Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 1111)

Un précurseur musulman de la sociologie des religions

Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 1111); a Muslim Precursor of the Sociology of Religions

Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 1111): un precursor musulmán de la sociología de las religiones

Emmanuel Pisani

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/26763>

DOI : 10.4000/assr.26763

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 5 juin 2015

Pagination : 287-305

ISBN : 978-2-7132-2468-3

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Emmanuel Pisani, « Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 1111) », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 169 | Janvier-mars 2015, mis en ligne le 01 juin 2018, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/26763> ; DOI : 10.4000/assr.26763

Varia

Emmanuel Pisani

Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 1111)

Un précurseur musulman de la sociologie des religions

Les études orientalistes de la fin du XIX^e et du XX^e siècle ont contribué à réévaluer la figure de maints penseurs musulmans du Moyen Âge. Forts d'une connaissance approfondie de l'arabe grâce notamment aux travaux de Silvestre de Sacy, ces savants ont eu accès aux textes, renouvelant par des études philologiques l'histoire de la pensée arabo-musulmane et son apport à la Renaissance occidentale, revisitant celle de la pensée de l'islam. Emblématique à cet égard est la figure de l'Andalou Ibn Ḥaldūn (m. 808/1406). Considéré depuis le quinzième siècle par ses pairs comme un simple chroniqueur ou, au mieux, un historien, il suscita l'admiration des érudits européens qui virent en lui un éminent théoricien des civilisations, un génial philosophe de l'histoire (A.M. 'Abbas, 1961 : 39 et suiv.). Dans un article datant de 1947, Georges Albert Astre décrit Ibn Ḥaldūn comme « un précurseur de la sociologie » (G. A. Astre, 1947 : 131-150), faisant de lui un pionnier du positivisme d'Auguste Comte. Si l'aura dont il a bénéficié a pu être minimisée au cours de ses dernières années (A. Megherbi, 1977 : 95), il reste un penseur incontournable alliant l'empirisme sociologique et la définition de principes éthiques de l'histoire (M. C. Hernández, 2005 : 718-719).

Il est cependant des prédécesseurs qui ont connu une réévaluation plus subtile et moins radicale à l'instar d'Abū Ḥāmid al-Ġazālī (1058-1111). Surnommé de son vivant *Huġġat al-islām*, la Preuve de l'islam, par Niẓām al-Mulk, vizir du sultan Malik Ṣāh, il fut le directeur de la *madrassa* niẓāmīya de Bagdad. Considéré par ses pairs comme le grand revivificateur spirituel (*muġaddid*) de l'islam du douzième siècle (Subki, *Ṭabaqāt*, IV, 112), il est l'instigateur reconnu d'une immense synthèse dogmatico-ethico-juridico spirituelle dont le but était de dépasser les rivalités intestines de la communauté musulmane (E. Pisani, 2014d). Pour autant, certains juristes en sont venus à soutenir qu'al-Ġazālī se présentait comme l'ultime *muġaddid* de l'islam (Ṣawkanī, *Iršād* : 235) fondant ainsi le principe de la clôture de l'effort herméneutique (*iġtihād*) en islam. Les études des orientalistes sur al-Ġazālī, loin de renouveler cette lecture de ses écrits, ont dans un premier temps épousé un tel regard. En s'interrogeant sur la généalogie de la

scélérose du monde islamique et les causes du déclin de la pensée musulmane après son âge d'or, ils ont vu en lui une personnalité charnière, la cause même de la fermeture progressive de la réflexion (*iğtihād*) (I. Goldziher, 1916). Dans cette perspective, ils montrent que son *Tahāfut al-falāsifa* occupe une place éminente, et plus encore peut-être, son récit autobiographique le *Munqid min al-ḍalāl* (*La Délivrance de l'erreur*)¹. Ces études s'inscrivent aussi dans une interprétation fidèle aux premiers commentateurs latins de l'œuvre d'Algazel (son surnom) comme en témoigne les premières traductions occidentales de son œuvre : *Tahāfut* fut traduit par *Ruina* ou *Destructio*², c'est-à-dire ruine, destruction, effondrement (de la philosophie). Les prolégomènes et l'épilogue du *Tahāfut al-falāsifa* donnent pourtant un éclairage plus nuancé au sens du mot. Une lecture serrée de l'intention qu'il y exprime montre qu'al-Ġazālī ne cherche pas à « détruire » la philosophie ou à anéantir la valeur épistémologique de la raison. Comme le souligne le titre de la traduction anglaise récente de Marmura, al-Ġazālī dénonce l'incohérence de certaines thèses émises et défendues par de soi-disant philosophes (M. E. Marmura, 2000). Située sur le terrain de la raison, son œuvre est un essai philosophique où il montre l'insuffisance du raisonnement de ceux qu'il nomme des pseudo-philosophes. La connaissance minutieuse, attentive et précise des doctrines tenues par les philosophes lui permet ainsi de les « réfuter » mais cette réfutation est philosophique. La réhabilitation de la pensée d'al-Ġazālī comme philosophe (S. Diagne, 2014 : 59-72) reste cependant toujours sujette à caution et la vision « traditionnelle » de l'orientalisme du XIX^e siècle héritée du Moyen Âge transparaît encore dans de récents ouvrages (M. Hogga, 1993 : 109 et A. Wohlman, 2008 : 39). Du point de vue de l'épistémologie des religions, Hermann Landolt a cherché à retrouver la nature des religions mentionnées parfois de manière évasive dans la typologie dressée en troisième partie du *Miškāt al-anwār*, *Le Tabernacle des Lumières* (H. Landolt, 1991). Landolt montre que le pourfendeur des ismaéliens dans le *Mustaẓhiri* leur octroie paradoxalement dans sa typologie une place de haut choix quant à leur connaissance de Dieu ; nous pensons pour notre part avoir proposé une réponse à ce paradoxe (E. Pisani : 2014d). Mais le présent article voudrait mettre en lumière un champ de recherche

1. Ainsi : « Les travaux philosophiques de notre auteur portent une empreinte religieuse, le cachet d'un homme strictement orthodoxe. Loin de mêler la philosophie à la religion, Gazzālī est si fermement convaincu de la vérité de la loi moh'ammedane qu'il déclare hautement que, hors d'elle, il n'y a ni vérité, ni salut » : A. Schimölders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali*, Paris, Firmin Didot Frères, 1842, p. 216-217 ou encore : S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, A. Franck, 1859, p. 330.

2. Le dominicain Raimundo Martin traduit dans son œuvre *Pugio fidei* le *Tahāfut* par *Ruina*. La traduction latine médiévale de Kalo ben Kalonymus (1286-1328) porte le titre *Destructio Destructionum Philosophiae Algazelis*, édition Venise, 1527¹, 1562². Niphus, Augustinus, traduit *Destructiones destructionum Averrois cum Agustini nippi de Suessa expostione*, Venise 1497. Voir aussi Palacios, Miguel Asín, « Sens du mot *tahāfut* dans les œuvres d'al-Ghazālī et d'Averroès », *Revue africaine*, Alger, 1906, n° 261-262, p. 185-203.

non abordé, celui de la méthodologie d'al-Ġazālī et de sa théorisation. Il s'agit en effet de montrer comment son étude des doctrines philosophiques et religieuses s'inscrit dans le dessin plus général d'une méthodologie des sciences humaines où toute appréciation, évaluation ou jugement normatif d'un groupe religieux à la lumière de la foi musulmane nécessite en première instance l'acquisition d'une connaissance objective de ce groupe et de ses croyances. Il s'ensuit chez notre auteur l'élaboration d'une méthode en quête d'objectivité qui, à maints égards, fait de lui un précurseur de la sociologie des religions. Son invitation à observer, à scruter, à actualiser notre connaissance nous permettra de fonder, du point de vue de la sociologie, la nécessité de relire al-Ġazālī.

La soif de connaissance d'al-Ġazālī

Je n'ai jamais cessé, dès ma prime jeunesse, dès avant mes vingt ans jusqu'à ce jour – j'en ai plus de cinquante –, de me lancer dans les profondeurs de cet océan (*al-baḥr al-'amīq*) [que constituent les religions et les croyances des hommes (*al-adyān wa-l-mīlāl*)] (al-Ġazālī, *Al-Munqid* : fr. 59 ; ar. 10).

