Ghazâlî, La raison et les miracles. Paris, Maisonneuve et Larose, 1987. 15,5 × 24 cm., 198 p.

Les commémorations officielles sont généralement d'assez lugubres cérémonies. Mais. à tout prendre, une Table ronde, à défaut de conquérir le Graal, peut offrir quelques satisfactions intellectuelles qu'on retire rarement d'un défilé militaire ou de l'inauguration d'un monument. Ġazālī étant mort en 505 h., le Conseil exécutif de l'UNESCO a décidé que le 900e anniversaire de sa mort (compté en années lunaires) serait célébré en 1405/1985 : d'où le colloque dont les actes sont ici publiés (en français, en anglais ou en arabe selon les cas) sous un titre qui tente de donner une cohérence à un ensemble assez disparate comme c'était prévisible.

Le volume s'ouvre sur une présentation de M. Sinaceur qui a l'intérêt d'évoquer — mais de manière trop elliptique pour satisfaire notre curiosité — les débats apparemment fort vifs qui ont suivi la plupart des communications. N'eût-il pas été préférable de placer après chaque texte un résumé des discussions qu'il avait suscitées? M. Arnaldez, dans une contribution qui constitue en somme l'introduction de l'ouvrage, donne ensuite, en quelques pages très claires, une vue cavalière de la vie et de l'œuvre de l'auteur du *Tahāfut al-falāsifa.* S. Pinès, lui, met parallèle les deux derniers chapitres du *K. al-Išārāt* (et en particulier le neuvième : *maqāmāt al-ʿārifīn*) et le deuxième livre de l'*Iḥyā'* (*K. ʿAǧā'ib al-qalb*) pour étudier les rapports entre Ibn Sīnā et Ġazālī et établir l'influence du premier sur le second. Les similitudes qu'il relève sont-elles convaincantes? L'hypothèse avancée par S. Pinès est ici plus esquissée que démontrée. Est-elle d'ailleurs démontrable? Comme l'a remarqué M. Arkoun, la pensée de Ġazālī se nourrit d'une *koinè* intellectuelle qui est le bien indivis des hommes cultivés de son époque et il est fort difficile d'assigner une source précise à telle ou telle de ses idées. Au surplus, Avicenne, dans le chapitre IX des *Išārāt,* organise des matériaux qu'il puise manifestement dans une tradition soufie à laquelle Ġazālī avait un accès direct.

C'est de Ġazālī juriste — et, juriste, il le fut jusqu'à ses derniers jours — que traite A.M. Turki. Cet aspect de son œuvre n'est pas celui qui retient le plus souvent l'attention des spécialistes. M. Turki fait voir que, si le terme d'*istiṣlāḥ* est en circulation bien avant l'auteur du *Mustaṣfā,* c'est celui-ci qui est «le premier à l'utiliser dans le sens technique d'une recherche méthodique et se voulant objective d'un jugement ... fondé sur la *maṣlaḥa*», l'intérêt général de la communauté.

Après le *fiqh,* le *kalām.* On passera rapidement sur la contribution de Hüseyin Atay, pour qui Ġazālī aurait eu une dramatique influence sur la *umma :* en écartant les musulmans de cette pratique de la rationalité que représentait le *kalām,* en les conduisant à privilégier le *taṣawwuf* — envisagé par M. Atay comme une évasion égoïste des responsabilités communautaires — Ġazālī aurait fortement contribué à la décadence de l'Islam ... et à la chute du califat abbasside. Plus sérieusement G. Makdisi, dont on sait avec quelle ironique sévérité il aime à pourfendre les idées reçues, conteste la thèse généralement admise de l'aš'arisme de Ġazālī, entre autres raisons parce que ce dernier réduit la théologie à un rôle purement défensif. D'un point de vue rigoureusement technique, et en s'en tenant à une définition très restrictive de l'aš'arisme, le révisionnisme sans nuance n'est pas sans fondement. Le jugement de Goldziher, aux yeux de qui Ġazālī n'était pas un aš'arite « franc », « pur-sang », « de stricte observance » nous paraît cependant plus pertinent.

