

Jules Janssens

L'EXPOSÉ DE LA RÉPROBATION DANS L'*IHYĀ'*
D'AL-GHAZĀLĪ: QUELQUES OBSERVATIONS
CONCERNANT L'INFLUENCE D'AL-MUHĀSIBĪ¹

Abstract

Nella seconda parte del *Libro della condanna dello status e dell'ostentazione* – il ventottesimo libro della sua opera principale, *La rinascita delle scienze religiose* – al-Ghazālī trae molta ispirazione da al-Muhāsibī, soprattutto dalla sua opera *al-Ri'āya al-huqūq Allāh* (*L'osservanza dei diritti di Dio*). Il fatto che al-Ghazālī menziona esplicitamente il nome di al-Muhāsibī non meno di quattro volte in questa sezione testimonia la sua ammirazione profonda per questo grande mistico delle origini. Un attento esame di questi riferimenti e del loro contesto rivela una grande familiarità e un ampio uso della *Ri'āya*, così come un accesso diretto a un'altra grande opera di al-Muhāsibī, cioè il *Kitāb al-Wasāya* (*Il Libro dei Comandamenti*). Inoltre, la scelta di al-Ghazālī di specifici versetti coranici e delle Tradizioni, sia profetiche che di storie, è molto debitrice della *Ri'āya*, come diventa chiaro sulla base di un esame del primo capitolo di questa seconda parte che consiste interamente in citazioni di versetti coranici e delle Tradizioni riguardanti la questione dell'ostentazione. Per quanto riguarda il secondo capitolo, che si concentra sui modi usati per attirare l'attenzione della gente su di sé sia negli atti religiosi che in quelli verbali, esso condivide molte caratteristiche con l'esposizione di al-Muhāsibī nella *Ri'āya*, compresa la copia quasi letterale di alcuni passaggi. Infine, l'uso che al-Ghazālī fa della *Ri'āya* in ciascuno degli altri capitoli è brevemente indicato. Questo studio mostra che al-Muhāsibī non era solo una fonte importante per al-Ghazālī – un fatto già noto da quasi un secolo – ma la fonte principale, almeno per questa sezione della sua *Rinascita*. Tuttavia, allo stesso tempo, questo studio chiarisce che al-Ghazālī non è colpevole di cieco plagio.

¹ Cet article a été rédigé à titre d'hommage posthume au professeur Massimo Campanini, spécialiste des études islamiques et grand érudit. L'utilisation d'une translittération simplifiée des mots arabes dans le présent article est une décision éditoriale, voir *supra*, l'introduction au volume.



In the second part of the Book of the Condemnation of Status and Ostentation – the twentieth-eight book of his major work, The Revival of the Religious Sciences – al-Ghazālī draws much inspiration from al-Muhāsibī, above all from his work al-Ri’āya al-huqūq Allāh (Eyeservice to God’s Laws). The very fact that al-Ghazālī explicitly mentions al-Muhāsibī’s name no less than four times throughout this section clearly testifies to his profound admiration for this great early mystic. A close examination of these references and their context reveals a great familiarity with and an extensive use of the Ri’āya, as well as a direct access to another major work of al-Muhāsibī, i.e., Kitāb al-Wasāya (The Book of Commandments). Moreover, al-Ghazālī’s choice of specific Qur’anic verses and of Traditions, both prophetic and stories, is much indebted to the Ri’āya, as becomes clear on the basis of an examination of the first chapter of this second part which consisting entirely of quotations of Qur’anic verses and Traditions concerning the issue of ostentation. As to the second chapter, which focuses on the ways used to draw people’s attention to oneself both in religious as well as in worldly acts, it shares many features with al-Muhāsibī’s exposition in the Ri’āya, including the almost verbatim copying of some passages. Finally, al-Ghazālī’s use of the Ri’āya in each of the other chapters is briefly indicated. This study shows that al-Muhāsibī was not just a major source for al-Ghazālī – a fact already known for nearly a century – but the major source, at least for this section of his Revival. However, at the same time, this study makes clear that al-Ghazālī is not guilty of blind plagiarism.

Al-Ghazālī (m. 1111), dans le vingt-huitième livre de son oeuvre majeure *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn*, intitulé *Livre de la réprobation des honneurs et de l’ostentation*, offre un exposé substantiel qui couvre l’entièreté de la deuxième partie du livre². Deux siècles et demi

² Dans la suite, toutes les références au texte arabe seront à l’édition suivante: Al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn*, vol. 6, *Rubū’u al-muhlikāt. Al-qism al-thānī*, Dār al-Minhāj, Jeddah 2011, pp. 322-458. Quant aux traductions françaises, elles sont les nôtres. Elles sont souvent différentes de celles de H. Boutaleb, voir Al-Ghazālī. *Le livre de la réprobation des honneurs et de l’ostentation*, Traduit de l’arabe par Hasan Boutaleb, Albouraq, Paris 2014.



avant lui, al-Muhāsibī (m. 857) avait inclus un *Livre de l'ostentation* parmi l'un de ses ouvrages les plus importants, *al-Ri'āya al-huqūq Allāh*³. Il est évident que ce dernier a été largement mis à contribution par al-Ghazālī dans son exposé. Cela n'est pas vraiment une surprise, car M. Smith, dans une étude pionnière sur al-Muhāsibī, avait déjà signalé l'impact de ce dernier sur al-Ghazālī, en particulier dans l'Ihyā'⁴. Mais même si al-Ghazālī reproduit littéralement, ou presque, un bon nombre de passages de la *Ri'āya*, et, en outre, un autre bon nombre en paraphrase, il ne se rend nullement coupable d'une forme de plagiat malhonnête. Au contraire, il intègre ces matériaux selon une organisation strictement personnelle, relevant davantage l'enjeu réel dont il est question, à savoir dans notre cas les dangers inhérents à la plupart des manifestations d'ostentation en vue d'obtenir le bonheur éternel⁵.

1. Références explicites à al-Muhāsibī

Le respect profond qu'al-Ghazālī a pour al-Muhāsibī et sa pensée, se manifeste avant tout par pas moins de quatre mentions explicites de son nom dans l'exposé sur la réprobation de l'ostentation.

³ Al-Muhāsibī, *al-Ri'āya al-huqūq Allāh*, éd. 'A. 'Atā. 4, éd. Dār al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth s.d.

⁴ M. Smith, *An Early Mystic of Baghdad. A Study of the Life and Teaching of Hārith b. Asad al-Muhāsibī. A.D. 781- A.D. 857*, The Sheldon Press, Londres 1935, pp. 269-2 80, spécialement p. 280: *It was al-Muhāsibī who laid the foundations on which al- Ghazālī has built up the mighty structure of his teaching.*

⁵ Nous nous inspirons ici de ce que M. Rustom, dans l'introduction à sa traduction anglaise du livre vingt-neuf de l'Ihyā', a exprimé avec grande précision: *In many instances, Ghazālī reproduces and/or reworks passages from this book [à savoir, la Ri'āya d'al-Muhāsibī]. Yet, even in so doing, Ghazālī is able to reinvigorate Muhāsibī's treatment ... into the framework of the organisational genius that guides his own concerns, voir Al-Ghazālī, On Condemnation of Pride and Self-Admiration. Kitāb dhamm al-kibr wa'l-'ujb. Book XXIX of The Revival of the Religious Sciences. Ihyā' 'ulūm al-dīn, translated with introduction and noted by Mohammed Rustom, The Islamic Texts Society, Cambridge 2018, p. XXVI.*

Dans le contexte de son temps cela constitue une signe claire qu'al-Ghazālī le considérait comme une autorité de grande envergure.