Ainsi al-Ġazālī introduit-il le *Munqid min al-ḍalāl*, récit autobiographique dans lequel il se raconte, façonne et oriente la perception de sa personnalité (E. Moosa, 2005 : 65-92). Au-delà de la reconstruction subjective dans laquelle l'auteur est amené à justifier le choix de ses options et de ses positionnements, le *Munqid* expose une approche méthodique et rigoureuse dans la connaissance des croyances et des pratiques religieuses de l'autre, sans laquelle il est illégitime de se prononcer sur son hétérodoxie éventuelle – ce qui est aussi une manière de limiter l'usage d'une décision juridique ségrégative (*takfir*). Pour autant, cette démarche méthodologique a fait l'objet de vives critiques, à l'exemple de Mustafa Hogga qui voit « au-delà de l'orgueil, de la fatuité de cette déclaration, la perception des autres doctrines comme un champ d'investigation passif, à investir, à dominer » (M. Hogga, 1993 : 44). Certes, Hogga reconnaît que le *Munqid min al-ḍalāl* témoigne d'une soif, d'une « pulsion de *libido sciendi* très affirmée » mais « elle fut structurée par la politique religieuse selḡūqide » (*ibid.* : 45) car « les contraintes politiques, sociales et intellectuelles que les Selḡuqides imposèrent ne pouvaient qu'inhiber l'éclosion d'une pensée libre et universelle » (*ibid.* : 44).

Quoi qu'il en soit de l'effectivité de cette contrainte intellectuelle et politique, il ressort clairement du *Munqid* la théorisation d'une méthodologie (*istibṣār*)³ (al-Ġazālī, *Munqid* : fr. 57, ar. 9) afin de connaître l'autre au-delà de jugements préétablis, professés et répétés par les écoles doctrinales, y compris sa propre

3. Le terme *istibṣār* implique l'idée de recherche, d'exploration, de distinction entre le bien et le mal. À noter que ce terme se retrouve dans les éditions d'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd et de Farid Jabre. En revanche, les éditions de Muḥammad Muḥammad Ḡābir et Muḥammad Muṣṭafā Abū-al-'Alā et Muḥammad Muḥammad Ḡābir utilisent le terme d'*istifsār* qui renvoie à la quête d'explication sans connotation morale : Ibn Manzūr, *Lisān al-'arab*, 1955, vol. 4 : 65 et vol. 5 : 5.

tradition religieuse. Comme le reconnaît Mustapha Hogga, cette soif, al-Ġazālī ne se contente pas de l'exprimer. Il l'insère dans une histoire personnelle qui prend naissance dès son plus jeune âge, lui donnant ainsi un caractère à la fois essentiel et existentiel. Par là même, il montre ses prédispositions intellectuelles à l'observation et à la formulation d'une problématique qui devient celle de sa vie. Vif, perspicace et logique, son esprit d'observation apparaît comme un préliminaire à la réflexion qu'il conduit à l'âge adulte. Certes, dans cette perspicacité précoce auto-affirmée, le lecteur voit l'indice d'une prédilection qui donne à la recherche d'al-Ġazālī et à ses conclusions une légitimité, comme si, dès son plus jeune âge, s'étaient manifestés les indices d'une vocation et d'une mission à accomplir, insérant son propos dans la mouvance de la prophétie, dans une vocation quasi divine. Ainsi donc, la méthodologie dessinée s'inscrit dans le cadre d'un projet apologétique et légitimateur. Pour autant, à trop mettre l'accent sur la dimension politique et théologique du projet ġazālīen, on en a oublié la nature de la méthodologie elle-même et la valeur épistémique de sa dimension multidimensionnelle.

En effet, pour aborder les croyances des traditions religieuses, musulmanes ou non, al-Ġazālī multiplie les approches : il observe, il lit, il écoute, autant d'actions qui lui apparaissent nécessaires pour examiner, scruter, pénétrer une doctrine religieuse. Sa démarche, qui associe différentes méthodes, est remarquable : al-Ġazālī a saisi que pour prétendre au rang de science, l'étude des religions implique la conjugaison des approches méthodologiques. En décrivant ainsi sa méthode sociologique, il poursuit plusieurs objectifs : d'une part, il s'agit de fonder l'objectivité de son propos, de déjouer les pièges propres à chaque méthode, et d'en dépasser les limites. D'autre part, il fonde la légitimité de sa parole. L'étude des religions et des factions musulmanes n'est pas inédite. En mettant en évidence l'objectivité de sa recherche, al-Ġazālī discrédite l'avis de ceux qui n'ont pas étudié la question avec l'investissement nécessaire. Enfin, il donne à son propos une dimension anthropologique et théologique qui dépasse le simple champ de la croyance. Par son étude des doctrines religieuses, il cherche en effet à remonter jusqu'à la genèse de la croyance dans le cœur de l'homme qui vient au monde pour en saisir l'essence originelle : « une force intérieure me poussa à rechercher l'authenticité de la nature originelle et celle des croyances issues du conformisme des parents et des maîtres (*wa ḥaqīqa al-'aqa'id al-'arīḍa bi-taqlīd al-wāliḍayn wa-l-ustādīn*) » (al-Ġazālī, *Munqid* : fr. 61 ; ar. 11).

Sa démarche n'est donc pas sans conséquence. Al-Ġazālī a conscience qu'en pénétrant « la croyance de chaque secte (*tafaḥḥaṣa 'an 'aqīda kull firqa*) » (*ibid.*), il s'engouffre dans des questions abyssales. Tout semble cependant indiquer qu'une force le conduit à chercher à connaître en profondeur la croyance de l'autre, au-delà de l'écorce d'un rituel ou d'une attitude, comme s'il se sentait investi d'une mission :

Je ne quitte pas un « intérieuriste » (*bātīnī*) sans désirer connaître sa doctrine (*lā uġādir bātīniyyan illā wa uḥibbu an aṭla'a 'alā bātīniyyatihi*), ou un « extérieuriste » (*ẓābirī*),

sans chercher à vouloir savoir ce qu'est la sienne (*lā zāhiriyyan illā wa urīdu an a'lama hāṣil zāhiriyyatihi*). Je tiens à connaître la réalité de la pensée du « philosophe » (*aqṣid al-wuṣūf 'alā kunh falsafatihi*). Du *kalam*, je tâche de comprendre à quoi mènent la « scolastique » et sa dialectique (*lā mutakalliman illā wa aḡtabid fī l-ittlā' 'alā ḡayati kalāmīhi wa muḡādalatihi*). Je veux pénétrer (*aḡriṣ 'alā*) le secret (*sirr*) du « mystique » (*saḡfī*) (*ibid.* : fr. 60 ; ar. 10).

Cette intention est celle d'un savant qui veut connaître pour comprendre, comprendre pour connaître. Car pour al-Ġazālī il existe plusieurs degrés de connaissance des groupes humains. L'enjeu méthodologique consiste à atteindre le degré le plus élevé. Cependant, il ne revendique pas ce statut de savant. Il ne se définit jamais comme tel, mais dans le récit qu'il compose, il n'échappe pas au lecteur qu'il en possède tous les attributs. Il en résulte un jugement auréolé d'une force et d'une autorité qui le distinguent de celui du simple expert, au savoir précis mais partiel et au jugement forcément partial. D'emblée, al-Ġazālī se présente comme un savant au regard critique, théologique, mystique.

Afin de rendre compte de la méthodologie dessinée dans le *Munqid min al-ḍalāl*, nous analyserons la rhétorique et le champ lexical des expressions qu'il utilise. Sans forcer le sens des verbes arabes et des racines afférentes, nous mettrons en lumière la rhétorique de sa méthodologie pour en saisir les contours, l'essence.

