

Mohammed LACHKAR¹

Le Problème de l'interprétation chez Al-Ghazâlî (1058-1111)

The Problem of Interpretation at Al-Ghazâlî (1058-1111)

Abstract: Our intervention will deal with the problem of interpretation in the thought of Alghazali. Starting from the chronology of his works, we will try to describe the contours and the nuances of his concept of interpretation, but, at the same time, to emphasize the context and the framework of this concept both theoretically and practically. First of all, we mention that it is not possible, concerning the issue of interpretation, to set a clear distinction in the works of Alghazali, between the purely theoretical writings and others with a purely practical character. However, if the ideas of Alghazali are often the home of alternation between the contextual approach focusing more on the practical illustration and the abstract approach regarding the theoretical foundation, it is true that these ideas are, as a whole, governed by unifying and constant principles. For this reason, we prefer not to analyze the conception of Alghazali in the paradigm of the couple theoretical/practical, but to approach him moreover starting from the fundamental principles that create a sort of general framework for the deployment and usage of the interpretation process. There are three such principles. The first concerns the unchangeable aspect of interpretation; the second, the hierarchical aspect; and the third, the undefined aspect.

Keywords: Interpretation, Middle Ages, Sacred text, Al-Ghazâlî

INTRODUCTION

L'herméneutique constitue un tournant décisif dans le cours de ces derniers siècles de l'histoire générale de la pensée humaine, et de la pensée philosophique en particulier. Elle porte sur l'étude des problèmes que soulève l'acte de compréhension dans toute sa généralité. Dès l'apparition du terme latin «Hermeneutica» au 17^e siècle, elle a été érigée au rang d'un art ou d'une science de l'interprétation qui vise à l'établissement de règles méthodologiques à même de chasser l'arbitraire dans toute activité de compréhension.²

¹ Professeur des universités, Université Molay Ismail-Méknès, Morocco, med_lachkar@yahoo.fr

² Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Puf, 1993, préface, pp. XIII et XVI.

Le problème de l'interprétation n'a cependant pas été complètement étranger aux préoccupations du Moyen Âge. Au contraire, cette période-là « a offert un espace propice au travail de réflexion sur la question du sens et de la signification relativement aux Écritures saintes ou aux écrits des Anciens. Ainsi, nous pourrions parler d'herméneutique, en un sens général, à chaque fois qu'il est question de règles méthodologiques pour l'interprétation d'un texte, quel qu'il soit.³ Il y a donc une préhistoire de l'herméneutique qui trouve ses origines, au sein de la tradition occidentale, dans l' ancestrale volonté d'établir des règles pour l'interprétation des textes afin d'en obtenir une compréhension adéquate, profonde et globale.⁴

On peut parler, donc, d'une «préhistoire de l'herméneutique», pour désigner non pas les théories générales de la compréhension élaborées par les philosophes modernes, mais plutôt pour évoquer l'ensemble des efforts théoriques déployés par les Anciens dans le cadre précis de l'interprétation et de l'exégèse des textes sacrés. On considèrera par ailleurs que cette préhistoire de l'herméneutique a constitué le lieu d'une réflexion intense qui n'a pas cessé de nourrir, implicitement ou explicitement, les tentatives modernes d'une fondation philosophique de l'herméneutique.

Les les points de vue d'Al-Ghazâlî semblent appartenir à un niveau qui demeure bien en deçà de l'horizon de l'herméneutique moderne. Nous pensons en effet que l'ensemble de ses efforts en cette matière tournaient autour d'une seule et unique problématique, à savoir «la parole divine par rapport à la compréhension humaine».⁵ Une telle problématique exige bien évidemment de réglementer la pratique interprétative. Or, la fondation philosophique de l'herméneutique moderne, que la littérature attribue souvent aux soins de Schleiermacher, s'était opérée en dépassant le souci traditionnel des règles de compréhension de la parole proprement divine, pour entreprendre l'analyse du processus de compréhension lui-même, c'est à dire indépendamment de l'objet que nous cherchons à comprendre.⁶ Néanmoins, s'il n'est pas légitime d'inscrire les tentatives d'Al-Ghazâlî

³ Ibid., p. XIV et 4.

⁴ Peter Szondi, *Introduction à l'herméneutique littéraire de Chladénius à Schleiermacher*, Paris, Cerf, 1989, p. 8.

⁵ Al-Ghazâlî Abu Hamid:

- *Jawahir Al-Qur'an wa Duraruhu* (Les joyaux du Coran et ses perles), Tahkik Lajnat Ihya'e Aturath Al-Arabi, Dar Al-Afak Al-Jadida/Dar Al-jil, Beyruth, E. 6, 1988, pp. 9-18.