La première mention du nom d'al-Muhāsibī se présente dans le chapitre cinq de l'*Ihyā'*, lors d'une discussion à propos du fait de savoir si la récompense pour un acte de devoir religieux ('*amal*) serait diminuée, ou non, dans le cas où il existait une intention sincère au départ, mais qu'une forme d'ostentation se serait manifestée avant l'achèvement de cet acte⁶. Juste avant cette mention, al-Ghazālī rapporte un récit, ainsi que plusieurs traditions prophétiques. Le récit (*Ih.*, p. 368,12-14) présente Ibn Mas'ūd comme blâmant quelqu'un qui se vante d'avoir récité la sourate *al-Baqara*. Il est immédiatement suivi de la citation d'une tradition où le Prophète réplique à quelqu'un prétendant de jeûner tout le temps qu'il n'a ni jeûné ni rompu son jeûne – ce que certains ont interprétés comme une condamnation d'avoir manifesté le fait de jeûner, tandis que d'autres l'ont compris comme une condamnation du jeûne permanent (*Ih.*, pp. 368,15-369,1). Ce récit et cette tradition sont identiquement présentes dans la *Ri'āya* au chapitre des degrés et des moments de l'ostentation (*R.*, pp. 210,18-211,3)⁷. Mais al-Ghazālī, après l'addition d'une brève note de clarification, les fait suivre de la citation de deux autres traditions: l'une où l'acte de devoir religieux est comparé à un récipient et l'autre où le fait de montrer de façon ostentatoire son acte de culte est déclaré entraînant une diminution de récompense. Celles-ci figurent elles aussi dans la *Ri'āya*, quoi que dans un autre chapitre (*R.*, pp. 233,9-234,2)⁸. Mais ce *déplacement* se laisse

⁶ Al-Ghazālī, *Ihyā'* '*ulūm al-dīn* ... cit., pp. 368, 10 - 373, 12. Le début du chapitre évoque le cas où l'ostentation a lieu après l'accomplissement de l'acte de culte, voir *ibid.* p. 368 lignes 2-9. Cette évocation est sans doute inspirée par al-Muhāsibī, *al-Ri'āya al-huqūq Allāh* ... cit., p. 210, 16-17. Pour éviter un trop grand nombre de notes, nous référerons à ces deux textes à l'intérieur de notre exposé, et cela sous les abréviations *Ih.*, respectivement *R.*, suivies de la pagination.

⁷ Ces correspondances sont correctement signalées dans al-Ghazālī, *Ihyā'* '*ulūm al-dīn* ... cit., p. 368, n. 1 et p. 369, n. 2.

⁸ Al-Ghazālī, *Ihyā'* '*ulūm al-dīn* ... cit., p. 370, n. 1 réfère pour la première tradition à Ibn Māja et pour la deuxième à Nu'aym al-Isfahānī, sans signaler la

aisément comprendre, car ce chapitre de la *Ri'āya* s'intitule: *Joie du serviteur en fonction de ce qui se manifeste avant et après l'accomplissement de son acte extérieur de culte*. On retrouve donc la même thématique de moments possibles de manifestation d'ostentation. Mais c'est seulement après avoir cité ces deux autres traditions et après avoir ajouté une remarque sur d'autres actes de culte que la prière, qu'al-Ghazālī nomme al-Muhāsibī comme une source digne d'intérêt. Il indique que ce dernier s'interroge sérieusement à propos du fait de savoir si la moindre ostentation implique un amoindrissement de récompense. On reconnaît aisément des bouts de phrase dérivés de la *Ri'āya*, mais présentés dans un ordre choisi par al-Ghazālī (*Ih.*, pp. 371,2-372,1): plaisirs de l'amour du rang (*R.*, p. 233,6); la recherche de louanges des créatures implique selon l'opinion d'un groupe de savants une diminution de mérite (*R.*, p. 233,16-17); non sans une certaine hésitation, al-Muhāsibī se prononce toutefois en faveur de l'acceptation d'une diminution de récompense dans le cas de la moindre forme d'ostentation (*R.*, p. 234,16-18); tradition-récit relative à al-Hasan, où celui-ci affirme que si [un acte de culte] était en premier lieu consacré à Dieu, il ne fera pas de tort à celui qui l'effectue dans un second temps (à savoir, au moment où il se réjouit que cet acte soit connu des gens) (*R.*, p. 234,6-7)⁹; tradition qui affirme la possibilité d'une double joie relative tant à un acte fait en secret qu'à un acte divulgué aux yeux de tous (*R.*, p. 233,7-9);

présence de quelques variantes importantes entre la formulation donnée par eux et celle présente chez al-Ghazālī. Comme, cependant, il existe une correspondance littérale avec la *Ri'āya*, celle-ci constitue de façon quasi-certaine la source directe d'al-Ghazālī.

⁹ Al-Ghazālī ne cite pas la formulation de la tradition telle qu'elle est donnée par al-Muhāsibī. En effet, celle-ci porte à la fin *tahmidu(hu)* (*R.*, p. 234, 7), (*le*) *démolir*, au lieu de *tadurru(hu)*, (*lui*) *est nuisible*. Toutefois, al-Muhāsibī, dans la suite immédiate de son exposé (*R.*, p. 234, 8), semble suggérer la possible présence de ce dernier verbe dans la tradition même. Cela a de quoi surprendre, mais il est évident qu'al-Ghazālī l'a compris ainsi et a opté pour introduire ce verbe dans la citation même de la tradition. La version d'al-Bayhaqī (m. 1066), dans son *Jāmi' al-shu'āb al-imām*, n. 6474, témoigne encore d'autres variantes.



une remarque finale soulignant qu'al-Hasan (dans la tradition-récit mentionnée plus haut) n'a pas voulu dire qu'un tel acte de culte ne fera *jamais de tort* à celui qui l'effectue (*R.*, p. 234,9-11). On assiste donc à une restructuration, mais qui reste très près de la lettre du texte d'al-Muhāsibī. Nettement plus libre (*Ih.*, p. 372,1-11), mais tout en gardant certaines lignes de la *Ri'āya*, est la présentation de trois remarques par al-Ghazālī ayant trait à la tradition qui affirme la possibilité d'une double joie: (1) incertitude quant au moment précis de la volonté à montrer de façon ostentatoire la manifestation de son acte de culte (*R.*, p. 233,10-11); (2) impossibilité d'une joie étrangère à la sincérité (*R.*, pp. 235, 4-236,3, fortement reformulé) et (3) l'existence d'une double opinion concernant l'attribution de cette tradition (*R.*, p. 236,18-20). Al-Ghazālī, d'une part, se montre un bon systématisateur, car il réunit ensemble ces trois remarques traitées par al-Muhāsibī en deux parties différentes de la *Ri'āya*. D'autre part, il montre sa grande capacité à exprimer d'une façon dense et claire la conception profonde de son vénérable prédécesseur, ce qui se révèle ouvertement, quand il conclut de façon très pointue:

*Voilà ce qu'il [=al-Muhāsibī] a dit. Il n'a pas tranché catégoriquement (cette question); plutôt, il a manifesté son inclination pour l'idée d'une diminution de la récompense (hādhā mā dhakaruhu wa-lam yaqta' bihi bal azharu maylan ilā al-ihbāt).*¹⁰

Dans la troisième partie du sixième chapitre (*Ih.*, pp. 390, 7-398), le nom d'al-Muhāsibī apparaît ensuite deux fois (*Ih.*, p. 391,14 et p. 396,7), notamment au sein d'un long exposé au sujet de quatre rangs qui se laissent distinguer entre ceux qui se sont libérés des tentations de l'ostentation. À l'occasion de la première mention de ce nom, al-Ghazālī loue al-Muhāsibī d'avoir élaboré une illustration

¹⁰ Al-Ghazālī reprend de manière ingénieuse l'affirmation d'al-Muhāsibī (*R.*, p. 234, 16): lam aqta' bihi, *je n'ai pas tranché catégoriquement (cette question)*, mais ajoute à juste titre que l'exposé de ce dernier fait incliner en fin de compte la balance en faveur d'une diminution effective.



exemplaire de ces quatre rangs sous la forme d'un récit où quatre personnes en recherche de science se débarrassent d'un malhonnête pervers de quatre manières différentes. Il réfère pour cela à un passage de la *Ri'āya* (R., pp. 195,14-196,10), tout en changeant la lettre de l'exposé, sans pourtant en trahir le sens. On peut en dire tout autant du paragraphe qui le précède où sont reprises à la *Ri'āya* les quatre manières de résister à la tentation d'ostentation (*Ih.*, pp. 390, 6 - 391, 13=R., pp. 196,11-202,12). Surtout la reprise littérale de trois traditions – une relative à Fudayl Ibn Ghazwān et deux à Ibrāhīm al-Taymī – est particulièrement frappante¹¹.