Dans ce récit, al-Ġazālī utilise plusieurs verbes dont la fonction est de décrire et d'explicitier sa démarche. Leurs étymologie et champ sémantique donnent une indication précise sur cette aspiration à connaître les autres traditions religieuses. Elles témoignent tout autant de son ardeur à scruter et à pénétrer ces croyances que de l'attention et de la réflexion qu'il leur accorde. Ainsi, les racines *ḥ.b.b.*, *q.ṣ.d.*, *ḡ.h.d.*, *r.w.d.*, *ḥ.r.ṣ.*, indiquent explicitement l'engagement de l'auteur dans cette quête. La quatrième forme de *ḥ.b.b.* rend compte de ce désir, du vouloir, du soin, de l'affection mis à l'étude (Ibn Manẓūr, 1955 : 289-296). La racine *q.ṣ.d.* traduit quant à elle la détermination avec laquelle l'objectif est visé (*ibid.*, vol. 3 : 353-358). Il s'agit de tendre, de se diriger vers le dessein fixé, sans dévier, tout en adoptant une attitude juste et modérée. La racine *ḡ.h.d.* employée à la huitième forme dénote l'effort, l'application, l'assiduité et le zèle d'al-Ġazālī dans ce travail de recherche qui implique un esprit volontaire (*ibid.*, vol. 3, p. 133-135). De volonté il est question avec la quatrième forme de la racine *w.r.d.* qui notifie le vouloir et l'engagement délibéré d'envisager les questions auxquelles il se trouve confronté (*ibid.*, vol. 3 : 456-459). Enfin, la racine *ḥ.r.ṣ.* (*ibid.*, vol. 7 : 11-12.) exprime l'ardeur, l'attention, le désir avec lequel il s'efforce de percer et de déchiffrer les mystères des croyances qui se présentent à lui. Dans cet effort, il est remarquable de constater qu'al-Ġazālī recourt à une méthodologie croisée d'une grande modernité. Sa méthode ne fait pas l'objet en soi d'une théorie explicite, mais il convient d'observer qu'il y déploie une stratégie combinant à la fois des approches quantitatives et qualitatives. Ainsi, il utilise l'entretien, étudie les

sources, analyse les discours, recourt à l'observation directe, à l'observation participante et propose en filigrane une justification de la double appartenance. Pour comprendre l'autre et le connaître dans la dimension existentielle de sa croyance, il relève en effet qu'il est parfois nécessaire de s'immerger dans son monde jusqu'à en épouser les croyances et les pratiques.

Observer les pratiques, l'œil

La première approche qu'il a des groupes, des sectes et des religions est fondée sur l'observation : « J'observe (*atarasṣad*) le dévot et ce qu'il tire de sa dévotion aussi bien que le matérialiste négateur (*zindīq*), pour épier (*ataḡassas*) les mobiles de son audacieuse attitude » (al-Ġazālī, *Munqid* : fr. 60 ; ar. 10). Le regard observateur est rendu par l'emploi de la racine *r.ṣ.d.* (Ibn Manzūr, vol. 3 : 177-179) qui connote l'idée de surveillance étroite, d'observation assidue, voire d'espionnage, idée qui se retrouve aussi dans le verbe *taḡassasa* (*ibid.*, vol. 6 : 38-39). À la cinquième forme, le verbe signifie se mettre à l'affût, observer comme une sentinelle. Les racines employées pour rendre compte de cette observation minutieuse suggèrent aussi qu'elle s'est réalisée aux dépens des factions elles-mêmes, en secret : *ataḡassas*. L'observation est doublement dissimulée : d'une part, il n'en livre pas les motifs et d'autre part, les personnes qu'il observe ne se doutent pas qu'elles sont observées. Le protocole méthodologique qu'il déploie s'apparente à ce que l'on appellerait aujourd'hui en sociologie le « pistage dissimulé » (D. Rompré, 2000 : 70). Il vise à garantir l'objectivité et la spontanéité des comportements étudiés. Dans cette optique, al-Ġazālī ne procède pas à l'observation des groupes dans le cadre d'une immersion. Son regard leur reste extérieur.

L'observation ne porte pas sur un individu mais sur plusieurs : il observe *le* dévot et non *un* dévot, ce qui permet à notre auteur de se prémunir contre le risque de généralisations indues. Il effectue lui-même les recherches sur les groupes étudiés. Sa méthodologie est inséparable d'une enquête de terrain. C'est une idée qui lui est chère : la connaissance implique l'expérience. Mais l'accès à la croyance de l'autre ne saurait se réduire à l'observation des motivations de l'adhésion à une croyance. Il convient aussi d'acquérir une connaissance des théories, des dogmes, du *credo* du groupe étudié.

Al-Ġazālī entend connaître la substance, l'essence, la nature intime, le cœur (*kunh*) de chacune des croyances ou doctrines religieuses. Il scrute afin de pénétrer à fond une doctrine ou une science, « au point de rivaliser (*ḥatā yusāwī*), dit-il, avec ses meilleurs connaisseurs » (Al-Ġazālī, *Munqid* : fr. 70 ; ar. 18). À propos des systèmes philosophiques, il écrit qu'il faut même « aller plus loin [que les meilleurs des philosophes], dépasser ceux-ci et sonder les profondeurs et les périls que toute science dissimule » (*ibid.* : fr. 70 ; ar. 18). La méthodologie ici présentée vaut tout autant pour les doctrines religieuses et al-Ġazālī s'y appliquera avec soin. Ce souci d'exhaustivité et d'approfondissement se manifeste

clairement dans son étude des partisans de l'Enseignement (*ta'lim*), où il a entrepris la collecte des premiers textes jusqu'à ceux de ses contemporains afin de rendre compte de l'évolution même de la doctrine religieuse : « Je tins compte, écrit-il, de discours récents, différents de ceux que tenaient les premiers représentants de la secte » (*ibid.* : fr. 86 ; ar. 28). Scruter, examiner, interroger, tels sont donc les verbes qui résument sa démarche inquisitoriale, au sens noble et étymologique du terme : il mène une enquête minutieuse et rigoureuse, garante de la scientificité de son propos. Les racines auxquelles il recourt attestent de cet effort. La racine *q.ḥ.m* à la huitième forme évoque l'idée d'engagement, d'affrontement, d'aller au-devant d'un défi, de prendre les moyens nécessaires pour braver une difficulté, un péril (Ibn Manẓūr, vol. 12 : 462-465). La racine *ḥ.w.d.* renvoie à l'idée de plonger, de pénétrer, d'entrer dans, de s'engager courageusement (*ibid.*, vol. 7 : 141-142). Le complément *ḥawḍa al-ḡaṣūr* indique l'audace, la hardiesse, l'intrépidité de la démarche. La sixième forme de la racine *w.ḡ.l.* soutient la métaphore en exprimant la notion d'irruption, d'avancée au loin, du fait de creuser (*ibid.*, vol. 11 : 822-825). La cinquième forme du verbe *ḥaḡama* renforce la dimension combative et audacieuse en soulignant qu'elle consiste à s'attaquer de front aux problèmes (*ibid.*, vol. 12 : 116-117). Quant à la cinquième forme de la racine *ḡ.s.s.*, elle poursuit l'image de l'examen, de la précision avec laquelle on s'enquiert pour scruter (*ibid.*, vol. 6 : 38-39).

Les racines utilisées appartiennent donc au champ lexical de l'effort, mais elles ne sont pas non plus sans une certaine connotation belliqueuse : il s'agit de mener la guerre contre les prénotions. En effet, le chercheur appartient toujours à une culture dans laquelle se transmet une appréciation de l'autre. La méthode d'al-Ġazālī vise donc à s'extraire de ces schèmes culturels qui amoindrissent l'objectivité. Il s'agit de connaître pour comprendre afin de juger en toute connaissance de cause. Dans ce travail de scrutation, al-Ġazālī acquiert une compétence qui lui permet d'expérimenter la démarche et l'argumentation de la doctrine étudiée, à l'exemple de sa recherche en « sciences théologiques » (*ḥabara al-kalām*). À cet égard, il dit avoir été jusqu'à pénétrer (*taḡalḡala*) toutes les subtilités du *kalām* au point d'en devenir expert : « J'ai creusé le *kalām* dans toutes ses dimensions tout en poursuivant parallèlement l'approfondissement (*ta'ammūq*) d'autres sciences⁴ ». À propos des bātinītes, la secte contre laquelle le calife l'exhorta à rédiger une réfutation, il indique qu'il entreprit dans un premier temps « la collecte des textes et des propos dus aux partisans de l'Enseignement (*ta'lim*) ». Il ne se contente pas de rassembler les discours (*muqālāt*) tenus par la secte à son époque. Il mène enquête jusqu'aux textes sources de la doctrine afin d'en comparer les théories et d'en mesurer l'évolution, les ruptures épistémologiques : « je tins compte, écrit-il, de discours récents, différents de ceux que tenaient les premiers représentants de la secte » (Al-Ġazālī, *Al-Munqid* : fr. 86 ; ar. 28).

