

Ghazālī et Ibn Taymiyya

Traiter des idées d'Ibn Taymiyya (Taḳī al-Dīn Abū l-'Abbās Aḥmad ibn Taymiyya al-Ḥarrānī, mort en 728 h./1327) concernant Ghazālī, c'est aborder un sujet qui dépasse inévitablement leurs personnes, pour embrasser les divergences de vues entre ḥanbalites et ash'arites, entre adversaires et partisans du soufisme. Par ailleurs, s'il est vrai que Ghazālī s'est opposé aux philosophes comme à des hérétiques, il n'en a pas moins adopté la logique aristotélicienne et son vocabulaire, alors qu'Ibn Taymiyya en a toujours été un ennemi déclaré.

Il ne m'est pas possible d'examiner ici tous les aspects opposant Ibn Taymiyya à Ghazālī, aussi me suis-je limité à l'étude du livre d'Ibn Taymiyya intitulé *al-Radd 'alā l-manṭiqiyyīn* (*Réfutation des logiciens*), réservant à une autre occasion une étude exhaustive de toutes ses œuvres du point de vue qui nous intéresse ici.

Dans un essai sur Ibn Taymiyya, l'orientaliste français Henri Laoust discute les idées de ce dernier concernant Ghazālī¹, mais cela de manière trop concise pour satisfaire le lecteur un peu curieux. La raison en est peut-être à chercher dans les limites qui s'imposaient à l'auteur: nous l'avons dit, un examen complet de

1- Henri Laoust, *Nazariyyāt Shaykh al-Islām Ibn Taymiyya fī l-sīyāsa wa l-idjtimā'* (*Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Dīn Aḥmad B. Taimīya*), trad. Muḥammad 'Abdu l-'Aẓīm 'Alī, introd. et annotations par Muṣṭafā Ḥilmī, le Caire, 1977, pp.218-221.

cette question prend inévitablement des dimensions considérables et requiert en soi une étude séparée. Car on ne saurait, par ailleurs, nier la maîtrise de Laoust sur les idées d'Ibn Taymiyya.

Ghazālī est un personnage bien connu en Iran. Il est une des gloires de cette terre à laquelle il appartient. A son époque la plupart des Iraniens étaient sunnites. Le fait qu'il ait défendu l'islam face aux philosophes et aux ismaéliens, et jeté des fondements solides pour la science du *kalām*, le droit et la morale islamique, l'a élevé, aux yeux de la plupart des musulmans, à un rang dépassant même celui d'Ash'arī et de Māturīdī. Ces derniers, en effet, n'étaient spécialistes que du *kalām*, alors que Ghazālī tenait une place tout à fait éminente, non seulement dans le *kalām* et la philosophie, mais encore dans la jurisprudence, les sources du droit islamique (*uṣūl*), la morale et la mystique. Il suffit, pour s'en convaincre, de relever l'influence profonde exercée par son *Mishkāt al-anwār* sur Mollā Ṣadrā Shīrāzī. Nul doute que Ghazālī fasse partie de ceux dont le nombre, dans le monde de l'islam, se compte sur les doigts d'une main. Certes, il s'est trouvé des savants shī'ites pour l'attaquer sur certains points mineurs; mais est-il quelqu'un qui soit exempt d'erreur? Il s'agit en particulier d'une question historique, laquelle ne saurait constituer une raison suffisante pour mettre en doute la droiture de la pensée et des intentions de Ghazālī. Je veux parler de son opinion concernant Yazīd ibn Mu'āwiya. Pour qui réfléchit tant soit peu à l'histoire des origines de l'islam et du califat omayyade, il apparaît comme certain que l'accession de Yazīd ibn Mu'āwiya au califat ne s'est point réalisée conformément aux principes admis parmi les sunnites eux-mêmes. La plupart des personnalités en vue de l'islam, à l'époque, ont fait remarquer l'illégitimité du serment de fidélité obtenu par Mu'āwiya en faveur de Yazīd durant sa vie, de la manière rapportée par les livres d'histoire, ainsi que l'incompétence de Yazīd, vu ses failles morales, pour assumer le califat des musulmans. Ghazālī a considéré cette question historique d'un autre point de vue, provoquant ainsi la colère des ulémas shī'ites. Mais en ces matières, sans doute faut-il tenir compte de l'esprit et non seulement de la lettre d'une idée qui nous est contraire.

Ceci n'était qu'une parenthèse, et je n'ai nullement l'intention

d'aborder des questions de croyance. J'ai seulement voulu dire que malgré le manque d'intérêt, voire la haine que cette opinion particulière a suscitée à son égard de la part de certains Iraniens shī'ites, Ghazālī a continué à jouir en Iran d'une influence et d'une autorité telles que cette opposition n'a pu entraver son rayonnement. Ses œuvres n'ont cessé de jouir d'une estime considérable dans ce pays. Un des grands savants shī'ites, Mollā Moḥsen Feyz, a composé un abrégé de son *Iḥyā' al-'ulūm*, intitulé *al-Muḥadǧǧat al-bayzā' fī iḥyā' al-iḥyā'*. A notre époque, deux éminents savants iraniens, M. Djalāloddīn Homā'ī et M. 'Abdol-Ḥoseyn Zarrīn-Kūb ont chacun écrit un livre de valeur sur ce même sujet.