Après avoir présenté avec ses propres mots l'exemple d'al-Muḥāsibī, al-Ghazālī, en continuant à se baser sur l'exposé de son prédécesseur (*Ih.*, pp. 392,14-396,6=R., pp. 194,3-195,13), articule trois positions par rapport à la question de ce qui constitue la réaction la plus adéquate aux intrigues du diable, compte tenu que celles-ci sont toujours présentes: (1) aucune nécessité à se prévenir contre le diable (école de Basra); (2) un acte de prévention incombe à ceux qui ont une confiance imparfaite en Dieu (école de Syrie), et (3) tout être humain, sans exception aucune, doit se prémunir contre le diable. Al-Ghazālī qualifie cette dernière position de *sahīh*, c'est-à-dire *correcte*, car elle est attestée par la lumière de la science (*nūr al-'ilm*) (*Ih.*, p. 396,6 -8). Mais il insiste avant tout sur le fait qu'al-Muḥāsibī – en évoquant son nom explicitement une seconde fois – est le premier auteur à l'avoir exprimé. Comme d'habitude, des modifications au niveau de la lettre ne manquent pas, mais on retrouve largement les mêmes citations coraniques, plutôt nombreuses. En outre, on trouve une évocation commune de deux traditions. Quant

¹¹ Certes, dans la citation de la première des deux traditions d'al-Taymī, on trouve dans la *Ri'āya* un ajout assez redondant: *puis il [=le diable] appelle ... et il adviendra ainsi un bien* alors que juste avant il avait été dit: *si le diable appelle ... et il adviendra ainsi un bien*, voir al-Ghazālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn* ... cit., p. 391, n. 2. Al-Ghazālī l'a-t-il jugé superfétatoire et donc omis consciemment, ou l'omission est-elle due à un saut du même au même par un copiste à un stade assez ancien de la transmission du texte ghazalīen?

à la première tradition, elle se limite, comparée à sa version *standard* chez Muslim (n. 2702), chez nos deux auteurs (*Ih.*, p. 394,5=R., p. 198,5) aux premiers mots, à savoir: *Le Prophète a dit: Il m'arrive d'être sous le poids d'une violente passion*¹²; en plus elle est pourvue d'une même, très brève, explication. L'autre tradition, mise dans la bouche d'Ibn Muhayrīz, avertit contre le diable comme une proie qu'on ne voit pas, mais qui, en te voyant, peut t'atteindre. Mais dans ce cas al-Ghazālī (*Ih.*, p. 395,8-9) offre une version plus élaborée que celle présente chez al-Muhāsibī (*R.*, p. 200,6), car il commence par l'affirmation positive, absente dans la *Ri'āya*, que tu peux atteindre une proie, que tu vois mais qui te ne voit pas. A-t-il trouvé cette version dans une collection de traditions à laquelle al-Muhāsibī avait empruntée sa version *abrégée*? Ceci mérite sans doute un examen approfondi, mais dépasse le cadre de notre recherche actuelle. Retournons donc à la troisième partie du sixième chapitre. Ayant fait doublement l'éloge d'al-Muhāsibī, al-Ghazālī (*Ih.*, pp. 396,11-398,14) termine son exposé en approfondissant la question de la manière dont il faut se prévenir contre l'hostilité du diable. Il distingue de nouveau trois groupes: (1) nos pensées doivent être préoccupées par le diable; (2) nos pensées doivent être consacrées aussi bien à Dieu qu'au diable, et (3) après s'être résolu à combattre le diable l'homme a uniquement besoin du 'souvenir' (*dhikr*) de Dieu. Dans ce cas aussi, les deux premiers sont qualifiés d'erronés, alors que le troisième est attribué aux savants de la véritable science et donc étant le seul correct. Mais en tout cela al-Ghazālī reste redevable à la *Ri'āya*, plus précisément au chapitre intitulé *Description de la prévention contre l'hostilité d'Iblis* (*R.*, pp. 202,13 - 205,18). En effet, les trois mêmes opinions y sont évoquées en des termes similaires.

Enfin, une dernière référence explicite à al-Muhāsibī se trouve dans le neuvième chapitre (*Ih.*, p. 432,3). Al-Ghazālī note que ce-

¹² Nous basons notre traduction de l'expression finale de la tradition '*alā qalbī*' par: *sous le poids d'une violente passion* sur A. de B. Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, Paris 1860, réimpr., Librairie du Liban, Beyrouth s.d., p. II, 526.

lui-ci a mentionné dans un de ses livres une longue tradition où le Messie, en d'autres mots Jésus, fulmine contre l'hypocrisie des *savants vicieux* (*al-'ulamā al sū'*), c'est-à-dire les pharisiens des évangiles (*Ih.*, pp. 430,14-432,2). Al-Muhāsibī la cite en effet non dans sa *Ri'āya*, mais dans son livre *al-Wasāya*¹³. Cependant, al-Ghazālī ne se limite pas à recopier cette tradition¹⁴. Il ajoute *verbatim* le commentaire d'al-Muhāsibī (*Ih.*, p. 432,4-6=*Wasāya*, p. 76,3-5):

Ceux-ci sont les savants vicieux, des diables parmi les hommes et une tentation pour les gens. Ils désirent le profit hasardeux ('arad) ou les honneurs de ce monde et ils les préfèrent à la vie future. Ils ont avili la religion (al-dīn) à ce monde. Dans ce bas monde, ils sont une honte et ils ont quelque chose de déshonorant, alors que dans l'au-delà, ils sont les perdants.

Toutefois, al-Muhāsibī ajoute: *sauf si le Généreux (al-karīm) (les) pardonne par Sa grâce*. L'absence dans l'Ihyā' de cette note finale, qui témoigne d'une croyance très prononcée dans la miséricorde divine chez al-Muhāsibī, n'est sans doute pas le fruit du hasard. Nous y détectons plutôt un signe d'une prise de position plus sévère par al-Ghazālī que celle retenue par al-Muhāsibī par rapport à toute forme d'incroyance. Bien sûr, cela ne signifie pas une négation

¹³ Abū 'Abdallāh al-Hārith ibn Asad al-Muhāsibī, *al-Wasāya. Al-nasā'ih - Al-qasd wa-l-rujū' ilā Allāh Bad'man anābu ilā Allāh- Fahm al-salāt-Al-tawahhum*, édition, notes et introduction par 'Abd al-Qādir Ahmad 'Atā. Dār al-kutub al-'ilmīyya, Beyrouth 1986, pp. 74,16-76,2. Nous devons la référence à la *Wasāya* à M. Smith, *op. cit.*, pp. 115-116; de façon plutôt surprenante, car al-Ghazālī indique explicitement al-Muhāsibī comme la source de cette tradition, l'édition de Jeddah réfère à l'*Histoire de Baghdad (Tarikh Baghdād)* d'Ibn 'Asākir (m. 1176), voir al-Ghazālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn ... cit.*, p. 432, n. 1. On notera en plus qu'Ibn 'Asākir a vécu après al-Ghazālī et qu'il ne cite, dans son *Histoire de Baghdad*, que deux traditions mineures relatives au Messie.

¹⁴ Entre la version de l'Ihyā' et celle de la *Wasāya* quelques variantes mineures existent. Celles-ci pourraient en principe remonter à l'exemplaire dont al-Ghazālī disposait, mais en absence d'éditions critiques il reste délicat de se prononcer définitivement à ce sujet.

totale de la miséricorde divine, mais pour al-Ghazālī ceux qui nient radicalement l’existence de Dieu s’excluent eux-mêmes en quelque sorte de cette miséricorde.

2. *Al-Muhāsibī: source majeure des versets coraniques et traditions citées par al-Ghazālī (Ihyā’, premier chapitre)*

Lors de l’analyse des passages relatifs aux références explicites du nom d’al-Muhāsibī, nous avons observé dans l’*Ihyā’* une utilisation très prononcée de versets coraniques ainsi que de traditions citées par al-Muhāsibī. Comme al-Ghazālī ouvre son exposé sur la réprobation de l’ostentation par un premier chapitre où il cite quelques versets coraniques, suivi d’un nombre assez important de traditions, d’une part prophétiques, d’autre part de type de *récits*, il est intéressant de voir si ce même phénomène s’y présente.