- *Ihya' Ullum Addin* (Revivification des sciences de la religion), Dar Al-Kutubi, T. 1, p. 263.

- *Arrisala Alladuniya* (Le message inspirante), in: Majmuat Rasa'il Al-Imam Al-Ghazâlî, Dar Al-qutub Al-Ilmiya, Beyruth, p. 63.

- *Faysal Attafrika Bayna Al-Islam wa Zandaqa* (Le discernement entre l'islam et les hérétiques), in: Majmuat Rasa'il Al-Imam Al-Ghazâlî, Dar Al-qutub Al-Ilmiya, Beyruth, p. 242.

⁶ Peter Szondi, *oeuvre citée*, p. 9.

dans le nouvel contexte de l'herméneutique philosophique moderne, il nous semble fort légitime d'interroger la tradition théorique islamique, en la personne d'Abou Hamid, sur ce que serait sa contribution dans le contexte des efforts antérieurs. Nous partirons ainsi des questions suivantes: en quel sens peut-on considérer la pensée d'Al-Ghazâlî comme étant l'une des sources qui ont alimenté l'herméneutique moderne? et quels sont, selon lui, les principes qui encadrent le travail de l'interprète et président à la pratique interprétative dans son ensemble?

Soulignons, pour commencer, qu'il n'est pas envisageable, relativement à la question de l'interprétation, d'établir une distinction nette, au sein du corpus d'Al-Ghazâlî, entre des écrits à caractère purement théorique et d'autres à caractère purement pratique. En effet, seulement deux de ses écrits échappent à cette règle, à savoir l'essai intitulé Qanun Atta'wil (Le code de l'interprétation) qu'il réserve entièrement aux problèmes théoriques de l'activité interprétative et à la résolution de ces problèmes, et l'essai intitulé Mishqat Al-Anwar (La niche des lumières) qu'il consacre complètement à l'interprétation du verset coranique dit «verset de la lumière», en vue de donner un exemple pratique de ce que serait une interprétation valide.

Excepté dans ces deux écrits, les considérations sur la question de l'interprétation occupent des occurrences très dispersées dans le corpus Ghazâlien, et prennent des formes où les aspects théorique et pratique se mêlent et s'enchevêtrent inextricablement. Cependant, si les propos d'Al-Ghazâlî sont souvent le lieu d'une alternation entre le traitement contextuel visant davantage l'illustration pratique et le traitement abstrait visant plutôt la fondation théorique, il n'en demeure pas moins que ces propos sont, dans leur ensemble, gouvernés par des principes unificateurs et constants. Et c'est pour cette raison que nous préférons de ne pas envisager la conception d'Abou Hamid à l'aune du couple théorique/pratique, mais de l'aborder plutôt à partir des principes fondamentaux qui instituent, selon elle, une sorte de cadre général pour le déploiement et le déroulement du processus interprétatif.

Ces principes sont au nombre de trois: le premier pose l'aspect incontournable de l'interprétation; le deuxième, son aspect hiérarchique; et le troisième, son aspect indéfini.

1. L'INÉLUCTABILITÉ DU RECOURS À L'INTERPRÉTATION:

Dans plusieurs occurrences dans son immense corpus, Al-Ghazâlî soutient que le recours à l'interprétation est non seulement possible mais également nécessaire et inévitable. Dans son livre *Ihya'e ulum Addin* (*La revivification des sciences de la religion*), par exemple, il défend l'idée de

procéder à l'exégèse du Coran sur la base non pas du Annaql (l'imitation), mais sur la base du Arra'ey (l'opinion). Pour lui, la parole divine est détentrice d'un trésor de significations profondes que seuls les initiés peuvent éventuellement dégager. Il considère ainsi que le fait de rester au niveau littéral, en matière d'exégèse coranique, témoigne non pas de l'observation d'une règle exigée par la religion, mais reflète plutôt l'incapacité de l'exégète à faire appel à sa raison propre.⁷

Nombreux sont les passages qui expriment la conviction, qui était celle d'Al-Ghazâlî, que le sens apparent, rapporté par la tradition, n'épuise pas la totalité des significations intelligibles du texte coranique. Aussi, a-t-il été amené, après avoir examiné la prétendue interdiction du recours à la raison que contiendrait le «hadit» du prophète⁸, à soutenir la légitimité, voir même l'obligation, pour chacun, de faire usage de sa propre raison et de ne pas se contenter de l'imitation.⁹