4. Al-Ġazālī, *Ihya'*, K.2 (*Kitāb qawā'id al-'aqā'id*), f.2, m.1, p. 116 [v.1, p. 355].

L'ouvrage qu'il rédige serait si précis, minutieux et objectif qu'il donne l'impression d'un « parti-pris favorable (*mubālağa*) », ce qui, rapporte-t-il, lui est reproché (*ibid.*).

Pour son étude des différents courants philosophiques, il expose la chronologie de sa démarche. Elle répond à une stratégie en deux temps : d'une part, il indique avoir lu et relu deux années durant les philosophes, d'autre part, il les a assimilés, en revenant aux textes, en y réfléchissant, en les scrutant afin de maîtriser chacune des subtilités de leurs propos (Al-Ġazālī, *Al-Munqid* : fr. 71 ; ar. 18). Or, pendant ce travail, al-Ġazālī doit poursuivre ses charges d'enseignement et la rédaction de livres ; l'information n'est pas seulement anecdotique, elle donne à son enquête une dimension surhumaine. Son esprit n'est pas seulement rigoureux : al-Ġazālī est un surdoué. C'est au terme de cette lecture qu'il prend conscience de la part d'hérésie (*kufr*) et d'athéisme (*ilhād*) de leurs thèses⁵ (*ibid.*). À le lire, il semblerait nécessaire au scrutateur de poser un préjugé favorable sur les sources étudiées. Il ne s'agirait pas d'étudier en vue de réfuter (approche apologétique), mais afin de connaître (approche objectiviste). La dimension apologétique n'émergerait que dans un second temps, où, à la lumière de la raison et de la foi musulmane, il dévoilerait la part d'erreur ou d'hérésie contenue dans chacune des doctrines. Cependant, les expressions utilisées révèlent une imbrication plus subtile entre l'objectivité de la recherche et la subjectivité du chercheur et soulignent l'intention première de l'apologétique. Certain de sa foi, al-Ġazālī entend divulguer les dangers que la philosophie contient nécessairement. Le chercheur n'est jamais neutre et la guerre que conduit al-Ġazālī n'est pas seulement contre lui-même et ses propres schèmes culturels. Elle est aussi menée, elle est même peut-être d'abord menée, contre « les périls » que contiennent les doctrines philosophiques et qui égarent tant d'hommes.

Pour autant, pour ce qui relève de l'adhésion à une doctrine religieuse, la perspective méthodologique d'al-Ġazālī s'ouvre. Contrairement à la philosophie dont l'appréciation se situe au niveau de l'argumentation, on ne peut prétendre connaître la croyance de l'autre sans avoir une relation directe à lui. Pour al-Ġazālī, cette relation passe par l'observation et l'étude des sources, mais elle ne saurait s'y réduire. L'objet d'étude n'est ni une doctrine, ni un animal mais un être humain. Entrer en relation implique d'entrer en communication avec lui. D'où le recours à l'entretien et à l'échange.

Échanger avec les fidèles, l'ouïe

L'approche de l'autre implique en effet une confrontation « au terrain ». Scruter une doctrine, observer des pratiques sont un préalable requis. Il importe cependant aussi de fréquenter ceux dont on étudie les croyances en s'appuyant sur des témoignages et en s'assurant de la vérité de sa propre compréhension.

5. Traduction modifiée, Jabre traduisant *ilhād* par illusion.

S'il est possible en philosophie de faire l'économie de cette étape, elle est pour al-Ġazālī incontournable dès lors qu'il s'agit de croyances religieuses. L'autre est toujours une personne concrète, donnant un sens à sa foi et aux rites qu'il accomplit. Ce sens ne peut être atteint que dans la rencontre, dans le questionnement et la vérification de l'objectivité de sa compréhension quant à l'interprétation subjective du croyant. Il s'agit par là même d'étudier et de rendre compte de l'herméneutique croyante, du sens explicite et implicite contenu dans les croyances et le *credo* (*ẓāhirahum wa bāṭinahum*) (*ibid.* : fr. 94 ; ar. 34).

Dans *Al-Munqid min al-ḍalāl*, al-Ġazālī dit avoir eu à maintes reprises des entretiens et des échanges avec les membres des groupes qu'il étudiait. Pour notre auteur, c'est une nécessité car bien souvent, on oppose aux garants de « l'orthodoxie » une lecture tronquée ou tendancieuse des doctrines critiquées ou rejetées. Ainsi, constate-t-il, certains membres de l'Enseignement (*ta'lim*) arguent que leurs contempteurs n'ont nullement saisi la substance de leur doctrine. Aussi, pour pallier toute erreur de compréhension, al-Ġazālī écoute. Il se laisse exposer leurs thèses, puis les restitue de la manière la plus fidèle à ceux-là mêmes qui les lui ont enseignées afin de vérifier la véracité de ce qu'il a compris. Il s'agit donc de passer d'une compréhension subjective à une compréhension objective :

Un de mes amis, qui est devenu des leurs, m'a rapporté ce propos. Il me dit que la secte en question se moque de ses détracteurs et prétend qu'ils n'ont rien compris à sa position. C'est alors qu'il m'exposa leur thèse. Je l'ai reprise, à mon tour, pour ne pas être taxé d'ignorance, et je l'ai clairement exposée, pour qu'on ne puisse m'accuser de n'y avoir rien compris (Al-Ġazālī, *Al-Munqid* : fr. 87 ; ar. 29).

Al-Ġazālī est donc amené à fréquenter (*ḡarraba*) les membres des sectes afin de les éprouver, ce qu'exprime la racine *ḡ.r.b.* utilisée à la deuxième forme – mais dont la connotation est insuffisamment explicitée dans la traduction de Farid Jabre – (*ibid.* : fr. 94 ; ar. 34). Au-delà de l'observation de leurs comportements et de leurs pratiques religieuses, il cherche aussi à connaître leur herméneutique, ce que seule une fréquentation assidue rend possible. La démarche néanmoins peut se heurter à l'ésotérisme de la doctrine étudiée et de la culture du secret qui lui est inhérente. Ainsi, comment savoir si ce que rapporte un bāṭinite est vrai alors même que la secte insiste sur la nécessité de taire les éléments de sa doctrine à toute personne qui n'aurait pas au préalable prêté serment à l'Imām ? La question est soulevée dans le *Mustaẓhiri* et al-Ġazālī y répond en disant avoir eu connaissance de la substance de leur doctrine, aussi inimaginable soit-elle pour quelqu'un de censé, par ses échanges avec d'anciens membres de la secte qui finirent par s'éloigner de leur propagande, de leur séduction et retournèrent à la pleine vérité de la religion (Al-Ġazālī, *Faḍā'iḥ* : 54). Ils lui ont alors rapporté ce qui leur avait été enseigné. On remarquera le pluriel de ces reconvertis à l'islam qui permet à al-Ġazālī de confronter et d'objectiver les données des témoignages de ces déçus du bāṭinisme dont la valeur est nécessairement emblématique. C'est

donc par les aveux d'anciens membres de la secte qu'al-Ġazālī parvient à établir une connaissance de première main ⁶.

Pour autant, dans cette approche aussi, la démarche d'al-Ġazālī n'est pas dénuée d'intention apologétique. L'entretien qu'il conduit avec un non-musulman suit une double stratégie : d'une part, s'assurer de la connaissance de l'herméneutique croyante et d'autre part, réfuter de l'intérieur, révéler l'égarement, le non-sens, l'erreur de la croyance. La démarche du sociologue des religions se conjugue donc ici avec une visée théologique et apologétique. En effet, l'entretien est à la fois le vecteur de l'acquisition d'une connaissance mais aussi l'élaboration d'une réfutation sous forme dialogale des croyances hétérodoxes ou des autres religions afin d'en révéler les inepties comme en témoigne sa conclusion : les adeptes des groupes étudiés « n'ont rien compris et n'ont su que répondre » (Al-Ġazālī, *Al-Munqid* : fr. 93 ; ar. 33).