2.1 *Versets coraniques (Ih., pp. 422,15-423,6)*

L’*Ihyā’* ouvre les citations coraniques par un ensemble de trois versets, à savoir s. 107, v. 4-6. Le même ensemble de ces trois versets se trouve aussi dans la *Ri’āya*, à savoir vers le début du chapitre consacré à l’ostentation, tant la plus forte que la plus faible (R., p. 214, 7-8). En la mettant en premier lieu, al-Ghazālī veut sans doute avertir ses lecteurs du danger de l’ostentation dans un acte cultuel aussi banal que la prière.

Puis on y lit le verset 10 de la sourate 35. Ce verset est présent dans la *Ri’āya* à l’intérieur du troisième chapitre, dévolu à ce qui constitue l’essence de l’ostentation. Sa citation y est suivie de la remarque explicative (de type exégétique) : *Mujāhid a dit : Ce sont les gens de l’ostentation* (R., p. 161, 2-3), remarque reprise telle quelle par al-Ghazālī¹⁵.

¹⁵ Ceci a été correctement indiqué dans l’édition de Jeddah, voir al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn ... cit.*, p. 323, n. 1.



Le verset neuf de la sourate 76 figure à la suite immédiate de la citation du verset précédent, comme c'est aussi le cas dans la *Ri'āya* (R., p. 161, 5-6). L'observation qui suit la citation de ce verset coranique dans L'Ihyā', à savoir: *L'éloge de ceux qui rendent un culte sincère* (al-mukhlisīn) *exclut tout désir* (irāda) *sauf celui de la «Face de Dieu* (Allāh)» *et l'ostentation* (al-riyā') *est son antagonisme*, s'inspire incontestablement de celle qui chez al-Muhāsibī précède cette citation:

*Dieu (bêni soit-Il) décrit les cœurs de ceux qui rendent un culte sincère (en indiquant) que l'ostentation est le désir de ce qui est autre que Dieu (bêni soit-Il), et que, par conséquent, (ceux qui rendent un culte sincère) abandonnent (l'ostentation).*¹⁶

Certes, al-Ghazālī, dans sa reformulation, accentue davantage que ne l'avait fait al-Muhāsibī, une orientation totale et exclusive vers Dieu chez ceux qui rendent un culte sincère. Ici, comme dans le cas précédent, il est donc hors de doute la *Ri'āya* constitue la source directe d'al-Ghazālī.

Le dernier verset cité, s. 18, v. 110, est attesté une fois de plus dans la *Ri'āya*, mais seulement au quatrième chapitre consacré à la connaissance (*ma'rifa*) de deux modes d'ostentation (R., p. 164, 15-16). En plaçant ce verset avec les trois autres, al-Ghazālī illustre d'une façon cohérente et forte l'insistance de la révélation coranique sur Dieu comme l'unique et seul but de tout acte culturel.

2.2 Traditions prophétiques (*akhbār*) (Ih., pp. 323,8-331,7)

Al-Ghazālī en cite seize, dont al-Muhāsibī, au sein de sa discussion dans les chapitres trois et quatre de la *Ri'āya*, de ce que c'est l'ostentation (y comprise la distinction en elle entre *petite* et *grande*) (R., pp. 161-165), en mentionne dix – bien que dans un ordre dif-

¹⁶ Les mots mis en gras indiquent des correspondances littérales.





fèrent – souvent littéralement, parfois avec des variantes¹⁷. Parmi celles qui impliquent une ou plusieurs variantes, trois méritent une mention particulière:

1. la fameuse tradition du *jugement de trois hommes (sujets à ostentation)* (*Ih.* 2). En suivant al-Muhāsibī (*R.*, pp. 161,15-162,6) et contrairement à Muslim (*Sahīh*, n. 1905), al-Ghazālī ne mentionne pas les circonstances de la tradition et structure celle-ci d’une façon différente de celle rapportée par Muslim. On notera pourtant que l’ordre des trois hommes auxquels est fait référence est inversé dans la partie où leur intention réelle – à savoir l’obtention de la reconnaissance comme un homme de haute qualité, est évoquée: *savant* (‘ālim) – *courageux – généreux* chez al-Muhāsibī devenant *généreux – courageux – récitateur [du Coran]* (qārī’) chez al-Ghazālī. Ce qui pourrait surprendre, c’est le remplacement de *savant* par *récitateur*, mais dans la version de Muslim les deux termes sont présents car *connaissance* et *récitation* y sont conjointement mentionnées comme caractérisant un des trois personnages. Al-Ghazālī aurait-il jugé que *récitateur* conviendrait mieux, car al-Muhāsibī, dans ce qui semble être une reformulation sommaire de la tradition de Muslim, avait auparavant fait uniquement état de la *récitation du Livre* et donc omis la notion de *connaissance*? Néanmoins, al-Ghazālī s’inspire indiscutablement de la *Ri’āya*, et cela en dépit de quelques légères modifications. Dans sa remarque finale, à la suite d’al-Muhāsibī, il insiste sur le fait que l’ostentation est selon le Prophète cause de la déchéance des œuvres (accomplies)¹⁸. En somme, la formulation de l’*Ihyā’* ne touche pas fondamentalement à la façon

¹⁷ *Ih.* 1-4=R., pp. 161, 8-162, 4 (ordre modifié); *Ih.* 5=R., p. 165, 1-4; *Ih.* 7=R. p. 164, 10-12; *Ih.* 9=R. p.165, 5-6; *Ih.* 10=R., p. 165, 9-11; *Ih.* 14=R., p. 163, 7-9; *Ih.* 15=R. p. 163, 7 -164, 3. Les chiffres, qui sont relatifs à l’abréviation *Ih.*, font référence à la place qu’occupent les traditions dans l’ordre de leur citation dans l’*Ihyā’*. Cette remarque vaut aussi pour les références données à l’intérieur de notre exposé.

¹⁸ Quant à la première partie de cette remarque finale selon la formulation de l’*Ihyā’*, à savoir qu’ils (=les gens coupables d’ostentation ne sont pas récompensés pour leurs œuvres), elle s’inspire sans doute aussi directement de la *Ri’āya*, voir Al-Muhāsibī, *al-Ri’āya al-huqūq Allāh* ... cit., p. 165, 7-8.



dont al-Muhāsibī avait exprimé ce qu'il considérait, en toute probabilité, être le contenu essentiel de cette *tradition des trois*.

2. Quant à la tradition qui dit que Dieu refuse toute œuvre qui implique une association quelconque d'un autre à Lui (*Ih.* 7), on y détecte quelques modifications, dont deux majeures: dans la version de l'*Ihyā'* l'autodétermination de Dieu comme *celui qui, parmi ceux qui sont riches (al-aghniyā')*¹⁹, *a nullement besoin (aghanī) d'une association (al-shirk)* est déplacé à la fin de la tradition, d'une part; d'autre part, l'*Ihyā'* apporte une addition précisant qu'un acte de culte où on associe à Dieu quelqu'un d'autre, *revient complètement à celui qui l'exécute (fa-huwa lahu kulluhu)*, et que, par conséquent, un tel acte n'a aucune valeur pour Dieu²⁰. Notons toutefois que la formulation actuelle d'al-Ghazālī, surtout là où il reprend l'expression *fa-annā minhu barī'un, et j'en (sc. de l'association) suis exempt*, est plus proche de la formulation retenue par al-Muhāsibī que celle de Muslim (*Sahīh*, n. 2985)²¹.

¹⁹ La *Ri'āya*, en accord avec toute la tradition connue, porte *partenaires, al-shurakā'*, au lieu de *riches (al-aghniyā')*. Al-Ghazālī aurait-il lu cette variante quelque part? Ou – autre hypothèse possible – aurait-il jugé que la désignation *riches* reflète mieux le sens profond de la tradition que celle de *partenaires*?