L'inéluçabilité de l'interprétation est autrement soulignée et confirmée dans d'autres textes d'Abou Hamid. Dans son ouvrage intitulé *Faysal Attafrika Bayna Al-Islam wa Zandaqa* (*Le discernement entre l'Islam et les hérétiques*), par exemple, il affirme que même les partisans des doctrines interdisant l'interprétation ne peuvent échapper à la nécessité d'y faire recours. L'argument cette fois n'est pas théorique mais historique. Nul en effet n'ignore les interminables conflits d'interprétation qui ont opposé les unes aux autres des différentes fractions théologiques islamiques. Force donc est de constater que, dans ces conflits, les opposants les plus farouches de l'interprétation s'étaient trouvés, eux-mêmes, dans l'obligation de recourir à l'interprétation pour lever telle ou telle des formes de contradiction auxquelles le sens littéral des textes sacrés donnaient souvent naissance.¹⁰

2. L'HIÉRARCHIE DES INTERPRÉTATIONS

Le deuxième principe qui participe de l'encadrement du processus interprétatif concerne la «hiérarchie des interprétations». Cette hiérarchie, développée et exposée dans l'ouvrage intitulé le *Faysal* (*Le discernement entre l'Islam et les hérétiques*), pose les niveaux à travers lesquels se déploie la pratique interprétative, et correspond, en somme, aux cinq modes d'existence: l'existence autonome, l'existence apparente, l'existence

⁷ Al-Ghazâlî Abu Hamid, *Ihya' Ulum Addin* (Revivification des sciences de la religion), *op. cit.*, T. 1, p. 260.

⁸ *Ibid.*, T. 1, p. 261.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ Al-Ghazâlî Abu Hamid, *Faysal Attafrika Bayna Al-Islam wa Zandaqa* (*Le discernement entre l'Islam et les hérétiques*), *op. cit.*, pp. 83-84.

imaginaire, l'existence intelligible et l'existence découlant d'une ressemblance au niveau de certaines propriétés.

Le premier type désigne une existence qu'il faut prendre en un sens direct, et correspond à des entités détentrices d'une réalité immuable, tel que le trône divin et les sept cieux.¹¹

L'existence sensible désigne les représentations qui n'ont pas de réalité en dehors de la vision. La vérité de ce deuxième type du réel n'est donc pas autonome et indépendante, mais plutôt un simple produit de la faculté sensible. Ainsi, le hadit du prophète, qui décrit le jour du Jugement dernier où la mort sera égorgée dans un endroit entre le paradis et l'enfer, est à interpréter en un sens qui préserve l'impossibilité de transformer ce qui n'est qu'un accident (la mort) en un corps matériel (mouton). L'information contenue dans ce hadit ne concerne donc pas la réalité extérieure, mais évoque simplement une réalité représentée par et dans les sens.¹²

Quant à l'existence imaginaire, elle désigne les images des réalités que l'imagination peut reconstruire sans passer par la perception sensible. Elle est la représentation ou l'évocation cérébrale du monde sensible, et correspond donc à la capacité que nous avons à recréer, dans nos cerveaux, les images des objets sensibles (éléphant, cheval, etc.) alors même que nos yeux sont fermés.¹³

L'existence intelligible correspond aux entités qui n'ont ni une réalité autonome et indépendante, ni une réalité saisissable par les sens ou par l'imagination, mais seulement une réalité purement symbolique. Il désigne l'esprit, le sens ou la vérité symbolique de certaines choses, comme le sens de la «main» dans l'expression «mainmise». Un exemple des paroles du prophète qui font état de ce type du réel est le hadit qui affirme que le dernier sortant de l'enfer possédera au paradis dix fois l'équivalent de ce que nous possédons dans ce monde.¹⁴

Le dernier mode d'existence concerne le cas où la chose n'a d'existence ni en tant qu'image ni en tant que vérité, et ne subsiste ni à l'extérieur, ni dans les sens, ni dans l'imagination, ni enfin dans la raison. Il repose donc uniquement sur la ressemblance de deux choses quant à l'une ou l'autre de leurs qualités ou propriétés. Un exemple qui illustre ce dernier cas de figure est l'expression: «colère divine». Selon Abu Hamid, non seulement la colère ne fait pas véritablement partie de l'être de Dieu, mais il est également inconcevable de la lui attribuer ni sur le mode de la perception sensible, ni sur celui de l'imagination, ni même sur le mode de

¹¹ Ibid, p. 81.

¹² Ibid, pp. 79-81.

¹³ Ibid, pp. 80-81.