Ibn Taymiyya, quant à lui, demeure relativement peu connu en Iran. Au huitième siècle de l'hégire il avait atteint le faite de la gloire dans les autres pays musulmans. C'était l'époque où les Mongols avaient coupé l'Iran du reste du monde islamique: ils provoquaient ainsi pratiquement la rupture des relations culturelles entretenues par l'Iran avec les autres pays islamiques jusqu' à l'invasion mongole. C'est pourquoi, la personnalité d'Ibn Taymiyya, ses idées et son œuvre, aussi bien que son activité religieuse et politique sont restées peu connues en Iran. Le fait que le rite ḥanbalite, auquel appartenait Ibn Taymiyya, se soit peu répandu en Iran, a contribué à entretenir la méconnaissance des penseurs iraniens envers l'œuvre et les idées d'Ibn Taymiyya et de son disciple Ibn Ḳayyim al-Dǧawziyya (mort en 751 h./1350). L'attaque sévère et injustifiable d'Ibn Taymiyya contre le shī'isme, et en particulier son fameux livre intitulé *Minhāǧ al-sunnat al-nabawiyya fī naǧẓ kalām al-shī'at al-ḳadariyya*, écrit pour réfuter le *Minhāǧ al-karāma fī ma'rifat-al imāma* d'Allāma Hillī ont été une autre cause du manque de considération dont l'a entouré l'Iran shī'ite.

Quoiqu'il en soit, et abstraction faite de son hostilité opiniâtre envers le shī'isme, Ibn Taymiyya est sans conteste un des grands personnages du monde islamique. Sa défense obstinée de l'islam et sa résistance face à l'oppression ennemie et aux gouvernements de l'époque en ont fait une des figures les plus inébranlables de l'histoire de l'islam. Par-dessus tout, il faut mentionner ses activités politiques, par lesquelles il appela les musulmans à

combattre les armées mongoles. D'après ses biographes, il prit lui-même activement part à ces guerres, favorisant ainsi la victoire des musulmans dans la guerre de Shakhab, et la défaite de l'armée mongole de Ghāzān. Bien que ce dernier eût embrassé l'islam et se fût donné le nom de Maḥmūd, l'armée mongole n'en avait pas pour autant perdu sa mentalité sauvage et pillarde. C'est pourquoi Ibn Taymiyya encouragea les musulmans d'Égypte et de Syrie à la guerre contre Ghāzān et l'armée mongole, pour protéger les villes islamiques de Syrie et en particulier Damas du massacre et du pillage. La participation d'Ibn Taymiyya à ces guerres lui a donné la réputation d'un grand combattant de l'islam, même s'il faut considérer avec prudence les exagérations des historiens ḥanbalites à ce sujet. Cette participation n'en est pas moins sûre et certaine.

L'œuvre d'Ibn Taymiyya plonge le lecteur dans l'étonnement devant l'étendue de ses connaissances et sa maîtrise des sciences de l'époque. Sans doute n'a-t-il pas le talent, le goût, l'agilité de plume, l'inventivité et la créativité de Ghazālī, mais il a davantage souci d'indépendance d'esprit, se refusant à toute imitation, aussi sa puissance critique n'en est-elle que plus grande. Cela ne l'a cependant pas empêché de rester prisonnier d'une certaine rigidité fanatique dans ses croyances, ce qui l'a complètement rendu aveugle face à certaines réalités ou certaines vérités. Il connaissait mieux que Ghazālī les textes et les opinions des philosophes, comme en témoignent certaines parties de ses deux livres *al-Radd 'alā l-manṭiqiyyīn* et *Minhādī al-sunna*. Mais Ghazālī avait une connaissance plus profonde de la logique et de la philosophie. On a même parfois l'impression qu'Ibn Taymiyya n'a pas vraiment compris les textes d'Avicenne, de Fakhr-e Rāzī, de Suhrawardī, voire même de Ghazālī, ce qui l'a induit en de nombreuses erreurs et l'a porté à émettre des critiques inadéquates ou simplement fausses sur ces penseurs, même si parfois ces critiques révèlent un esprit alerte. Sa connaissance concernant les différents rites et les sectes islamiques, ainsi que les croyances et les pratiques religieuses des juifs et des chrétiens dépassait incontestablement celle de Ghazālī. Il en va de même de ses connaissances dans la science du *ḥadīth*. Par contre il n'a jamais pu égaler Ghazālī dans sa maîtrise du *fiqh*, des principes du droit

islamique (*uṣūl*) et des questions disputées (*khalāf*), pas plus que dans son art d'exposer les questions de droit. Dépourvu de l'esprit systématique et ordonné de Ghazālī, il était incapable d'exprimer ses idées avec le style supérieur et l'ordonnance logique de ce dernier: ses œuvres contiennent nombre de digressions et de considérations superflues, n'ayant rien à voir avec le sujet, ce qui en rend la lecture parfois fastidieuse.