²⁰ Nous n'avons pas pu identifier une source précise pour ces deux variantes, qui ne sont pas plus présentes chez Muslim que chez al-Muhāsibī (ou une de ses sources possibles, voir la note suivante). Par contre, l'affirmation que Dieu n'a aucun besoin d'un partenariat se trouve aussi à la fin chez Tirmidhī, mais il présente une autre *isnād* (chaîne de transmission) et une formulation qui dévie davantage de celle présente chez al-Ghazālī, car ce n'est plus Dieu qui y parle, mais le *convocateur* qui appelle au Jour du jugement, voir Imam Hāfiz Abū 'Eīsā Mohammad ibn 'Eīsā Al-Tirmidhī, *Jāmi' at-Tirmidhī*, English Translation by Abu Khaliyl, Ahādith edited and referred by Hāfiz Abu Tāhir Zubair 'Ali Za'i, Final review by Islamic Research Section Darussalam, Darussalam, Riyadh 2007, vol. 5, p. 461, n. 3154.

²¹ La version d'al-Muhāsibī est très proche de celle d'Ibrāhīm Ibn Tahmān (m. 163/780), n. 103 (reprise littéralement par Ibn Māja (m. 273/886), *Sunan*, n. 4202), Voir W.A. Wallace, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources, with Special Reference to the Divine Saying or Hadith Qudsi*, Mouton, The Hague/Paris 1977, pp. 125-126, pour une brève présentation de cette tradition avec ses variantes.

3. Une petite modification affecte la tradition (*Ih.* 9) où il est dit que Dieu n'accepte aucune œuvre qui comporte la moindre ostentation. Chez al-Muhāsibī on y lit le mot arabe *khardala*, graine (*de moutarde*), tandis que chez al-Ghazālī on trouve celui de *dharra*, atome²². Toutefois, cette variante n'a aucune répercussion sur le sens profond de l'affirmation.

Deux autres des seize traditions citées par al-Ghazālī sont attestées aussi dans le *Livre de l'ostentation* de la *Ri'āya*, bien que nettement plus tard, plus précisément dans le chapitre, qui est consacré à la manifestation des actes de culte (*Ih.* 12-13=R., p. 259, 12-13, 16). *Celui qui fait aumône de sorte que sa main gauche ignore ce que donne sa main droite, se trouvera à l'ombre du Trône dans l'Au-delà*, selon la première. Dans ce cas al-Ghazālī suit de près la formulation d'al-Muhāsibī. Juste comme son prédécesseur, il se limite à citer seulement une partie de la tradition telle qu'elle a été transmise dans les deux collections majeures d'al-Bukhārī (*Sahīh*, n. 660) et de Muslim (*Sahīh*, n. 1031). De plus, dans ces dernières on cherche en vain la spécification de l'ombre en termes d'ombre du Trône ('arsh). Quant à la seconde tradition, elle affirme qu'une œuvre discrète est soixante-dix fois supérieure à celle publiquement faite. La version de l'*Ihyā'* diffère légèrement de celle de la *Ri'āya*, mais l'idée de base reste identique. Digne d'attention est la position centrale, comme chez al-Muhāsibī, de la notion 'amal, œuvre de culte, acte de devoir religieux, alors que, par exemple, al-Bayhaqī, dans son *Jāmi'a Shu'ab al-īmām*, fait mention de *dhikr*, prière (où on évoque fréquemment le nom de Dieu)²³.

Les quatre traditions non encore mentionnées semblent avoir été choisies par al-Ghazālī sans aucune influence directe de la *Ri'āya*.

²² Nu'aym al-Isfahānī, *Hiliyat al-awliyā' wa-tabaqāt al-asfiyā'*, Dār al-Fikr, Beyrouth 1996, vol. VIII, p. 240, l. 18, utilise un troisième terme, à savoir *hibba*, 'graine'.

²³ Al-Imām al-Hāfiẓ Abū Bakr Ahmad al-Husayn al-Bayhaqī (384-458 H.), *Jāmi'a Shu'ab al-īmām*, éd. 'A. Hāmid. Maktabat al-Rushd li-l-nashr wa-l-tawzī', Riyadh 1423 H./2003, vol. II, p. 84, n. 551.

L'une d'elles (*Ih.* 11) répète en quelque sorte, mais de façon brève et plus poignante, l'idée que le prophète craint le plus l'ostentation²⁴. Une autre (*Ih.* 6) se laisse concevoir comme un avis positif à éviter de tomber dans l'enfer, comme cela a été évoqué auparavant (*Ih.* 4), à savoir en cherchant la protection de Dieu contre le *gouffre de l'affliction*²⁵. Une troisième (*Ih.* 8) rapporte des paroles de Jésus qui incitent à la discrétion dans les actes de jeûne, d'aumône ou de prière²⁶. En ce qui concerne l'aumône, elle contient la même remarque à propos de la main gauche et de la main droite présente dans la tradition se rapportant à l'ombre du Trône (*Ih.* 12) mentionné un peu plus haut. En somme, l'addition de ces trois traditions n'ajoute pas vraiment une nouvelle idée, mais accentue davantage la nécessité de s'abstenir de toute forme d'ostentation. Cette idée est mise en évidence d'une façon magistrale dans la quatrième et dernière tradition rapportée par al-Ghazālī, et qui est la plus longue de toutes (*Ih.* 16). En elle le prophète, sans ambiguïté aucune, fait comprendre à Mu'adh Ibn Jabal que Dieu maudira tous ceux qui n'ont pas exécuté leurs œuvres en vue de Lui tout seul. Cette tradition est explicitement reliée à Ibn al-Mubārak (m. 797), un des plus anciens collationneurs de traditions²⁷.

²⁴ Al-Nu'aym al-Isfahānī, *op. cit.*, vol. VII, p. 122 a sans doute été la source directe d'al-Ghazālī, compte tenu de l'usage relativement important fait par al-Ghazālī de l'*Hilyat*.

²⁵ Voir Ibn 'Eisa Al-Tirmidhī, *Jāmi' at-Tirmidhī*, English Translation by Abu Khaliyl, Darussalam, Riaydh 2007, vol. 4, p. 402, n. 2383 et Ibn Māja, *Sunan*, éd. M.F. 'Abd al-Bāqī, Dār Ihyā' al-kutub al-'arabiyya, Le Caire s.d., p. 94, n. 256 – mais la fin est assez différente dans la version de ces deux collections de traditions.

²⁶ Tradition présente dans Ibn al-Mubārak, *Kitāb al-Zuhd*, éd. A. Farīd, Dār al-'Aqīda, Le Caire 2004, 142 (référence due à F. Salem, *The Emergence of Early Sufi Piety and Sunnī Scholasticism, 'Abdallāh b. al-Mubārak and the Formation of Sunnī Identity in the Second Islamic Century*, Brill, Leiden/Boston 2016, p. 123, où une traduction anglaise de la tradition est offerte).

²⁷ Concernant l'importance de Ibn al-Mubārak comme un des compilateurs pionniers à avoir mis sous forme écrite des traditions, voir F. Salem, *op. cit.*, pp. 14-16.



2.3 Traditions-récits (athār) (*Ih.*, pp. 331,9-335)

Le nombre des récits s'élève, dans l'*Ihyā'*, à dix-neuf. Seulement quatre ont une contrepartie dans la *Ri'āya*. Toutefois, comme ils sont groupés (*Ih.* 4-7, pp. 332,4-333,4) il fait peu de doute qu'ils ont été empruntés à l'ouvrage d'al-Muhāsibī (*R.*, p. 165-166), nonobstant une inversion d'ordre en ce qui concerne les deux premiers²⁸. Ils ont en commun un accent particulier, absent des autres récits, sur le fait de se rendre coupable d'un acte d'associationnisme à Dieu en cherchant une approbation ou un éloge chez quelqu'un d'autre que Dieu lui-même²⁹.