¹⁴ Ibid, pp. 80-82.

l'intelligibilité. Il en ressort que ladite expression est à interpréter comme signifiant une autre attribution de Dieu qui donne naissance à un effet semblable à celui qui émane habituellement de la colère, comme par exemple la volonté de punir. Or, la volonté ne participe pas de la nature même de la colère, mais correspond seulement à l'une de ses qualités, à savoir qu'elle engendre tel ou tel effet commun.¹⁵

Cette disposition de l'existence en plusieurs modes n'est certainement pas une découverte entièrement nouvelle d'Al-Ghazâlî. Nous savons en effet que la division tripartite de l'existence (sensible, imaginaire, intelligible) était courante chez les Anciens.¹⁶ Plus encore, il n'est pas tout à fait faux de voir dans cette hiérarchisation de l'existence une reprise des aspects psychologiques développés par Avicenne dans son encyclopédie *Ashifa'e* (*La guérison / Le livre de la guérison*).¹⁷ Mais quoi qu'il en soit, non seulement la conception d'Al-Ghazâlî comporte indéniablement des apports novateurs au niveau de la terminologie (relativement au premier mode d'existence) et du contenu (concernant le dernier mode d'existence), mais il est également à noter que son adoption d'une conception hiérarchique du réel implique nécessairement une reconnaissance de la légitimité du désaccord en matière de compréhension du Coran et des hadits, et une confirmation des possibilités d'interprétation mises en avant par les diverses écoles de la tradition islamique au cours de son évolution.¹⁸

3. L'ASPECT INDÉFINI DE L'INTERPRÉTATION

Les principes qui encadrent le processus de l'interprétation ne se limitent pas, dans l'esprit d'Abou Hamid, aux deux précédents. Une autre de ses idées représente, à notre sens, un troisième principe qui assume, lui aussi, une fonction semblable à celles des principes susmentionnés. Il s'agit de l'idée que les créatures humaines ont certes en commun de saisir le sens clair et apparent, mais n'ont cependant pas, toutes, les mêmes capacités, les mêmes compétences ou les mêmes aptitudes. Chacun des humains a un seuil d'intellection qu'il ne peut dépasser. Plus est, l'idéal d'une connaissance complète et parfaite n'est pour Al-Ghazâlî qu'une prétention exorbitante au regard de la science infinie de Dieu.¹⁹

¹⁵ Ibid, pp. 80-83.

¹⁶ Dinari Gholam Ibrahim, *Al-matteq wa Al-Maarifa inda Al-Ghazali* (*La logique et la connaissance chez Al-Ghazali*), traduit en arabe par Abde Arrahman Al-Alawi, Dar Al-Hadi, Beyruth, E. 1, 2004, p. 33.

¹⁷ Martin Whittingham, *Al-ghazali and the Qur'an one book, many meanings*, Culture and civilization in the Middle East, Routledge, 2007, p. 27.

¹⁸ Al-Janabi Maytam, *Al-Ghazali*, Dar Almada, Dimashq, E. 1, 1998, T. 2, p. 70.

¹⁹ Al-Ghazâlî Abu Hamid, *Ihya' Ulum Addin* (*Revivification des sciences de la religion*), *op. cit.*, T. 1, p. 263.

Le Coran constitue, dans l'esprit d' Al-Ghazâlî, une œuvre divine qui renferme la totalité du savoir religieux et rationnel. Et au vu de cette qualité exceptionnelle, nul ne peut légitimement prétendre en épuiser les significations. Les exégètes n'en présentent en fait qu'une interprétation dont la validité demeure entièrement fonction de leurs capacités humaines qui, de part leur nature même, sont des capacités foncièrement limitées et réduites. Cette impossibilité principielle d'une compréhension totale et parfaite avait, par ailleurs, conduit Al-Ghazâlî à ne pas cautionner l'admiration vouée par les foules aux œuvres exégétiques du Coran qui s'étaient imposées, en son temps, comme étant les seules explications correctes. Ceci veut dire que la tradition porteuse des significations apparentes est loin d'être exemplaire, et ne représente pas la norme de perfection en matière d'interprétation et d'exégèse. Bref, en défendant la possibilité et la légitimité, pour chacun des exégètes, de recommencer sur nouveaux frais l'interprétation du texte sacré, Al-Ghazâlî défendait en fait l'indéfini des interprétations de l'acte divin dont le Coran n'est en définitive qu'une manifestation.²⁰