BCAI 5 (1988) Collectif: Ghazâlī, La raison et les miracles. Colloque de l'Unesco pour le 900e anniversaire de la mort de Ġazālī., recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

J. Van Ess revient sur le problème de l'interprétation des éléments autobiographiques du *Munqiḏ*. Que cette « confession », comme beaucoup d'autres récits de « conversion », offre une version stylisée, à des fins didactiques ou homilétiques, du cheminement intellectuel et spirituel de son auteur ne fait depuis longtemps aucun doute. J. Van Ess — sans contester l'authenticité de la crise que relate le *Munqiḏ* et la sincérité fondamentale du narrateur — en analyse certains stéréotypes en se référant à d'autres cas analogues : Muḥāsibī, ʿUmar Ḫayyām, Nāṣir-i Ḫosrau, Sanā'ī. Il y lit aussi un plaidoyer *pro domo :* en acceptant en 449 h. de reprendre son enseignement, Ġazālī viole le serment qu'il avait fait à Hébron dix ans plus tôt et veut s'en justifier.

Sur « l'actualité » de Ġazālī, deux communications (qui ne voisinent pas dans ce volume) apportent des réponses bien décevantes. Celle de M. Badawi retient deux aspects : la « lutte contre le terrorisme politique » (chapitre sur lequel il rapproche les doctrines et les méthodes des *bāṭiniyya* du 5e siècle de l'hégire condamnés par Ġazālī des idéologies totalitaires d'aujourd'hui, assimilant par exemple l'Imām au Führer et ses auxiliaires aux « propagandistes du Comité central »), et « l'éthique politique et sociale » (laquelle, apparemment, consiste pour l'essentiel à suivre les recommandations du quatrième livre de l'*Iḥyā'* en refusant de fréquenter les puissants de ce monde). Ces réflexions ne convaincront personne de l'urgence de lire ou de relire Ġazālī. Quant à M. Hasan Hanafi, il veut montrer la nécessité de passer d'une « vivification des sciences de la foi » à une « vivification des sciences du monde » (*iḥyā' ʿulūm al-dunyā*) : s'appuyant sur des aperçus historiques pour le moins sommaires (l'« authenticité », la « piété », la « défense de l'intérêt général » étaient toutes du côté de ʿAlī b. Abī Ṭālib, les partisans de Muʿāwiya incarnant exclusivement, quant à eux, le « carriérisme et l'opportunisme »), il voit dans le soufisme le refuge provisoire des vaincus (« *Political defeat in history was transformed into a spiritual victory outside history* »). Mais il est temps à présent pour le *taṣawwuf* de rentrer dans l'histoire dont il s'était exilé et de contribuer à la lutte contre l'impérialisme et le sous-développement, en jouant un rôle décisif dans la « mobilisation des masses » et l'amélioration de la production. Pourquoi ne pas faire des *mystical orders* des « groupes sociaux ouverts qui participeraient au développement socio-politique ? » L'*Iḥyā'* n'est là, on le devine, qu'un prétexte au déploiement d'une rhétorique aussi creuse que datée. Reconnaissons un mérite à M. Hanafi : celui d'annoncer avec franchise au début de sa communication que son ton sera « un peu oratoire, un peu mondain ».

Sur les aspects philosophiques du corpus ġazālien, on retiendra l'étude de Kwame Gyekye qui analyse le concept d'action (*ḥaqīqa maʿnā l-fiʿl*) dans le chapitre III du *Tahāfut*, où Ġazālī « dénie implicitement la cohérence ou l'intelligibilité du concept d'action involontaire », ce qui conduit M. Gyekye à suggérer des analogies entre sa pensée et celle de philosophes contemporains comme Prichard, Ryle et Plamenatz. Souleymane Diagne, pour sa part, s'assigne pour tâche de comparer le doute cartésien dans les *Méditations métaphysiques* et celui qui, dans le *Munqiḏ*, apparaît comme le point de départ de l'itinéraire spirituel de l'auteur. M. Diagne lui-même exprime ... un doute sur l'intérêt de cette entreprise comparative (qui semble avoir provoqué des controverses animées lors du colloque de l'UNESCO) : en dépit de similitudes apparentes, les démarches sont bien différentes qui conduisent, dans un cas à valider les procédures de la raison comme instrument de recherche de la vérité, dans l'autre (qu'il s'agisse de