Ce survol global du premier chapitre démontre à suffisance une influence assez massive de la *Ri'āya* sur le choix fait par al-Ghazālī de versets coraniques et de traditions – avant tout prophétiques, mais aussi, même si c'est dans une moindre mesure, de type *récit*. Certes, on découvre des variantes parfois assez significatives en ce qui concerne la formulation de certaines de ces traditions, mais rien n'exclut qu'al-Ghazālī les lisait dans l'exemplaire à sa disposition de la *Ri'āya*. Toutefois, il est aussi possible qu'al-Ghazālī se soit consciemment mis à la recherche de possibles variantes, qui lui semblaient plus parlantes, dans d'autres recueils de traditions. Même si cette seconde hypothèse s'avérait la plus correcte, la *Ri'āya* constituerait toujours une source majeure d'inspiration, dans la mesure où

²⁸ L'édition de Jeddah (voir al-Ghazālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn ... cit.*, pp. 332-333) mentionne un lien direct entre l'*Ihyā'* et la *Ri'āya* pour les récits, 4, 5 et 7, mais réfère à l'ouvrage *al-Musannaḥ* d'Ibn Abī Shaybah, comme source du récit 6 – ceci a de quoi surprendre, car sa formulation dans l'*Ihyā'* est infiniment plus proche de celle de la *Ri'āya*. Elle (*ibid.*, p. 333, n. 3) établit aussi un rapport entre le neuvième récit et une tradition citée dans la *Ri'āya* (à savoir, *R.* 5, voir *R.*, p. 163, 7-9). Toutefois il existe une différence nette entre la formulation de ce récit et celle de la tradition. Par exemple, l'ostentateur y étant appelé par quatre noms au lieu de trois. En outre, comme nous l'avons indiqué plus haut, al-Ghazālī cite déjà cette tradition-là parmi les traditions prophétiques.

²⁹ Les autres récits prônent l'humilité, la discrétion, la réserve dans l'exécution d'un acte cultuel et l'aversion en Dieu de tout acte d'ostentation.



al-Ghazālī continue à respecter dans une grande mesure le choix de traditions fait par son prédécesseur.

Mais en même temps, on ne peut pas nier une utilisation *créative* de l'ouvrage d'al-Muhāsibī, qui excède largement les limites du copiage. Al-Ghazālī, dans sa façon de présenter des matériaux – aussi bien versets coraniques que traditions prophétiques ou traditions-récits – élabore une nouvelle systématisation. Mais il n'hésite surtout pas à ajouter des matériaux dérivés d'autres sources qui sont dignes d'intérêt. Ainsi, il essaie de faciliter à ses lecteurs la compréhension de ce que les textes fondamentaux de la religion islamique ont dit à propos de l'ostentation.

3. Cinq moyens d'ostentation: une comparaison détaillée entre Ihyā' et Ri'āya (Ihyā', second chapitre)

Le second chapitre de l'exposé dans l'Ihyā' sur la réprobation de l'ostentation, intitulé: *De la réalité de l'ostentation et de ce qui s'y manifeste*, consiste pour la plus grande partie dans la présentation de cinq moyens d'ostentation par le biais de différents éléments, à savoir: *le corps, l'apparence extérieure/l'habit* (al-ziyy), *la parole, l'action* et – selon la liste donnée au début – *le fait de faire atteindre d'(autres) choses extérieures* (wa-l-itb'ā wa-l-ashyā al-khārija)³⁰; en plus, les moyens mis en œuvre par le dévot pour faire acte d'ostentation sont distingués de ceux utilisés par les gens du monde (*Ih.*, p. 336,12-16). Al-Muhāsibī (*R.*, p. 179,2-6) s'était prononcé à ce sujet dans les mêmes termes. Toutefois, il spécifie la cinquième catégorie, de façon assez vague, comme: *et autre chose comme les amis (ou: maîtres) et les relations étroites* (wa-bi-ghayrihi min al-sahāba wa-l-qarāba). D'autre part, il y déclare: *cela* (à savoir, l'ostentation de ces

³⁰ Quand il décrira ce cinquième moyen plus en détail, al-Ghazālī ne le désignera plus dans les termes utilisés au début comme nous venons de les mentionner, mais plutôt selon une formule qui se rapproche davantage de celle d'al-Muhāsibī, voir *infra*, pp. 68-69.



cinq propriétés [*khisāl//Ih. asbāb*, moyens] par les gens du monde *est* plus facile (*aysar*) **que celle (=l'ostentation) par la pratique des devoirs religieux** (al-tā'a)³¹. Al-Ghazālī reprend cette formule (*Ih.*, p. 336,15). Mais il explicite le *cela* du début par: *la recherche des honneurs, l'intention d'ostentation par le biais d'œuvres n'appartenant pas à l'ensemble des actes de la pratique des devoirs religieux* (al-tā'āt). En fonction de cette explicitation, il reprend la fin de l'affirmation d'al-Muhāsibī: ... *est* plus aisée (*ahwān*) **que l'ostentation par des actes appartenant à la pratique des devoirs religieux**.

3.1 *Premier moyen: le corps* (*Ih.*, pp. 337, 1-338,5//*R.*, pp. 179,8-180,2)

Concernant les signes d'ostentation par le corps, nos deux textes débutent par ceux qui ont trait à la pratique religieuse. Ils mentionnent en premier lieu la **maigreur** (*nuhūl*) et la **pâleur** (*isfirār*) en tant qu'elles font penser à un **effort** (*ijtihād*), une **tristesse** (*huzn*) et une **peur** (*khawf*). Mais concernant ces trois derniers termes al-Ghazālī ajoute des qualifications spécifiques: *intensité* (*shidda*) en ce qui concerne l'effort; *grande* (*a'zam*) et *ayant trait à la religion* (*'alā amr al-dīn*) pour la tristesse; enfin, à propos de la peur, le fait de (*pouvoir*) *la vaincre* (*ghalba*) et l'indication explicite qu'elle a *la vie future* (*al-ākhirā*) pour objet principal. Il accentue ainsi le fait que le dévot cherche, à travers ces deux caractéristiques à signaler indirectement ses extraordinaires préoccupations par la pratique et les croyances religieuses. Immédiatement après, al-Ghazālī, en se basant sur la *Ri'āya*, note que par la maigreur l'ostentateur veut montrer une consommation minimale de nourriture (*Ih.*, *akl*; *R.*, *ghidhā'*) et par la pâleur (sa pratique de) la veille nocturne (*Ih.*, *sahar*;

³¹ Les mots mis en gras signalent une correspondance littérale, ou presque, avec la reprise d'al-Ghazālī de cette affirmation dans *l'Ihyā'*. Quant aux mots qui ne sont pas en italique, ils indiquent une ressemblance claire quant à la signification, mais une différence nette au niveau de l'expression en arabe. Nous continuerons à utiliser cette méthode dans la suite de notre article à l'intérieur des citations.



R., *qiyām*), le culte constant de Dieu ainsi que (l'existence d')une multitude d'efforts et (d')une grande tristesse en matière de religion – deux qualifications absentes chez al-Muhāsibī. En outre, al-Muhāsibī omet de mentionner l'existence de multiples efforts dans le cas de la pâleur. En revanche, il présente la tristesse comme une signe implicite d'ostentation non uniquement dans le cas de la pâleur, mais aussi dans le cas de la maigreur. Enfin, il insiste que dans les deux cas, il existe un mépris pour (Dieu en tant que) *Miséricordieux*.

Al-Ghazālī, en continuant son exposé, mentionne alors des *cheveux non coiffés* comme un troisième signe d'ostentation – celui-ci étant évoqué par al-Muhāsibī, mais uniquement au début de son exposé sur la seconde catégorie (R., p. 180, 4), où al-Ghazālī en fera d'ailleurs état. Mais le fait qu'il en fasse mention déjà ici est sans doute lié à la citation de deux traditions par la suite, comme nous le verrons. Puis al-Ghazālī observe, dans une remarque qui lui est propre que quand ces choses se manifestent, elles servent comme preuve pour les gens, qui, par conséquent, sont alors agréablement disposés à en (acquérir) connaissance de sorte que leurs âmes soient excitées à les manifester, (notamment) en vue d'obtenir ce genre de jouissance. Après quoi, de nouveau en plein accord avec la *Ri'āya*, il énumère trois autres signes: le fait de baisser (*Ih.*, *khafd*; R., du 'f.) **la voix**, de **cerner les yeux** et d'**avoir des lèvres sèches**. Mais là où al-Muhāsibī se contente de dire que tout cela a **pour but de montrer qu'on jeûne**, al-Ghazālī insiste que cela **est en vue de montrer** que ce jeûne a été fait *avec assiduité et que c'est le respect (waqār) de la Loi (al-sha'r) qui a fait baisser la voix ou la faiblesse (relative à) la faim (du 'f al-jū') qui a affaibli sa force (globale)*. Deux traditions sont ensuite données à l'appui de ce qui vient d'être dit par rapport au jeûne: l'une au nom de Jésus, confirmée par Abū Hurayra; l'autre relative à Ibn Mas'ūd. Elles affirment toutes les deux la nécessité d'enduire à l'huile soit la tête, soit les cheveux. Al-Ghazālī les reprend littéralement, mais cite d'abord la tradition de Jésus avant de remarquer qu'elle a été aussi transmise par Abū Hurayra, alors qu'al-Muhāsibī mentionne en premier lieu ce dernier. En plus, al-