Ghazālī, malgré toute son animosité envers les philosophes, les hérétiques et les incroyants, était porté à la vie intérieure. Avant sa crise spirituelle, il discutait, enseignait et controversait, mais en limitant son engagement social à cet enseignement et aux disputes avec les juristes et les ulémas. Après sa crise, il s'adonna à l'ascèse spirituelle et à la vigilance de l'âme, limitant d'autant ses fréquentations et ses relations sociales.

Ibn Taymiyya, lui, était tout extraverti, passionné des affaires sociales et politiques de son temps. Cette attitude s'enracinait dans sa conviction que la religion islamique était une religion politique. Il considérait comme nécessaire la participation des juristes et des ulémas aux affaires politiques et sociales. C'est cette même conviction qui lui fit prendre part aux guerres de son temps.

Pendant, ce n'est pas cela qui a éloigné Ibn Taymiyya de Ghazālī et l'a porté à critiquer ce dernier, mais bien l'inintérêt de Ghazālī pour toute école de droit autre que le rite *shāfi'ite*. Ghazālī s'est vivement opposé à Abū Ḥanīfa et a toujours refusé d'admettre tout autre imam ou fondateur de rite que *Shāfi'ī*. En *kalām* il était *ash'arite* et détractait les idées attribuées à l'Imam Aḥmad ibn Ḥanbal, en particulier celles concernant l'interprétation des versets coraniques déclarant que Dieu «s'est assis en majesté sur le Trône». C'est pourquoi les ḥanbalites s'en sont pris à lui: les opinions d'Ibn al-Djawzī à son sujet et au sujet de l'*Ihyā'al-'ulūm* sont suffisamment célèbres.

Dans son *al-Radd 'alā l-manṭiqiyyīn*, Ibn Taymiyya attaque violemment Aristote et ses disciples de Grèce ou du monde islamique, et notamment leur opinion selon laquelle les concepts non-évidents ne peuvent être obtenus que par définition. Il prétend que la définition n'est utile qu'à distinguer la chose définie des autres choses, et non pas à «former un concept de la

chose définie et à exprimer sa réalité». Or, seuls, dans le monde de l'islam, les disciples d'Aristote et leurs émules tiennent une telle position: les autres penseurs, les théologiens notamment, ont une opinion contraire. Ibn Taymiyya affirme encore qu'on se représente les êtres soit par les sens externes, soit par les sens internes et qu'en aucun de ces deux cas on n'a besoin de définition, et que les autres représentations ou concepts peuvent être obtenus par déduction ou par induction, à partir de l'observation. Ibn Taymiyya fait encore d'autres objections à l'encontre de la définition logique ou essentielle.

Il reproche ensuite à Ghazālī d'avoir été le premier à introduire cette question dans l'étude des principes de la religion, et dans le droit (*fikh*): il a fait précéder son livre *Mustasfā* d'une introduction consacrée à la logique, estimant qu'on ne pouvait se fier à la science de celui qui ignorait ces matières. Ghazālī écrivit encore sur la logique les livres *Maḥakk al-naẓar* et *Mi'yār al-'ilm*. Sa confiance en cette discipline n'a cessé de croître. Plus surprenant encore, il écrivit un livre intitulé *al-Ḳisṭās al-mustakīm*, qu'il présenta comme un enseignement remontant aux prophètes, alors qu'il l'avait repris d'Avicenne, lequel l'avait emprunté aux livres d'Aristote. Ceux qui, à la suite d'Abū Ḥamid Ghazālī ont traité des «définitions», l'ont fait en se mettant à l'école des logiciens grecs. Alors que les mu'tazilites, les ash'arites, les karrāmites, les shī'ites, les disciples des quatre imams fondateurs de rites et d'autres encore, considéraient les «définitions» comme utiles seulement à distinguer la réalité définie des autres réalités.²

Dans les questions dont on vient de parler, Ibn Taymiyya confond les concepts purement conventionnels et techniques des sciences, avec les concepts des choses réelles extérieures qui expriment leur essence. Concevoir l'essence des choses extérieures exige des représentations autres que sensibles. Chacun a la sensation de la faim, de la soif, de la joie ou de la colère, et il n'a nul besoin d'en donner une définition logique. D'ailleurs ces sensations étant évidentes il est inutile de les définir: ce serait s'enfermer dans un cercle vicieux. Mais définir leur essence, du

2- Ibn Taymiyya, *Kitāb al-Radd 'alā l-manṭiqiyyīn*, éd. Sharaf al-Dīn al-Kutubī, Bombay, 1368 h./1949, pp.14-15.

point de vue scientifique, et exprimer leur nature, n'a pas plus pour but de les faire connaître en elles-mêmes que de les distinguer des autres réalités, mais bien plutôt d'exprimer leurs causes matérielle, formelle, efficiente et finale.