BCAI 5 (1988) Collectif: Ghazâlī, La raison et les miracles. Colloque de l'Unesco pour le 900e anniversaire de la mort de Ġazālī., recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

la mise en œuvre d'un procédé littéraire, de la transcription fidèle d'une crise intérieure ou d'un mélange des deux) à conclure à leur insuffisance.

L'influence d'Abū Ḥāmid, mais cette fois dans la culture juive, — où son œuvre joue un rôle important dans les débats suscités par Maïmonide — est examinée dans l'exposé d'Ahmed Chahlane, centré sur la traduction hébraïque, due à Abraham Ben Ḥasdā'ī de Barcelone (13e siècle), du *Mīzān al-ʿamal*. Un examen détaillé y est fait des suppressions ou transpositions — habituelles dans les versions ou les adaptations en hébreu de textes islamiques — qui la rendent acceptable aux lecteurs juifs de l'époque : substitution aux versets coraniques de citations bibliques, attribution à « Untel » des *logia* de Jésus, ou à ... Socrate de propos de ʿAlī, et à Rabbi ʿAqība de paroles de ʿUmar.

Si l'une des contributions ci-dessus mentionnées reprochait à Ġazālī d'avoir détourné la *umma* vers une mystique stérile, Vitali Naumkin, de l'Académie des Sciences d'U.R.S.S., tout en faisant une critique cursive et un peu trop générale de certains clichés — qu'à vrai dire la recherche orientaliste contemporaine a déjà remis en question — soupçonne que les *Maqāṣid* ne sont peut-être pas ce qu'ils prétendent être : une simple description préliminaire des doctrines dont le *Tahāfut* va ensuite prouver l'incohérence. Tout lecteur, selon lui, « a conscience que ce livre ne peut avoir été écrit par un adversaire inconciliable » des thèses de la *falsafa*. Sans aller jusqu'à faire de Ġazālī un cheval de Troie de la libre-pensée dans le camp des dévots, il conclut que « dans le grand débat médiéval entre les avocats de la raison et les apologistes de la soumission aveugle aux textes sacrés et aux autorités, [il] était sans le moindre doute du côté des rationalistes ». N'est-ce pas confondre un peu précipitamment rationalité et rationalisme ?

A cette question, la dernière section de l'ouvrage (« Rationalisme et mysticisme ») aurait dû — complétant la contribution liminaire très équilibrée mais trop brève de M. Arnaldez — apporter une réponse. Elle ne comprend malheureusement, à côté des extrapolations hasardeuses de M. Hanafi, déjà mentionnées, qu'une maigre communication de M. Pourjawadi sur un sujet en lui-même fort intéressant : celui des relations entre Abū Ḥāmid et son frère Aḥmad. Outre un rappel de quelques faits bien connus, on n'y trouve que quelques hypothèses non démontrées sur le rôle que le frère cadet aurait pu jouer dans la « conversion » de son aîné.

Ce volume se termine sur une « bibliographie » — due à M. Badawi — qu'il eût été préférable d'intituler plus modestement « orientation bibliographique » : la liste des « traductions » et des « études » y est fort incomplète (elle ignore même des travaux signalés par certains des participants, comme la traduction anglaise par S. Van Den Bergh du *Tahāfut* ou celle, en français, du *Miškāt* par R. Deladrière). L'absence d'index ne facilitera pas l'utilisation de ce recueil qui, en dépit de la présence de contributions très honorables, vise un peu haut mais tire un peu court.