Ghazālī reformule la remarque qui suit la citation de cette tradition. Al-Muhāsibī, en suivant d'assez près ce qui est dit dans les traditions, parle de la crainte de faire ostentation en faisant, sur la base de la *peau supérieure de la tête* (bashra), apparaître des apparences (extérieures) qui indiqueraient la pratique d'un jeûne (actuel). Al-Ghazālī, ne se contente pas du sens superficiel de ces traditions, mais va à la recherche de leur sens profond; ainsi, il articule la crainte de faire ostentation en termes d'une crainte pour des instigations de Satan, source ultime de toute recherche d'ostentation liée à l'exécution d'actes pieux.

Nos deux textes terminent cette discussion de l'ostentation par le corps en signalant ce qui la caractérise chez les gens du monde: corpulence et pureté de teint, à quoi al-Muhāsibī ajoute une seule autre caractéristique: *l'être répandu de la vigueur* (intisāb al-sulb), alors qu'al-Ghazālī en énumère quatre: *la bonne proportion de taille, la beauté du visage, la propreté du corps et la force des membres qui leur convient*. La dernière caractéristique figurant dans cette liste s'explique par une volonté de la part d'al-Ghazālī d'exprimer de façon plus claire ce qu'al-Muhāsibī avait présenté sous la formule vague de *l'être répandu de la vigueur*. L'addition des trois autres illustre parfaitement ce qui, pour beaucoup de gens, est un facteur de beauté et, par conséquent, incite à l'ostentation. Al-Ghazālī rend ainsi le sens profond de son exposé davantage accessible à la grande foule, même à ceux dont la capacité intellectuelle est plutôt limitée³².

³² Al-Ghazālī établit une distinction nette entre masse ('*awāmm*) et élite (*khawāss*), mais il n'identifie pas sans plus la masse à un ensemble de gens illettrés. Au contraire, il y inclut des hommes clairement lettrés, mais qui ne possèdent pas complètement les connaissances éthiques et philosophiques considérées par lui comme essentielles pour être admis dans le cercle intime de ses disciples, voir Alexander Treiger, *Inspired Knowledge in Islamic Thought. Al-Ghazālī's Theory of Mystical Cognition and its Avicennian Foundation*, Routledge, London, New York 2012, p. 7.

3.2 Deuxième moyen: l'apparence extérieure/l'habit (Ih., pp. 338,7-339,10/R., pp. 180,3-182,5)³³

De nouveau, comme pour le premier moyen, une liste est donnée de signes d'ostentation qui se manifestent chez les hommes dévots. Elle comporte dans les deux ouvrages un bon nombre d'éléments communs: **décoiffage des cheveux de la tête**; **rasage de la moustache**; **le signe de la prostration** (Ih. ajoute: *sur le visage*); **la rugosité des habits** (Ih., *thiyāb*; R., *libās*); **le fait de retrousser les pans de son vêtement** (Ih. ajoute: *jusqu'au milieu de la jambe*); **le raccourcissement des manches**, et l'omission du nettoyage (Ih., *tanzīf*; R., *tahdhīb*, arrangement convenable) **des habits**. Quant au port d'un vêtement en laine, respectivement *déchiré*, sa mention est incluse dans la liste de l'Ihyā', mais apparaît chez al-Muhāsibī uniquement plus tard dans son exposé (R., p. 181, 12), à savoir dans sa présentation des différents groupes qui peuvent être distingués en matière d'ostentation par l'apparence – nous y reviendrons sous peu. En outre, al-Ghazālī semble avoir remplacé le signe de *l'être sans éclat des yeux* (*marāhat al-'aynayn*) (R., p. 180,4) par deux autres: s'incliner la tête et marcher lentement – sans doute, parce qu'il les trouvait plus parlantes. Enfin, il omet celui de *recoudre les semelles* (R., p. 180,6) en la trouvant en toute probabilité dépourvue de suffisamment de clarté. Al-Ghazālī note alors que tout cela est fait dans l'idée d'adhérer à la sunna et de suivre (l'exemple de) la servitude des saints. Là où al-Ghazālī parle de *sunna*, al-Muhāsibī utilise *le prophète* (*al-nabī*), et là où al-Ghazālī parle de *saints* al-Muhāsibī dit: *les gens de la foi* (*Ahl al-dīn*); en plus, al-Muhāsibī avait lié chacune de ces deux notions avec des signes précis d'ostentation. Aussitôt après avoir fait référence à l'adhérence à la sunna et à l'imitation des saints, al-Ghazālī, dans un développement que

³³ Al-Ghazālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn* ... cit., p. 336, ajoute au terme *ziyy*, mentionné au début du chapitre lors de l'énumération des cinq moyens (voir *supra*, p. 56), celui de *hai'a*. En agissant de la sorte, il veut sans doute souligner que le sens envisagé par *ziyy* est l'habillement en tant que signe d'apparence.



nous qualifierons volontiers de personnel, précise plusieurs signes typiques à cet égard et distingue trois manières qui sont utilisées à ce propos: *faire semblant d'être un soufi, se faire remarquer, ou créer l'impression d'être un homme savant*, et cela sur la base de quelques attributs extérieurs, comme par exemple, le port d'un genre typique de manteau.

Comme al-Muhāsibī, al-Ghazālī distingue différentes catégories de personnes, mais en modifiant la présentation. Il fait mention de deux catégories clairement distinctes: l'une qui cherche à acquérir un rang (élevé) chez les hommes vertueux (*ahl al-salāh*) au moyen de l'exhibition d'une attitude d'ascèse (*al-zuhd*); l'autre qui essaie d'acquérir l'acceptation à la fois des gens vertueux et des hommes importants du monde comme les rois, les vizirs et les commerçants. Quant à al-Muhāsibī, il accentue avant tout la recherche d'une appréciation de sa propre personne dans les deux cas.

Concernant l'articulation de sa première catégorie, al-Ghazālī met à contribution différents éléments ou notions empruntés à la *Ri'āya* (R., p. 181,5-15). Ayant spécifié l'exhibition de leur *ascèse* (*zuhd*) comme la source ultime du désir d'ostentation chez certains gens qui la pratiquent, il note que leur recherche d'appartenance au rang des *hommes vertueux* se manifeste par le fait de ***s'habiller de vêtements déchirés, sales, courts*** (absent en R.) *et rugueux* (Ih., *ghalīz*; R., *khashin*) *qui expriment l'absence (totale) de souci pour ce monde-ci* (*ghayr muktarith bi-l-dunyā*). Nonobstant l'absence d'une mention explicite des notions d'*ascèse* et de *non-souci du monde* dans la *Ri'āya*, on peut y déceler une référence lorsqu'al-Muhāsibī exprime l'idée que certains gens n'acceptent pas de porter des vêtements nouveaux, en craignant que cela fasse croire qu'ils se sont tournés vers ce bas-monde après y avoir mené *une vie sobre* (*ba'da taqshafahu*) (R., p. 181,8). Dans un second temps, al-Ghazālī, en reformulant légèrement sa source (R., p. 181, 9-11), observe:

Si on les contraignait (Ih., *law kullifa*; R., *law qīla*, si on disait) *à s'habiller de vêtements modestes* (Ih., *thawban watan*; R., *awsat*) *et propres comme ceux que portaient les ancêtres, ceci serait pour*



eux (comme si on les plaçait) au rang de (*Ih.*, *bi-manziliti*; *R.*, *qarīban min*, proche du) **victime que l'on égorge**. Cela serait **par peur que les gens disent** (*Ih.*, *wa-dhālika li-khawf an yuqāla al-nās*; *R.*, *karāhiyyatan an yuqāla*): «il y a chez lui un éloignement de l'ascèse, ils se sont détournés de cette voie et ils possèdent une **inclination vers ce bas-monde** (*Ih.*, *wa-ghariba fī l-dunyā*; *R.*, *fīhā*)».