De même, certaines sciences islamiques telles que le *kalām*, le droit, les principes du droit (*uṣūl*), la grammaire etc., n'ont pas besoin de recourir à la définition, du type de la «définition parfaite» avec détermination du genre prochain et de la différence constitutive. Leurs concepts, qui sont pour la plupart des notions spécifiquement juridiques ou conventionnelles, sont le produit de la raison humaine, c'est pourquoi il suffit d'en donner une définition nominale ou purement descriptive. Si Ghazālī a introduit ces termes logiques dans la science des principes du droit islamique (*uṣūl*), c'est par commodité pour l'enseignement. Si les notions conventionnelles ou techniques sont définies selon les règles logiques, et si l'on respecte les principes du raisonnement logique dans les sciences islamiques la tâche de l'étudiant n'en sera que plus aisée. A titre d'exemple, il suffit de comparer un livre de *kalām* ou d'*uṣūl* du quatrième ou du cinquième siècle de l'hégire, avec un livre du même type du sixième siècle, c'est-à-dire l'époque où, selon l'expression d'Ibn Taymiyya, le lexique de la logique grecque a été introduit dans ces sciences par Ghazālī: on constate que la clarté et l'ordre des livres à partir du sixième siècle sont très supérieurs à ce qu'ils étaient au quatrième. Je me réfère ici particulièrement aux livres d'Ash'arī, Bākillānī et de Ḳāzī 'Abd al-Djabbār Hamadānī, effroyablement dépourvus d'un quelconque ordre logique: les livres d'Ibn Taymiyya souffrent eux aussi du même défaut.

Ibn Taymiyya rapporte ensuite le mot de Ghazālī dans *Mi'yār al-'ilm* sur la difficulté de donner une définition. L'homme, selon Ghazālī, ne peut que rarement éviter l'erreur dans sa recherche d'une définition véritable des choses: notre auteur cite quatre difficultés majeures que l'intellect humain doit surmonter pour y parvenir. La première consiste à introduire le «genre prochain» dans la définition, alors qu'on peut se demander comment parvenir à connaître ce genre prochain. Que de fois l'on considère un genre comme «prochain», alors qu'il en existe un plus proche encore que l'on ignorait. Une autre erreur consiste à prendre

l'accidentel nécessaire pour l'essentiel: distinguer les deux est une des opérations les plus difficiles qui soit. Comment peut-on ne pas confondre l'accidentel nécessaire avec l'essentiel, et éviter d'introduire de l'accidentel comme «différence» dans la définition? D'autre part, on ne peut connaître toutes les différences qui doivent paraître dans la définition. Un dernier danger consiste à confondre une simple distinction à l'intérieur d'un genre avec une différence constitutive, et de prendre la première pour la seconde, dans les définitions. Aussi bien Ghazālī affirme-t-il que donner une véritable définition est chose ardue, et que les théologiens se sont en réalité contentés, dans leurs définitions, de «distinctions» (*tamyīz*): pour eux, la définition est simplement un terme ou un discours qui doit convenir à tout le défini et au seul défini.

Non seulement Ibn Taymiyya n'a rien dit de nouveau dans sa réfutation de Ghazālī, mais il n'a fait que redire sous une autre forme ce que celui-ci avait expliqué concernant les difficultés de donner une définition parfaite, en dénonçant le caractère illusoire de la véritable définition, la difficulté de distinguer les caractères essentiels des propriétés nécessaires et le genre prochain du genre éloigné, ou de déterminer la différence constitutive. Or tout ceci, qui n'est qu'une autre manière de dire la même chose que Ghazālī, il le présente comme une réfutation de ce dernier!

Ghazālī affirme expressément (et Ibn Taymiyya cite cette affirmation) que s'il explique la terminologie de la définition, et de manière plus générale de la logique, c'est dans le but de faire connaître aux lecteurs le langage des philosophes, car il est impossible de discuter avec eux sans emprunter leur propre langage: «Si nous ne comprenons pas la terminologie que nous leur empruntons, dit-il, toute discussion est impossible». Ghazālī n'aborde donc toutes ces questions que dans l'intention de les discuter et d'admettre provisoirement l'opinion de l'adversaire. Comment pourrait-on alors appliquer à Ghazālī toutes les critiques faites aux logiciens de l'*Isagogie* (en admettant que celles-ci soient pertinentes)?

D'après Ghazālī, si l'existence de quelque chose comme un djinn est problématique, sa définition ne pourra être que nominale, mais si son existence est attestée, la définition qu'on en

donnera sera essentielle; évidemment, encore une fois, conformément au langage des philosophes. Ibn Taymiyya, après s'en être pris à ces vues, aboutit à la même conclusion, déclarant: «L'objet défini, distingué de toute autre chose par le nom ou la définition, parfois subsiste hors de l'esprit, et parfois n'existe que dans l'esprit humain, précisément grâce à ce nom ou cette définition. L'homme, dans ce dernier cas, s'imagine que cet objet subsiste au dehors, mais tel n'est pas le cas». La seule différence séparant Ibn Taymiyya de Ghazālī³ consiste en ce que ce dernier prend le jugement de manière absolue alors que le premier considère le jugement en fonction de l'opinion de celui qui l'énonce.