L'entretien comme méthode de connaissance se trouve aussi mentionné dans le *Kitāb al-'ilm*, mais on y trouve un fléchissement par rapport à l'intention apologétique et une dimension plus philosophique :

Il incombe de rechercher la vérité comme une finalité à atteindre, qu'elle se manifeste grâce à soi-même ou à celui qui vous assiste. Il importe de le considérer comme son partenaire (*raftiq*) et non comme un adversaire (*ḥaṣm*), en sachant le remercier (*yaṣkuruhu*) quand il indique l'erreur ou lorsqu'il met en lumière la vérité ⁷.

Les termes utilisés pour rendre compte de la méthode traduisent non seulement une finalité dénuée de toute polémique, mais ils font du dialogue un moyen d'atteindre la vérité. Le dialogue se fait platonicien. Il n'est pas conçu comme la juxtaposition de deux vérités subjectives, deux monologues, mais comme un échange où chacun est amené à reconnaître la vérité de l'autre tant dans la foi qu'il expose que dans les arguments qu'il peut être amené à donner à l'égard de son propre raisonnement. C'est donc par l'entretien que la vérité se fait jour. L'interlocuteur est pour al-Ġazālī défini comme un assistant, un partenaire, un ami. Le contexte montre qu'il ne s'agit pas nécessairement d'un dialogue entre deux musulmans, tels deux compagnons du Prophète mais que l'échange concerne deux personnes d'obédience religieuse différente. L'échange dialogal entre ceux qui ne partagent pas le même *credo* en est le chemin : à l'humilité et la sincérité de la démarche, loin de tout dogmatisme ou de tout sectarisme, al-Ġazālī insiste sur la nécessité de savoir remercier l'interlocuteur – comme l'indique la racine *ṣ.k.r.* (Ibn Manẓūr, vol. 5 : 423-427) – pour la vérité qu'il révèle et pour chacune des avancées que la discussion rend possibles. Cet esprit de gratitude et de reconnaissance pour ce que l'autre peut apporter est inséparable du rejet de l'esprit

6. Il reste que l'exposé de la doctrine bâtinite est récusé aux propres dires d'al-Ġazālī par les bâtinites : « bien de ce que j'ai raconté d'eux, si je le leur expose, ils le nient (*ankarūhu*) » : *ibid.* : 59.

7. Al-Ġazālī, *Iḥyā'*, op. cit., K.1 (*Kitāb al-'ilm*), B.4, b.1, 6, p. 57 [V.1, p. 164].

de polémique et de ses turpitudes, posture dénoncée à maintes reprises et notamment dans l'*Iḥyā'* par notre auteur : la controverse polémique conduit à feindre des attitudes spécieuses à l'égard de celui qui est regardé comme un adversaire, elle suscite l'esprit contestataire et sectaire en refusant d'admettre la vérité de l'adversaire⁸. Al-Ġazālī rappelle l'exhortation coranique « Discute avec eux de la meilleure manière » (Coran 16, 125) à laquelle il fait référence dans le Livre deuxième de l'*Iḥyā'* à propos des débats entre les croyants et les infidèles⁹ (*kuffār*). Dans le *Kitāb al-'ilm*, il cite en exemple son maître al-Šāfi'ī (767-820) dans ces débats de jurisprudence :

Je ne me suis jamais mesuré (*mā nāzartu*) à quelqu'un en souhaitant qu'il se fourvoie ; je n'ai jamais discoursé avec une personne sans désirer qu'elle réussisse à définir [son propos] et qu'elle jouisse de l'aide et de la protection de Dieu. Quand je m'entretiens avec quelqu'un, j'ai toujours le souci que Dieu manifeste la vérité soit par ma bouche soit par la sienne¹⁰.

Ces paroles prêtées à al-Šāfi'ī concernent l'état d'esprit qui doit animer un débat entre deux *fuqahā'*. Mais al-Ġazālī en fait une loi, qu'il généralise à tout dialogue. Réalisé dans un esprit de reconnaissance, le dialogue doit être marqué par la cordialité et la bienséance, – reflétant l'esprit dans lequel il est initié. Interrogé par un membre de la secte ta'limite au cours d'un de ses voyages, al-Ġazālī rapporte dans *Al-Qisṭas al-mustaḳīm* l'interrogation à laquelle il fut soumis. Dans son récit, il donne aux paroles du ta'limite un caractère précipité et véhément comme s'il était sommé de répondre et de reconnaître sans plus attendre la vérité de l'enseignement ta'limite¹¹. Or, à deux reprises, al-Ġazālī témoigne d'une certaine distance. D'une part, le terme avec lequel il présente son interlocuteur revêt une connotation positive : il est un compagnon (*rafiq*) de la secte et d'autre part, al-Ġazālī prend soin de transcrire en guise de sous-titre à sa réponse l'invitation à ne discuter que de la meilleure manière qui soit « *al-muḡāḍala bi-l-latī hiyya aḥsan* » (Al-Ġazālī, *Al-Qisṭas* : 41). Le contexte est bel et bien celui d'un litige théologique, mais la réponse veut être bienveillante, comme si devant un débat, il refusait d'adopter un ton « polémique » mais il voulait d'emblée replacer la discussion à un niveau d'exigence qui implique la longanimité, même si cet esprit n'est pas celui de l'interlocuteur. Avec ce souci de reconnaître ce qui est vrai du discours ou de la doctrine de l'autre, al-Ġazālī en vient à louer le ta'limisme dans ce qu'il a de vrai et exhorte son interlocuteur à retrouver le sens originel et véridique de cette doctrine¹².

Il reste que la méthodologie déployée par al-Ġazālī pour connaître l'autre et ses croyances ne se réduit pas à la conjugaison de l'étude des sources primaires,

8. Al-Ġazālī, *Iḥyā'*, op. cit., K.1 (*Kitāb al-'ilm*), B.4, b.2, p. 58 [V.1, p. 174-175].

9. Al-Ġazālī, *Iḥyā'*, op. cit., K.2 (*Kitāb qawā'id al-'aḳā'id*), f.2, m.1, p. 115 [V.1, p. 350].

10. Al-Ġazālī, *Iḥyā'*, op. cit., K.1 (*Kitāb al-'ilm*), B.2, b.2, p. 37 [V.1, p. 99].

11. Ce compagnon de la secte ta'limite est sans doute un missionnaire.

12. *Ibid.* : 42-43 ; 54. Pour al-Ġazālī, le seul et véritable ta'lim est le Prophète Muḥammad.

de l'observation directe et de l'échange dialogal alliant une dimension à la fois épistémologique et apologétique. Lorsque l'objet étudié l'exige, il va plus loin avec « l'observation participante ».

Participer aux rites, le goût

Chaque sens donne accès à une connaissance. Ainsi, la vue et l'ouïe permettent-elles de connaître l'enseignement et les pratiques des partisans d'une doctrine religieuse. Cependant, lorsqu'il évoque le soufisme, al-Ġazālī souligne que la quintessence de ces doctrines ne peut être acquise que par le goût (*dawq*) : « il m'apparut que ce qui leur était spécifiquement propre ne pouvait s'atteindre que par le goût (*dawq*), les états d'âme (*ḥāl*) et la mutation des attributs (*tabaddul al-ṣifāt*) » (Al-Ġazālī, *Munqid* : fr. p. 96, ar. p. 35). La notion de goût implique l'appropriation directe par expérience de quelque chose qui conduit à une connaissance subjective conférant une autorité aux yeux du sujet¹³. En arabe, on peut goûter la saveur de la foi (*dawq ṭa'm al-īmān*) (Lane, 1863 : III, 988), tandis que le Coran évoque le goût de la mort qui n'échappera à aucune âme (Sourate 3, 185). Dans le soufisme, la notion acquiert une dimension plus spécifique et technique : il s'agit pour al-Quṣayrī (m. 465/1072) de sentir, goûter, percevoir les notions (*dawq al-ma'ānī*) (Al-Quṣayrī : II, 220) tandis que pour al-Sulamī (m. 412/1021), goûter est le commencement de l'amour extatique de Dieu (*al-dawq auwal al-mawāḡid*) (Al-Sulamī, 1960 : 528). Pour al-Ġazālī, l'expérience fonde la connaissance. En ce sens, la connaissance d'une doctrine religieuse n'est jamais totalement transmissible. Les définitions, les observations, les rencontres avec des adeptes ne font qu'approcher leurs croyances, mais l'assimilation n'est effective que lorsqu'elle est expérimentée, pratiquée, vérifiée intérieurement dans une *praxis* (*taḥqīq*), goûtée spirituellement (*dawq*)¹⁴. La connaissance intellectuelle d'une religion reste extérieure à cette religion et ne saurait remplacer la connaissance intérieure qui est d'un degré supérieur. L'observation directe du terrain conduit à une connaissance partielle, incomplète, bien que première. Dans son épistémologie, al-Ġazālī donne l'exemple de l'homme qui « voit quelqu'un dans l'obscurité ou de loin. Il s'en fait une certaine idée, et lorsqu'il le voit de près ou dans la lumière, il se rend compte de la différence avec l'image qu'il s'en était faite au début. La seconde connaissance n'est pas contraire à la première, mais elle vient la compléter et la parfaire¹⁵ (*istikmāl*) ». De même, à propos