Aux considérations précédentes, s'ajoutent les réflexions élaborées dans l'ouvrage intitulé *Qanun Atta'wil (Le code de l'interprétation)*. Dans cet ouvrage, qui est l'un des rares écrits consacrés entièrement à la question de l'interprétation à partir d'une perspective purement théorique, Al-Ghazâlî formule nombre de conseils à même de guider l'interprète dans son travail exégétique. L'un de ces conseils a directement trait au principe de l'indéfini des interprétations, puisqu'il recommande de ne pas vouloir absolument tout savoir, la prétention de tout saisir et de ne rien omettre étant l'indicateur d'un déficit et non pas d'une abondance de raison.²¹ Cette injonction, pour l'interprète, d'adopter une attitude de modestie témoigne d'une reconnaissance résolue de l'aspect indéfini de toute connaissance humaine, et de l'insuffisance des moyens et des ressources dont dispose la raison humaine. Un autre conseil, qui va dans ce même sens, recommande de ne pas vouloir à tout prix trancher un conflit d'interprétation qui oppose des thèses également plausibles. Lorsque l'interprète est dans l'incapacité de fournir les preuves suffisantes pour la justification de la préférence qu'il accorde à telle ou telle des thèses présentes dans le cas, la prudence exige de lui qu'il se contente d'enregistrer l'aspect non fondé des thèses manifestement inadmissibles, et de souligner l'aspect plausible des thèses

²⁰ Al-Ghazâlî Abu Hamid, *Arrisala Alladuniya (Le message inspirant)*, op. cit., p. 63.

²¹ Al-Ghazâlî Abu Hamid, *Qanun Atta'wil (Le code de l'interprétation)*, Wadaa Hawashih wa Kharraj a Ahaditaho wa Qaddama lahu Ahmed shams Eddine, in: *Majmuat Rasa'il Al-Imam Al-Ghazâlî*, Dar Al-qutub Al-Ilmiya, Beyruth, pp. 126-127.

qui expriment, les unes comme les autres, des points de vues raisonnables.²²

CONCLUSION

En guise de conclusion, nous dirons que ces principes, pris ensemble et envisagés dans leur complémentarité, présentent indéniablement un standard pour **la légitimation du désaccord** en matière de compréhension des textes sacrés, comme ils fournissent un cadre référentiel pour conférer une dimension de droit aux possibilités d'interprétation ouvertes, de facto, par les diverses fractions théologiques musulmanes. C'est une autre image qui se donne ainsi de celui qu'on n'a cessé de réduire et de constamment ramener à la position d'hostilité qu'il avait, dans un premier temps, manifesté non seulement envers les philosophes, mais également à l'égard des foqaha (juristes).

BIBLIOGRAPHIE

- Al-Ghazâlî Abu Hamid, *Ihya' Ulum Addin (Revivification des sciences de la religion)*, Dar Al-Kutubi.
- Al-Ghazâlî Abu Hamid, *Jawahir Al-Qur'an wa Duraruhu (Les joyaux du Coran et ses perles)*, Tahkik Lajnat Ihya'e Aturath Al-Arabi, Dar Al-Afak Al-Jadida/Dar Al-jil, Beyruth, 6ème édition, 1988.
- Al-Ghazâlî Abu Hamid, *Arrisala Alladuniya (Le message inspirant)*, In: Majmuat Rasa'il Al-Imam Al-Ghazâlî, Dar Al-qutub Al-Ilmiya, Beyruth.
- Al-Ghazâlî Abu Hamid, *Faysal Attafrika Bayna Al-Islam wa Zandaqa (Le discernement entre l'Islam et les hérétiques)*, in: Majmuat Rasa'il Al-Imam Al-Ghazâlî, Dar Al-qutub Al-Ilmiya, Beyruth.
- Al-Ghazâlî Abu Hamid, *Qanun Atta'wil (Le code de l'interprétation)*, Wadaa Hawashih wa Kharraj a Ahaditaho wa Qaddama lahu Ahmed shams Eddine, in: Majmuat Rasa'il Al-Imam Al-Ghazâlî, Dar Al-qutub Al-Ilmiya, Beyruth.
- Al-Janabi Maytam, Al-Ghazali, Dar Almada, Dimashq, première édition, 1998.
- Dinani, Gholam Ibrahim, *Al-matteq wa Al-Maarifa inda Al-Ghazali (La logique et la connaissance chez Al-Ghazali)*, traduit en arabe par Abde Arrahman Al-Alawi, Dar Al-Hadi, Beyruth, première édition, 2004.
- Grondin, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993.

²² Ibid, p. 127.

Szondi, Peter, *Introduction à l'herméneutique littéraire de Chladénius à Schleiermacher*, Paris, Cerf, 1989.

Whittingham, Martin, *Al-ghazali and the Qur'an one book, many meanings*, Culture and civilization in the Middle East, Routledge, 2007.