L'insistance de Ghazālī concernant la difficulté, voire l'impossibilité de définir les choses, est reprise d'un texte d'Avicenne dans son introduction au *Kitāb al-ḥudūd*, où, après avoir énuméré toutes les difficultés d'une véritable définition, il exprime avec une modestie toute scientifique son impuissance à donner une définition des choses. Quel reproche peut-on faire à une attitude aussi raisonnable et scientifique, et quelles sont donc ces prétentions des philosophes qu'il faut à tout prix rejeter?

Dans sa réfutation de Ghazālī et de son *Mi'yār al-'ilm*, Ibn Taymiyya déclare que la définition, qu'elle soit composée ou simple, ne fait pas connaître la chose définie, car la définition est une pure prétention, une simple proposition énonciative, dépourvue de toute preuve. Mais il oublie que les savants, quand ils définissent les termes qu'ils emploient, passent un temps considérable à prouver que leurs définitions conviennent à tout le défini et à lui seul. Dans sa critique des définitions des autres, il attaque le fait que celles-ci ne répondent pas à ces conditions. Cela démontre, conclut-il, que personne ne croit à l'utilité essentielle de la définition pour la science, ni à sa vérité intrinsèque, et que personne ne croit que la définition ne soit préservée du risque de l'erreur. Ce qui est un sophisme d'Ibn Taymiyya pour avancer une opinion purement subjective au lieu de la vérité.

Ibn Taymiyya réfute ensuite de manière très développée la

3- *Ibid.*, p.30.

définition logique. Comme cela ne concerne pas la personne de Ghazālī, je n'en parle pas ici, sinon pour remarquer qu'il recourt la plupart du temps à des sophismes, ou fait preuve d'un manque d'intelligence des intentions des philosophes et des logiciens. Je me contente de citer ce mot d'Ibn Taymiyya: «Ils [les philosophes] affirment que la logique est le critère des sciences rationnelles: y recourir préserve la raison d'erreurs dans la pensée; de la même manière la prosodie est le critère de la poésie, la grammaire celui de la langue arabe, et la montre celui du temps». Après avoir déclaré ceci, il réfute cette proposition en disant: «Il n'en est pas ainsi, car l'homme acquiert les sciences rationnelles grâce à des instruments de pensée que Dieu a établis en l'homme de manière innée, et non pas grâce aux critères personnels de tel ou tel; aussi bien, en matières rationnelles, nul n'imité personne, contrairement à la langue arabe qui fait partie des habitudes d'un peuple, qu'on ne peut connaître que par voie d'audition et dont les règles ne peuvent être connues que par induction...»⁴

Jamais aucun philosophe n'a dit que la logique était un paradigme fabriqué par Aristote pour la raison. Mais, tout comme la grammaire résulte de l'étude des particularités d'une langue, et que la prosodie est le fruit d'une recherche détaillée sur les rythmes poétiques, les règles de la logique sont elles aussi induites à partir d'une réflexion sur la pensée et le raisonnement humain. Du fait que c'est Aristote qui a établi la logique que nous connaissons, il est considéré par les philosophes comme le fondateur de la Logique. Mais par ailleurs, qui donc prétend que personne, avant Aristote, ne pensait juste, ou que personne, parmi les peuples qui ne connaissent pas la logique d'Aristote, ne raisonne correctement?

Toujours dans cet ouvrage, Ibn Taymiyya aborde une question à laquelle il est bon de faire allusion. Il prétend qu'il est impossible de connaître les concepts abstraits par voie de définition: si l'intellect, en effet, connaît ces concepts, il n'est plus nécessaire de les définir; et s'il ne les connaît pas, comment le sujet pourrait-il rechercher une chose dont il n'a aucune

4- *Ibid.*, p.26.

connaissance? Il en conclut que les définitions ne sont que des descriptions nominales: ou bien les significations doivent exister dans l'intellect, les termes et les noms s'appliquant à elles, ou bien l'on doit voir expérimentalement quelque chose à l'extérieur de soi, de la neige, par exemple, et à la question: «Qu'est-ce que c'est?», répondre: «C'est de la neige».⁵

Ici encore Ibn Taymiyya a recours à un sophisme, en mêlant la signification scientifique avec le simple sens du mot ou de l'image sensible. Donner le sens du mot ou se représenter l'image sensible (comme, par exemple, le fait de voir de la neige pour celui qui n'en a jamais vue) ne peut satisfaire que les enfants ou les esprits simples. Si l'on se contente de la sensation de l'eau, qui est une des choses les plus communes de notre monde, on ne recherchera jamais sa signification scientifique, pas plus qu'on ne réussira à comprendre ses éléments et les relations qui en composent un complexe. La définition dont parlaient les logiciens n'est pas destinée aux enfants ou au commun du peuple, elle s'adresse aux esprits instruits, curieux de vérité, qui cherchent à connaître les essences, les genres, les différences spécifiques et leurs éléments constitutifs dans l'esprit et hors de l'esprit. Et c'est cela qu'Avicenne et Ghazālī estiment si difficile à l'homme.