13. Sur l'importance du *dawq* dans *Al-Munqid* : Éric L. Ormsby, « The Taste of Truth: the Structure of Experience in al-Ghazālī's *al-Munqidh min al-dalāl* », in Hallaq, Wael B. and Little, Donald P., *Islamic Studies presented to Charles J. Adams*, Leiden, New York City, København, Brill, 1991 : 133-152.

14. Al-Ġazālī utilise le terme *dawq* à onze reprises dans le *Munqid*, quatorze fois dans le *Miškat*, vingt-neuf fois dans le dernier quart de l'*Iḥyā'* : Al-Ġazālī, *Iḥyā'*, *op. cit.*, K.2 (*Kitāb qawā'id al-'aḳā'id*), f.2, m.3, q. 4, p. 122 [V.1, p. 374].

15. *Ibid.*, f.2, m.3, q. 4, p. 122 [V.1, p. 374].

d'un état affectif ou sentimental, il faut distinguer sa définition théorique, son expérimentation et sa compréhension. « On ne perçoit pas la faim après l'avoir éprouvée de la même manière que lorsque l'on est en train de la vivre ¹⁶ ». Or, s'il en est ainsi quant à la connaissance des réalités physiques, il en est de même des réalités spirituelles et religieuses. À suivre al-Ġazālī, n'est-ce pas cette participation pleine et entière à une doctrine qui permet au savant de l'assimiler, de la savourer, de l'apprécier, de l'évaluer, enfin de la juger ?

L'enjeu méthodologique est de connaître intérieurement et non extérieurement. Son approche cognitive de l'autre ne se contente donc pas de définir, mais elle le conduit à aller jusqu'à l'expérimentation subjective de la réalité de la croyance de l'autre. La démarche rappelle celle du soufi pour qui il ne sert à rien de discourir sur l'abandon et l'ascèse tant que l'on n'y entre pas de plain-pied. Cependant, force est de constater qu'al-Ġazālī n'applique pas cette méthodologie à l'ensemble des croyances étudiées. Il n'est pas un apostat ; il ne s'est converti ni au judaïsme ni au christianisme. Ce qu'il « goûte », ce sont les pratiques de courants dits hétérodoxes, mais non les croyances des religions non musulmanes. Il approche les croyances šī'ites, il est prêt à les épouser, mais il s'agit fondamentalement de groupes qui revendiquent leur appartenance à l'islam. *A contrario*, il ne témoigne dans aucun de ses écrits avoir participé à un culte chrétien, juif ou zoroastrien. Dans ce domaine, il n'a jamais « goûté » la saveur spirituelle de leurs *credos* respectifs. Il s'est satisfait de la lecture de leurs livres, de l'observation de leurs pratiques et d'entretiens avec les fidèles. On ne trouvera donc pas dans ses écrits d'exemple concret ou de théorie de la double appartenance religieuse. S'il est donc possible, en filigrane, de trouver la justification théorique d'une telle approche, al-Ġazālī la cantonne dans sa pratique aux seuls hétérodoxes. Sa méthodologie a certes des conséquences quant à l'étude des non-musulmans, mais l'ensemble des dimensions qu'il expose reste conditionné à sa propre appartenance à l'islam. De cette méthodologie croisée, on retiendra donc l'image d'un explorateur des croyances et des religions de l'autre, d'un précurseur d'une méthodologie en sociologie des religions.

Al-Ġazālī, explorateur des religions

En croisant les méthodes, al-Ġazālī se présente donc comme un chercheur interagissant avec celui qu'il étudie. Il doit sa connaissance à son étude, à son expérience, à ses voyages au cours desquels il a cherché et s'est informé (Al-Ġazālī, *Al-Qistās* : 71). Musulman dans sa foi, il observe non seulement la foi des autres, mais il va aussi à leur rencontre, afin de les connaître. Cette interaction a été récemment soulignée par le chercheur Ebrahim Moosa pour qui le terme de

16. *Ibid.*, f.2, m.3, q. 4, p. 122 [V.1, p. 374].

dihlīz, utilisé dans *Al-Munqid min al-ḍalāl*¹⁷, constitue une clef épistémologique pour interpréter la démarche d'al-Ġazālī dans un monde marqué par le pluralisme et la subjectivité. « Le *dihlīz*, écrit-il, décrit un espace fructueux de rencontre, de transformation. *Dihlīz* est un mot persan qui a été arabisé et qui désigne le lieu situé entre la porte donnant sur l'extérieur et la maison elle-même. Le choix de ce terme traduit les propres oscillations d'al-Ghazali entre ses identités perse et arabe. Le *dihlīz* se présente comme un espace liminaire, situé à l'intérieur par rapport à la rue, mais à l'extérieur du point de vue de la maison, autrement dit à l'intérieur et à l'extérieur en même temps¹⁸ » (E. Moosa, 2005 : 48). La définition de Moosa par « seuil » de *dihlīz* est cependant un contresens. *Dihlīz* signifie, comme l'a très justement traduit Farid Jabre à ce propos, « antichambre ». Le *dihlīz* est en effet un espace clos, d'où l'on ne peut être vu et d'où l'on ne peut rien voir. Cependant, au-delà de l'erreur de traduction qui signe l'impossibilité de faire du *dihlīz* un concept clef de la méthodologie ḡazālienne, force est de constater que notre analyse philologique permet de rejoindre Moosa dans sa lecture d'al-Ġazālī et d'affirmer l'élaboration d'une méthodologie multidimensionnelle. Certes, à l'égard des non-musulmans, al-Ġazālī reste sur le « seuil » de la demeure de l'islam mais il ne limite jamais la connaissance des autres groupes religieux ou religions à une connaissance livresque. Il observe, interroge, vérifie sa compréhension, multiplie les interlocuteurs, intègre le caractère évolutif de l'exposé des croyances et le développement dogmatique de leur expression. Il ne se limite donc pas à enseigner à ses étudiants de la *madrassa* dont il a la responsabilité, mais il fonde sa connaissance sociologique sur la rencontre, renouvelant et affinant ainsi sa connaissance de l'autre.

La première conséquence de l'énoncé de cette méthodologie est de pouvoir rivaliser avec les plus grands maîtres des doctrines étudiées. Par là même, il rend compte d'une double légitimité : d'une part à l'égard de sa propre communauté religieuse et de ses « savants », d'autre part, envers ceux qu'il étudie. Sur ce point, sa méthode consiste à mettre au jour l'insuffisance de la connaissance des théologiens (*mutakallimūn*) ou des jurisconsultes (*fuqahā'*). La voie du *kalām* ne peut mener qu'à une connaissance partielle. Elle ne doit être ni condamnée ni louée

17. Farid Jabre fait un contresens en traduisant *dihlīz* par « antichambre » : Al-Ġazālī, *Al-Munqid* : fr. 100 ; ar. 39.