Michel CHODKIEWICZ
(E.H.E.S.S., Paris)

BCAI 5 (1988) Collectif: Ghazâlī, La raison et les miracles. Colloque de l'Unesco pour le 900e anniversaire de la mort de Ġazālī., recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net

SHAHRASTANI, *Livre des religions et des sectes*, I, Traduction avec introduction et notes par Daniel Gimaret et Guy Monnot. Leuven, Peeters/UNESCO, 1986 (« Collection UNESCO d'œuvres représentatives, Série arabe ») avec avant-propos par M.A. Sinaceur. 16 × 24 cm., xxv + 727 p. (y compris bibliographie, tableaux, carte, index coranique et 37 p. d'index général).

Pour des générations de chercheurs jusqu'à ces dernières années, l'unique initiation à la célèbre doxographie de Šahrastānī avait été la traduction allemande de Theodor Haarbrücker, faite comme on sait sur la première édition européenne du texte arabe du *Kitāb al-milal wa l-niḥal* par William Cureton (Londres, 1842-46) et publiée pour la première fois à Halle en 1850-51 (réimpr. Hildesheim, 1969). Les *Religionspartheien und Philosophenschulen* du vieux Haarbrücker sont encore aujourd'hui la seule traduction intégrale des deux parties du *Livre* dans une langue européenne, mais voici que presque d'un seul coup, pas moins de quatre nouvelles traductions sont venues renverser le monopole du vénérable ancêtre, du moins pour ce qui est des chapitres relatifs à l'islam. Ce n'est pas en fait au-delà de ceux-ci que se sont avancées les deux traductions occidentales parues en 1984 l'une à Paris, l'autre à Londres, et dont on aura pu lire ici même le judicieux compte rendu de la plume de Daniel Gimaret [1]. Parue également en 1984 mais à Moscou (Acad. Nauk) sous le titre de *Kniga o religiiakh i sektakh* vol. 1, la traduction russe de Stanislav Mikhailovich Prozorov comprend en revanche, à en juger d'après le titre (le volume lui-même ne m'étant malheureusement pas accessible) la première partie du *Livre* en entier. Il en va de même, en tout cas, pour ce qui est de la *nouvelle* traduction française qui fait l'objet du présent compte rendu.

Présentée comme une « œuvre conjointe de trois chercheurs que réunissent, outre une amitié ancienne, des enseignements parallèles à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, et un intérêt commun pour l'histoire des idées et des doctrines en Islam », cette publication récente laisse en outre espérer que la deuxième partie du *Livre* lui fera suite bientôt, d'autant que la première, portant les signatures de Daniel Gimaret pour les « prolégomènes » de Šahrastānī et la section des « musulmans » (p. 103-585), de Guy Monnot pour la section des « fidèles d'autres religions scripturaires » (p. 587-674), satisfait vraiment aux plus hautes exigences. Admirablement précise partout et richement annotée, cette « œuvre conjointe » l'emporte de loin sur tous ses prédécesseurs occidentaux et la documentation, particulièrement riche dans les notes de la section des doctrines musulmanes, fait de celle-ci un véritable catalogue raisonné du savoir objectif dans ce domaine, d'un usage facile grâce à l'excellent index. Après une présentation générale de « Šahrastānī : sa vie, ses œuvres, son secret » par Monnot et une introduction au *Livre* où Gimaret explique la signification du titre, la structure formelle de l'ouvrage et l'histoire du texte, chacun des deux traducteurs traite en outre dans son introduction de l'ensemble des problèmes que pose la section le concernant. Qu'il s'agisse des difficultés inhérentes au texte arabe — l'édition suivie en principe, mais de manière critique, est celle de Muḥammad Fatḥ Allāh Badrān, Le Caire, 1366-75 / 1947-55 —, de l'identification des sources utilisées par

[1] Cf. *Bulletin Critique* n° 4 (1987), p. 53.

BCAI 5 (1988) Collectif: Ghazâlī, La raison et les miracles. Colloque de l'Unesco pour le 900e anniversaire de la mort de Ġazālī., recensé par M. Chodkiewicz
© IFAO 2025 BCAI en ligne http://www.ifao.egnet.net