Dans un autre passage d'*al-Radd 'alā l-mantiqiyīn* Ibn Taymiyya aborde encore une question traitée dans le *Mi'yār al-'ilm* de Ghazālī, qui, une fois de plus fait partie des sujets classiques des logiciens, et n'est nullement propre à Ghazālī. Il s'agit du sens à donner à la signification par contenance et à la signification consécutive. Puis il cite le *Mi'yār al-'ilm*: «Ce qui est donné dans les définitions, ce sont les significations par contenance, mais non pas la signification consécutive». Après avoir fait cette citation, il en fait la critique, disant qu'en ce cas, dans la définition de l'homme, par exemple, il faudrait se contenter de «raisonnable», car, selon la signification par contenance, «raisonnable» signifie «animal». Or nul n'a jamais considéré la différence comme suffisante dans la définition...⁶

5- *Ibid.*, p.61.

6- *Ibid.*, pp.75-76.

Encore une fois, ou bien Ibn Taymiyya n'a pas saisi de quoi il s'agissait, ou bien il a volontairement eu recours au sophisme. Car, à supposer que «raisonnable», par exemple, signifiât «animal» selon une signification par contenance, ce terme («raisonnable») ne signifierait pas autre chose qu'«animal raisonnable», puisque la signification par contenance s'attribue aux membres composant le terme en question. Par conséquent, dire «raisonnable» équivaldrait à dire «animal+raisonnable». Mais il faudrait alors passer à la considération du deuxième membre du terme, c'est-à-dire «raisonnable», lequel, selon l'objecteur, est à nouveau composé d'«animal+raisonnable». De là sorte, la réponse au problème est sans fin. En réalité, «raisonnable» signifie «animal» selon une signification consécutive, or une telle signification ne convient pas aux définitions.

Dans son livre, Ibn Taymiyya essaie de montrer que la définition, telle qu'elle est enseignée par les logiciens entraîne inévitablement un cercle vicieux et donc se détruit elle-même. Les logiciens, prétend-il, disent que l'objet défini ne peut être conçu sans qu'en soient donnés les caractères essentiels. Or un caractère essentiel d'une chose ne peut non plus être conçu sans que soit formé le concept de l'essence de la chose. Ce en quoi il y a cercle vicieux.⁷

Encore une fois, on a affaire à un sophisme confondant la personne qui fait connaître et celle qui veut connaître ou saisir la définition de la chose. La personne qui fait connaître et exprime la définition de l'essence d'une chose, doit connaître les notes essentielles de cette chose (c'est-à-dire le genre et la différence spécifique) et les introduire dans la définition. Alors que cette connaissance préalable des caractères essentiels comme tels n'est nullement requise pour celui qui cherche à connaître et à définir l'essence de la chose. Ce n'est qu'après s'être mis à l'école du maître, qu'il perçoit la nature essentielle de ces caractères. Il n'y a par conséquent aucun cercle vicieux.

Dans *al-Radd 'ala l-mantikiyyîn*, après d'innombrables digressions, qui sont la marque de ses livres, Ibn Taymiyya consacre un chapitre à Ghazālī et ses livres *al-Mustasfā*, *Mi'yār al-'ilm*,

7- *Ibid.*, p.77.

Mahakk̄ al naẓar et *al-Kiṣṭās al mustakīm*, qu'il critique du fait que Ghazālī y exprime une opinion favorable à la logique. Alors qu'au passage il fait l'éloge de son *Tahāfut al-falāsifa*⁸, il s'attaque violemment à ses livrès qu'il appelle «des livres qu'il ne faut pas mettre entre les mains des non initiés».

Il faudrait finalement pouvoir résoudre le problème de l'attribution de ces livres «qu'il ne faut pas mettre entre les mains des non initiés». Malheureusement, je n'en ai pas ici la possibilité. Je me contenterai d'observer que leur contenu ne concorde pas avec les idées exprimées par Ghazālī dans ses autres livres, en particulier dans *Tahāfut al-falāsifa*. Ce qui, toutefois, ne suffit pas pour leur refuser l'attribution à Ghazālī. Simplement, cela introduit un doute en celle-ci. Dans ce bref article, je ne m'arrêterai qu'à un point: la critique très vive d'Ibn Taymiyya contre Ghazālī en raison du contenu de ce dernier livre, en particulier là où Ghazālī considère le monde du *Mulk* comme étant celui des corps, autrement dit, le monde matériel, et le monde des cieux, le *Malakūt* et le *Djabarūt*, comme étant le monde de l'âme et de l'intellect. Ibn Taymiyya répond que ce que le Prophète de Dieu disait à propos du *Djabarūt* et du *Malakūt* quand il se prosternait et s'inclinait dans la prière rituelle n'a rien à voir avec ce que les philosophes ou les gnostiques ésotériques ont prétendu. Pour le Prophète et pour les musulmans, «le monde de l'âme et le monde de l'intellect» n'existent pas.