18. Dans son étude sur l'architecture intérieure des communautés juives et arabes d'Égypte, Goitein dit du *dihlīz* qu'il désigne le couloir ou le corridor qui conduit à l'intérieur de la maison. Il indique l'espace qu'occupe le visiteur après avoir franchi le portail qui sépare l'extérieur de l'intérieur, mais duquel il ne peut encore voir l'intérieur de la maison. Il s'agit d'un vestibule ou d'une cour : Dov Goitein, Shelomo, *The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, vol. IV : Daily Life, Los Angeles, Univ. of California Press, 2000, p. 62. Cependant, l'interprétation du *dihlīz* comme espace privilégié de rencontre est discutable : le *dihlīz* est en effet par définition un espace de silence. Il est le lieu qui prépare la rencontre ou qui l'achève. Il est un espace d'attente, de réflexion, de silence intérieur. La présence dans le *dihlīz* est le signe d'une rencontre à venir, mais il n'est pas le lieu de cette rencontre, voir notre recension (E. Pisani, 2012 : 363-366).

de manière absolue¹⁹. Mais en connaissant de l'intérieur, al-Ġazālī est en mesure de poser un regard objectif sur les doctrines étudiées et sur les erreurs que peuvent commettre certains membres. Il se présente ainsi comme le *muḡtahid* par excellence dont la qualification ne dépend pas uniquement de la connaissance de l'arabe et des sciences islamiques (Al-Ġazālī, *Al-Mustaṣfā* : II, 350), mais de l'acquisition d'un savoir subtil et nuancé propre aux sciences humaines²⁰. Ainsi, il est symptomatique qu'à propos du dialogue (*muḡāḍaṭa*) qu'il noue avec un ta'limite et qu'il restitue dans *Al-Qiṣṭas al-mustaqīm*, il indique les erreurs de raisonnement sur lesquels *certain*s ta'limites (*ba'd ahl al-ta'lim*) fondent leurs connaissances (Al-Ġazālī, *Al-Qiṣṭas* : 63). L'expression « *ba'd ahl al-ta'lim* » apparaît à plusieurs reprises au cours de son exposé (*ibid.* : 66). Elle témoigne de la distinction qu'il opère au sein même de la secte entre ceux qui sont en mesure de tenir un raisonnement fidèle aux principes premiers et ceux qui s'égarent parce qu'ils ne tiennent pas compte de l'ensemble des conditions nécessaires à la véracité du raisonnement.

Mais au-delà de la question épistémologique ou philosophique, la théorie d'al-Ġazālī sous-tend qu'un jugement théologique ou juridique sur un groupe donné ne peut faire l'économie d'une approche sociologique. C'est en ce sens qu'il élabore une méthodologie croisée afin de limiter le risque de connaissances factices et superficielles et de garantir l'objectivité de son étude. Certes, sa démarche s'inscrit dans une dimension apologétique : en connaissant tous les interstices et les subtilités de la doctrine religieuse qu'il étudie, il peut aussi en révéler la fausseté. Par la connaissance rigoureuse qu'il acquiert d'une tradition religieuse ou d'une secte, il entend mettre en lumière « la preuve apodictique de ses erreurs » (Al-Ġazālī, *Al-Munqid* : fr. 87 ; ar. 29). Mais cette dimension doit être considérée à la lumière de son épistémologie : si la vérité est celle de l'islam, dans l'*Iḥyā'* il reconnaît au partenaire du dialogue la possibilité d'être éclairé sur cette vérité. Cette parcelle de vérité n'est pas réservée à celui qui se réclame de l'islam, et il s'agit par une approche sociologique de la reconnaître chez les autres.

Nous avons montré à propos des sectes de l'islam que sa démarche le conduit à aller jusqu'à épouser l'appartenance doctrinale des groupes qu'il étudie. Non qu'il abandonne son « école théologique », l'aṣ'arisme, mais il souligne que seule la double appartenance doctrinale permet de scruter de l'intérieur la doctrine et

19. Al-Ġazālī, *Iḥyā'*, *op. cit.*, K.2 (*Kitāb qawā'id al-aqā'id*), f.2, m.1, p. 116 [V.1, p. 353]. Dans le *Mustaṣfā*, al-Ġazālī définit le *mutakallim* comme celui qui permet de justifier par la raison l'existence de Dieu, l'envoi de prophètes, leur reconnaissance par les miracles qu'il leur donne d'accomplir. En revanche, l'objet même de la foi relève de la révélation : Al-Ġazālī, *Al-Mustaṣfā*, I, 2013, p. 64.

20. Al-Ġazālī reprend la classification établie par Muḥammad al-Baṣrī : Muḥammad b. 'Alī b. al-Ṭayyib al-Baṣrī (436h), *Al-Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh*, édition Ḥamidullāh, Damas, Institut français du Proche-Orient, 1964, II, p. 929-932, mais il insiste sur l'importance pour le *muḡtahid* d'avoir un beau caractère. Sa méthodologie souligne la dimension scientifique et objective de la démarche dès lors qu'il s'agit de poser un jugement ou une appréciation critique sur l'autre.

d'avoir des vues objectives. Ces éléments méthodologiques s'inscrivent dans une démarche plus globale et concernent les juristes de l'islam. En excluant et en prononçant des sentences d'anathémisation (*takfīr*) à l'égard de tout groupe perçu comme déviant, la communauté musulmane (*umma*) était à son époque en proie à de grandes distorsions et des haines fratricides. Pour pacifier l'*umma*, al-Ġazālī doit neutraliser la radicalité des procédures juridiques qui conduisent à accuser l'autre musulman d'être un infidèle (*kāfir*). En soulignant la nécessité de recourir à une méthodologie sociologique, il décrédibilise les juristes qu'il accuse de procéder à des jugements non légitimes en raison d'une connaissance partielle et donc insuffisante des groupes sur lesquels porte la sentence jurisprudentielle. Le déploiement et l'intégration d'un regard sociologique à la démarche juridique et théologique apparaissent ainsi comme le vecteur incontournable de la pacification de la société musulmane. On ne peut donc le réduire à sa seule dimension apologétique. Pour al-Ġazālī, connaître évite l'erreur des jugements si souvent posés sur ceux que l'on considère avec empressement comme hétérodoxes. Or, les conséquences d'un tel jugement ne sauraient en justice autoriser de telles méprises car si « l'accusation d'incroyance contre autrui comporte un danger, s'en abstenir (n'en comporte) aucun » (al-Ġazālī, *Fayṣal* : 76-77). Seul le théologien-juriste-sociologue est donc à même de prononcer une telle sentence.

Ainsi donc, la rigueur de sa méthodologie fondée sur l'observation empirique et la recherche d'un approfondissement des croyances et des religions lui permet de fonder normativement un principe de distinction et de tolérance entre les écoles doctrinales. La connaissance approfondie des hétérodoxes, loin d'exclure, permet aussi de vérifier et d'attester des éléments communs de vérité partagée avec l'islam fondant une théologie ouverte et légitimant un autre regard sur l'altérité religieuse (E. Pisani, 2014d).

Emmanuel PISANI

Institut de sciences et théologie des religions, Paris

Institut dominicain d'études orientales, Le Caire

e.pisani@icp.fr

Bibliographie

Sources arabes

AL-BAQARĪ 'Abd al-Dā'im, 1943, *I'tirāfāt al-Ġazālī aw kayfa arraḥa al-Ġazālī li-naṣibihi*, Le Caire, Dār al-kūṭub al-aḥliyya.

AL-BASRĪ Muḥammad b. 'Alī b. al-Ṭayyib, 1964, *Al-Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh*, Édition Ḥamīdullāh, Damas, Institut français du Proche-Orient.

AL-ĠAZĀLĪ, 1969, *Al-Munqid min aḍalāl* (Erreur et délivrance), traduction française avec introduction et notes par Farid Jabre, Collection d'œuvres représentatives, Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, Beyrouth.

—, 2013 (1904-1907), *Al-Mustaṣfā min 'ilm uṣūl*, Cairo, édition Būlāq, Al-maṭba'a al-amīriya, 2 vol., *Al-Mustaṣfā*, Riyāḍ, Dār al-ḥadī al-nabawī.