Ici, je donne raison à Ibn Taymiyya, non pour nier ou attester l'existence du monde de l'âme et de l'intellect – question qui n'a pas sa place ici, et ne concerne pas non plus les croyances religieuses – mais pour reconnaître qu'on ne saurait affirmer que ce que visait le Prophète dans ses prosternations et ses inclinations par les mots: «gloire au maître du *Djabarūt* et du *Malakūt*», fût le monde de l'âme et de l'intellect de Plotin ou des autres philosophes. Prendre à témoin les mystiques ou les philosophes-théologiens islamiques pour défendre ses propres idées, et s'appuyer sur leurs paroles constitue une manière de les approuver: ce n'est pas un raisonnement ou une preuve. On ne saurait en effet prétendre que le Prophète de l'islam, en parlant du *Djabarūt*

8- *Ibid.*, p.194.

et du *Malakūt*, visait le monde de l'âme et de l'intellect, ou le monde des intellects et des esprits. Ibn Taymiyya ajoute encore, dans le même livre: «Abū Ḥāmid (Ghazālī) dit qu'il faut distinguer entre le monde de la Création et le monde de l'Ordre, le monde matériel appartenant au monde de la Création, les âmes et les intelligences faisant partie du monde de l'Ordre. Mais cette conception n'est pas celle de la religion islamique, car tout ce qui n'est pas Dieu est créé et le Dieu Très-Haut est Créateur de toute chose». ⁹

En parlant du «monde de la Création et de l'Ordre», Ghazālī et certains autres théologiens musulmans font allusion au verset coranique: «La Création et l'Ordre ne lui appartiennent-ils pas?» ¹⁰ Ceux qui admettent l'existence d'un monde immatériel d'entités abstraites, purement idéales, au-delà du monde matériel, ont voulu en trouver une preuve dans le Coran, et en particulier dans ce verset: de l'opposition «Création-Ordre» (*khalk-amr*) ils concluent que la «Création» signifie le monde corporel, et l'«Ordre», le monde spirituel, immatériel. Ils ont encore interprété le verset: «Dis: L'Esprit procède du commandement de mon Seigneur» ¹¹, comme prouvant que le monde des esprits est le monde du commandement (*amr*).

Ibn Taymiyya considère le monde entier comme matériel et corporel et n'admet rien en dehors de la matière et de la corporéité, quoiqu'il évite d'attribuer la matérialité et la corporéité à Dieu. «Je refuse, dit-il, d'admettre un corps qui soit une substance composée de matière prime et de forme, ou une chose composée de substances simples ou de particules indécomposables. Je ne saurais admettre que Dieu soit un corps, en ce sens. Mais si «corps» signifie une chose subsistante en soi, je ne refuse pas de l'attribuer à Dieu, même si j'évite de le faire». Ibn Taymiyya expose cela à plusieurs endroits du *Minhādī al-sunnat al-nabawiyya*. Partant de ce point de vue, Ibn Taymiyya affirme sans ambages que les anges sont matériels, et que Dieu les a créés de matière (c'est-à-dire de lumière), tout comme il a aussi créé

9- *Ibid.*, p.97.

10- Coran VII, 54.

11- Coran XVII, 87.

Iblīs, qui fait également partie des anges, de matière (c'est-à-dire de feu).

Quoiqu'il en soit, Ibn Taymiyya, dans sa réfutation de Ghazālī, ne donne aucune explication au sujet du verset coranique cité plus haut, et de l'opposition «Création-Ordre». Il s'abstient de dire ce qu'y signifie le mot «Ordre» et quelle est sa relation avec la «Création».

Il suffit de réfléchir un instant sur le verset coranique en question pour comprendre que «la Création» et «l'Ordre» ne sauraient être le monde matériel et le monde des intellects et des esprits de Plotin, pas plus qu'il ne justifie l'opinion d'Ibn Taymiyya selon laquelle le monde entier serait matériel: il ne veut signifier que le fait que le monde entier à l'exception de Dieu, est créé. Le verset dit explicitement: «le soleil, la lune et les étoiles sont soumis à son Ordre». Par conséquent, tous les êtres et toutes les créatures sont soumis à l'ordre divin, et celui-ci n'est autre que les règles et les lois qui gouvernent ce monde. Rien n'existe en dehors de cela. Le sens du verset suivant: «La Création et l'Ordre ne lui appartiennent-ils pas?»¹² est qu'aussi bien la création du monde que les lois qui le gouvernent appartiennent à Dieu. C'est ce qu'on peut conclure directement du verset lui-même à condition de ne pas lui imposer des idées toutes faites, des convictions religieuses ou philosophiques personnelles. Quant au verset: «Dis: L'Esprit procède du commandement de mon Seigneur», il ne signifie nullement qu'un monde d'esprits et d'intellects existe en dehors du monde de la Création. Le fait que «le commandement» (ou «l'ordre») est suivi de «mon Seigneur», donne un tout autre sens au verset.

Comme il le déclare lui-même dans l'introduction, Ibn Taymiyya a écrit *al-Radd 'alā l-mantikiyyīn* par tranches, en s'y prenant à plusieurs fois, et sans enthousiasme. Il aurait préféré réfuter les philosophes sur le terrain de la théologie: «Ce n'était pas mon intention [de les réfuter dans tous les domaines], dit-il. car je voulais seulement les réfuter en théologie».¹³ C'est pourquoi son livre est dépourvu de tout ordre logique. Dans la partie

12- Coran VII, 54.

13- *Al-Radd...*, p.4.

consacrée au syllogisme et à la démonstration il introduit de longs développements pour les réfuter et pour récuser leurs éléments soi-disant démontrables. Certains de ces développements sont empruntés à d'autres auteurs, telle la fameuse critique du syllogisme objectant que la mineure est incluse dans la majeure, et que si la majeure est connue il n'est plus besoin de mettre en ordre les prémisses, majeure et mineure. Comme ces questions ne touchent pas directement à Ghazālī, il n'est pas nécessaire de s'y arrêter ici. Plus importante est la critique faite dans son livre contre la prétention de Ghazālī comme quoi la purification du cœur et de l'âme fournirait la science des mystères, sans qu'il soit besoin de recourir à la médiation des prophètes.¹⁴ Ibn Taymiyya cite les *Mishkāt al-anwār* et *Kīmīyā' al-sa'āda* (bien sûr à partir de leurs versions arabes) qui affirment que «l'ascète entend parfois la parole de Dieu, tout comme Moïse fils d' 'Omran entendit la parole de Dieu». Selon lui, la plupart des docteurs de l'islam qui connaissent bien le Coran et la *sunna*, que ce soient des shāfi'ites, des malekites, des hanbalites, des soufis fidèles au prophète, ou des traditionnistes; refusent de telles affirmations.

Puis il s'en prend à certains théologiens qui ont attaqué Ghazālī et ont surtout nié ce que Ghazālī avait dit de vrai. «La vérité, dit-il, est que la piété et la purification du cœur font partie des moyens importants pour parvenir à la science; cependant, dans la science et l'action, il faut s'appuyer sur le Livre et la Tradition.»

Le point qu'Ibn Taymiyya attribue au *Mishkāt al-anwār* de Ghazālī, à la p.81 de l'édition d'Abū l-'Alā' 'Afīfī, n'y paraît pas tel qu'on puisse immédiatement en tirer le sens exposé ci-dessus. «Parmi les saints, écrit Ghazālī, il en est de si proches de la lumière qu'ils sont près de n'avoir point besoin de prophètes». Cette phrase est une sorte de commentaire du verset coranique: «... dont l'huile est près d'éclairer sans que le feu ne la touche».¹⁵ Tout comme le Coran décrit la pureté de cette huile d'olive de telle manière qu'elle est «près d'éclairer sans que le feu ne la touche», Ghazālī déclare que certains saints brillent à ce point qu'ils sont «près de n'avoir point besoin de prophètes». Ce qui

14- *Ibid.*, p.510.

15- Coran XXIV, 35.

n'est qu'une exagération dans la comparaison et ne veut nullement prétendre qu'il en est réellement ainsi, pas plus que la pureté extraordinaire de l'huile d'olive, sans la proximité du feu, ne saurait éclairer. Il n'est rien, dans la proposition de Ghazālī dans son *Mishkāt al-anwār*, que les docteurs de l'islam rejetassent, car il y a une différence considérable entre «être proche de la lumière» et «illuminer» soi-même.

Les attaques d'Ibn Taymiyya contre Ghazālī, dans ses autres livres, sont à peu près du même genre. Le lecteur, alors même qu'il admire sa vive intelligence, sa précision, ses fines analyses de détail, reste étonné de son fanatisme violent et de la rigidité obstinée de ses idées. J'ai écrit une autre étude concernant certaines de ses accusations fausses, tout à fait surprenantes, que l'on trouve dans l'introduction du *Minhādī al-sunna*, contre les shī'ites. J'espère qu'elle sera publiée prochainement. Je ne saurais cependant cacher mon admiration profonde devant le courage et le zèle dont il a fait preuve pour défendre ses idées et pour faire face aux souffrances de la prison et de l'exil qu'il a endurées pour elles. En raison de la profusion de ses écrits, de la variété de son œuvre et de sa puissance de critique extraordinaire, je le considère comme l'un des grands hommes du monde de l'islam.

(Traduction, par M.C., de l'article publié en persan dans *Ma'ārif*, 1ère année n°3, 1363/1984, pp.67-79.)

CARTE N°1. L'habitat pastoral au Gilān