- , 1959, *Al-Qiṣṭās al-mustaqīm*, édition Victor Chelhot, Beyrouth, Imprimerie catholique.
- , 1964, *Faḍā'ih al-Bāṭiniyya wa faḍā'il al-Mustaẓhiriyya*, Édition 'Abd al-Raḥmān Badawī, Le Caire, Dār al-Qawmiyya.
- , 2010, *Le critère de distinction entre l'islam et l'incroyance*. Interprétation et divergence en islam, *Fayṣal al-tafrīqa bayna al-islām wa-l-zandaqa*, texte édité, traduit, présenté et annoté par Mustapha Hogga, préface par Jean Jolivet, Collection Études musulmanes, Paris, Vrin, 2010.
- , 1269/1853, *Ihya' 'ulūm al-dīn*, édition Būlāq, Le Caire ; 2007, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, 2 vol., Le Caire, Dār al-Salām, 2012, Riyād, Dār al-Minhāḡ, 9 vol.
- , 1964, *Miškāt al-anwār*, édition et introduction par 'Abū al-'Alā 'Afifi, Le Caire, al-Dār al-Qawmiyya, 1998, *Al-Ghazālī' The Niche of Lights*, A parallel English-Arabic text translated, introduced and annotated by David Buchman, Provo, Utah, Brigham Young Univ. Press.
- IBN MANZŪR, 1955, *Lisān al-'arab*, Beyrouth, Dar Sader, Dar Beyrouth, 12 vol.
- AL-QUṢAYRĪ, 1988, *Al-Risālat al-quṣayriyya*, édition Ma'ruf Zurayq et 'Alī 'Abd al-Ḥamīd Balṭaḡī, Beyrouth, Dār al-Ḥayr.
- AL-ŠAWKANĪ, 1909, *Iršād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-ḥaqq min 'ilm al-uṣūl*, Le Caire.
- AL-SUBKĪ, 1906, *Ṭabaqāt al-šāfi'iyya al-Kubrā*, 6 vol., Le Caire.
- AL-SULAMĪ, 1960, *Kitāb Ṭabaqāt al-šūfiyya*, texte arabe avec introduction et index par Johannes Pedersen.

Sources non arabes

- ABD-EL-JALIL, 1956, « Autour de la sincérité d'al-Ġazālī » in *Mélanges Louis Massignon*, Damas.
- GOITEIN Shelomo Dov, 2000, *The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, Vol. IV : Daily Life, Los Angeles, Univ. of California Press.
- GOLDZIEHER Ignaz, 1916, *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den Antiken Wissenschaften*, Berlin, Verlag der Akademie.
- GRIFFEL Frank, 2009, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, Oxford, Oxford Univ. Press.
- HERNÁNDEZ Miguel Cruz, 2004, *Histoire de la pensée en terre d'islam*, Paris, Desjonquères.
- HOGGA Mustapha, 1993, *Orthodoxie, subversion et réforme en Islam : Ġazālī et les Seljaqides*, Paris, Vrin.
- LANE Edward, 1863, *An Arabic-English Lexicon*, London.
- LANDOLT Hermann, « Al-Ġazālī and "Religionwissenschaft". Some notes on the Miškāt al-anwār for Professor Charles J. Adams » in *Asiatische Studien / Études asiatiques, Zeitschrift der Schweizerischen Gesellschaft für Asienkunde / Revue de la Société Suisse d'études asiatiques*, XVI, 1, 1991, p. 19-72.
- MEGHERBI Abdelghani, 1977, *La Pensée sociologique d'Ibn Khaldūn*, Alger, Entreprise nationale du Livre, 2^e édition.
- MOOSA Ebrahim, 2005, *Ghazālī and the Poetics of Imagination*, The Univ. of North Carolina Press, Chapel Hill and London.
- ORMSBY Éric L., 1991, « The Taste of Truth: the Structure of Experience in al-Ghazālī's *al-Munqidh min al-dalāl* », dans Wael B. Hallaq and Donald P. Little, *Islamic Studies presented to Charles J. Adams*, Leiden, New York City, København, Brill, p. 133-152.

- PISANI Emmanuel, 2012, « Bulletin d'islamologie VI », *Revue thomiste*, 112, p. 347-374.
- , 2014a, « Hors de l'islam point de salut ? Juifs, chrétiens et hétérodoxes dans l'eschatologie d'al-Ġazālī », *MIDEO* 30, p. 139-184.
- , 2014b, « L'approche humaniste d'al-Ġazālī (m. 505/1111) », *Studia Islamica*, 109, p. 117-146.
- , 2014c, « Herméneutique biblique et christologie de l'Excellente Réfutation de la divinité du Christ du Pseudo al-Ġazālī », *Revue théologique de Louvain*, 45, p. 389-408.
- , 2014d, *Hétérodoxes et non-musulmans dans la pensée d'al-Ġazālī*, texte de doctorat G. Gobillot, M. Younès (dir.), Lyon III, Univ. catholique de Lyon, soutenance janvier 2014, *pro manuscripto*.
- ROMPRÉ David, 2000, *La sociologie : une question de vision*, Paris, Québec, L'Harmattan, Les Presses de l'Univ. Laval.
- WOHLMAN Avital, 2008, *Contrepoint entre le sens commun et la philosophie en Islam*, Ghazali et Averroès, trad. A. Laurent, Coll. Patrimoines Islam, Paris, Le Cerf.

Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 1111) : un précurseur musulman de la sociologie des religions

Al-Ġazālī (m. 1111), virtuose des sciences religieuses qui a fortement marqué la pensée musulmane au Moyen Âge, est l'auteur d'une œuvre immense. Sous l'angle de la méthodologie, il a développé une approche objectivante, une mise à distance soutenue par la connaissance des textes, l'enquête empirique, l'observation, faisant de lui un précurseur de la sociologie des religions. Tout ce qui, dans son approche, renvoie à l'utilisation des sens (la vue, l'ouïe, le goût), et donc à l'observation empirique, est ici relevé par une analyse minutieuse du lexique qu'il emploie lui-même pour évoquer sa méthode d'analyse des corpus doctrinaux. La stratégie déployée par al-Ġazālī lui permet de fonder normativement un principe de distinction et de tolérance entre les écoles doctrinales et de développer ainsi une théologie ouverte qui légitime un autre regard sur l'altérité religieuse.

Mots-clés : al-Ġazālī [Ghazālī], méthodologie, hétérodoxie, observation, épistémologie.

Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 1111); a Muslim Precursor of the Sociology of Religions

Al-Ġazālī (m. 1111), a virtuoso of Religious Sciences who strongly imprinted Muslim Thought in the Middle Ages, is the author of an immense work. Focusing on methodology, he developed an objectivizing approach: a distancing stance supported by textual knowledge, empirical inquiry and observation, which made him the precursor of the Sociology of Religion. Everything that, in his approach, refers to the use of senses (sight, hearing, taste), and therefore to empirical observation, is enhanced by a careful analysis of the lexicon he himself employs to evoke his method of analysis of the doctrinal corpuses. The strategy deployed by al-Ġazālī enabled him to found normatively a principle of distinction and tolerance between the doctrinal schools, and thus to develop an open theology which had for effect to legitimize another gaze on Religious otherness.

Key words: al-Ġazālī [Ghazālī], methodology, heterodoxy, observation, epistemology.

Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 1111): un precursor musulmán de la sociología de las religiones

Al-Ġazālī (m. 1111), virtuoso de las ciencias religiosas que ha marcado fuertemente el pensamiento musulmán en la Edad Media, es el autor de una obra inmensa. Desde el ángulo de la metodología, desarrolló un abordaje objetivador, una distanciación sostenida por el conocimiento de los textos, la investigación empírica, la observación, haciendo de él un precursor de la sociología de las religiones. Todo aquello que, desde su perspectiva, remite a la utilización de los sentidos (la vista, el oído, el gusto), y por lo tanto a la observación empírica, es aquí relevado por un análisis minucioso del léxico que emplea él mismo para evocar su método de análisis de los cuerpos doctrinales. La estrategia desarrollada por Al-Ġazālī le permite fundar normativamente un principio de distinción y de tolerancia entre las escuelas doctrinales y desarrolla así una teología abierta que legitima otra mirada sobre la alteridad religiosa.

Palabras clave: al-Ġazālī [Ghazālī], metodología, heterodoxia, observación, epistemología.