En introduisant de nouveau la notion d'ascèse, al-Ghazālī en souligne l'importance pour lui. On notera encore l'addition explicite de l'idée d'un éloignement de la voie originale d'ascèse – formule absente chez al-Muhāsibī dans ce paragraphe de la *Ri'āya*, mais y utilise un peu plus tard (*R.*, p. 181,11), bien qu'à propos d'un autre cas.

Quant à la seconde catégorie, al-Ghazālī, en s'appuyant une fois de plus sur des éléments dérivés de la *Ri'āya* (*R.*, pp. 180,9-182,3), mais en les combinant et en les redistribuant à sa propre façon, signale comment l'ostentation se manifeste chez ceux qui veulent plaire à la fois **aux gens vertueux et aux gens de ce monde** (*Ih.*, *ahl al-salāh wa-ahl al-dunyā*; *R.*, *ahl al-dīn wa-l-dunyā*), tels **les rois, les vizirs** (pas en *R.*) **ou les commerçants**. Il insiste que ces gens-là évitent de porter des vêtements que soit les premiers, soit les derniers jugeraient inacceptables ou méprisables – formule dense qui synthétise lucidement l'idée centrale de l'exposé d'al-Muhāsibī. En fait, ces gens cherchent à plaire à l'ensemble de ces deux groupes (désignés ici dans nos deux textes par la formule *ahl al-dīn wa-l-dunyā* [*Ih.*, p. 339,15=*R.*, p. 181,15]). Afin d'éviter tout reproche d'une de ces deux parties, ils essayent de *porter des fins manteaux en laine*, des vêtements (*Ih.*, *aksiyā*; *R.*, *al-thiyāb*) exquis, *des pièces d'étoffe colorées ou des étoffes très fines*. Ils évitent de toutes leurs forces de porter des vêtements qui pourraient causer des reproches d'une des deux parties³⁴: soit par les **rois** et les **riches** (*Ih.*, p. 340,1=*R.*,

³⁴ Al-Ghazālī semble s'appuyer essentiellement sur la remarque d'al-Muhāsibī – en soi, relativement obscure – que les gens qui changeraient radicalement d'habillement (de riche en pauvre, ou vice-versa) deviendraient débiteur (*kasūdū*) de la partie dont ils portaient originellement les vêtements (*R.*, pp. 181,16-182, 2).

p. 181,17), en portant un vêtement **rugueux** (*Ih.*, p. 339,18=*R.*, p. 181,17); soit par *les hommes vertueux* (*Ih.*, p. 340,3 *ahl al-salāh wa-ahl al-dunyā*; *R.*, p. 182,2 *al-qarā'*), en s'habillant d'un vêtement (libas) de Daybaqī, de **fin lin** (*Ih.*, p. 340, 1; *R.*, p. 181, 10-11) blanc. Al-Ghazālī conclut que chaque catégorie considère que son **rang** (*Ih.*, p. 340,4=*R.*, p. 182,3) *spécifique est en fonction de l'apparence extérieure* (*Ih.*, p. 340,4= *R.*, p. 182,1) particulière et, à cause de cela, évite ce qui est en-dessous ou au-dessus de lui.

Enfin, en ce qui concerne l'ostentation des gens de ce monde, al-Ghazālī note leur tendance à montrer au maximum toutes leurs richesses en public, non seulement en matière d'habits, mais aussi en matière d'habitation, voire même de la possession de chevaux. Il conclut qu'ils excellent dans l'ostentation dans la mesure où ils portent chez eux, à l'abri de la vue des autres, des vêtements rugueux. Quant à al-Muhāsibī, il se contente de faire mention de *beaux vêtements* (*R.*, p. 182,4: *al-thiyāb al-jiyād*//*Ih.*, p. 340,6: *al-thiyāb al-naḥīsa* [précieux]), avec une attention pour les *tayālisa* – c'est-à-dire des voiles, qui pendent des épaules et descendent sur le dos, tels que le portent certains Mollahs et juges – *coloriés* (*R.*, p. 182,5=*Ih.*, p. 340,8).

3.3 Troisième moyen: la parole (*Ih.*, pp. 340,12-341,11//*R.*, p. 182,6-12)

La présentation par al-Ghazālī reste très proche de celle d'al-Muhāsibī. Concernant les gens religieux, il note:

L'ostentation de la parole des gens religieux se fait à travers le sermon l'exhortation; la parole de sagesse; la préservation attentive des traditions et récits (*Ih.*, *al-akhbār wa-l-āthār*; *R.*, *al-hadīth*) en vue de les employer dans la dispute (*Ih.*, *al-muhāwara*; *R.*, *al-mujādila*), (tout) en manifestant une abondance de connaissance et en montrant une grande sollicitude envers le comportement des pieux ancêtres; lors de la présence d'(autres) gens, la mise-en-mouvement des deux lèvres (*Ih.*, *al-shafatayn*; *R.*, *al-lisān*, la langue) à



l'occasion du rappel (à Dieu); la recommandation du bien et l'interdiction de ce qui est blâmable dans l'assemblée du peuple; une manifestation de colère en ce qui concerne les choses blâmables et de tristesse en ce qui concerne le dégoût des hommes pour ce qui est difficile; le fait de baisser le ton dans le discours (Ih., al-kalām; R., al-muhāwara, la dispute); l'adoucissement de la voix dans la récitation du Coran afin de montrer une affliction (Ih., al-huzn; R., al-tahzīn) et inquiétude (Ih., al-khawf; R., al-mukhāfa).

Les quelques additions ont surtout pour but de clarifier en quoi l'ostentation consiste précisément. Une d'entre elles a trait à l'existence d'un sentiment de supériorité chez certains savants religieux, s'illustrant, par exemple, dans une soi-disant connaissance parfaite des traditions³⁵.

Dans l'exposé sur l'ostentation des gens du monde, continue à suivre de près l'exposé d'al-Muhāsibī, en affirmant qu'elle englobe **une vigilance aux poèmes** et aux proverbes, **l'éloquence** (Ih., al-tafāsīh; R., al-fasāha) dans les explications et une vigilance à **la grammaire**, (y compris) les cas **inusités**. Toutefois, al-Ghazālī omet l'idée – fortement présente dans la *Ri'āya* – de la beauté du son. Mais il ajoute une remarque qui clarifie la raison de leur ostentation, à savoir obtention de l'estime de tous.

3.4 *Quatrième moyen: l'action/pratique religieuse ('amal) (Ih., pp. 341,13-342,13//R., 182,13-183,14)*

Al-Ghazālī, une fois de plus en suivant al-Muhāsibī (R., pp. 182,13-184,7), décrit l'ostentation par action, comprise en termes de pratique religieuse, comme suit:

³⁵ Il se pourrait qu'al-Ghazālī cite cet exemple parce qu'il avait été lui-même l'objet de tels critiques. En vue du grand nombre de traditions qu'il cite cela s'avère plausible, mais seul un examen approfondi pourra apporter une preuve décisive à ce sujet.





*L'ostentation de celui qui prie (Ih., al-musallī; R., al-salāt, la prière) est à travers la **longueur** de l'être debout ou la durée de la prière du midi, **l'allongement des prosternations ou inclinaisons**, le fait de baisser la tête ou de ne pas se tourner vers autrui, la manifestation du repos et de la tranquillité, l'ajustement des **pieds** et des **mains**. De même, (l'ostentation peut se manifester) à travers **le jeûne, la guerre** (ghazw) et **le pèlerinage**, ainsi qu'à travers l'aumône et le **don de nourriture**, ou encore, **la tranquillité dans la marche, lors d'une rencontre** (et se montrant par des choses) telles que **l'abaissement des paupières, la flexion de la tête et la patience** dans la parole.*

Ici la discussion de l'ostentation par l'action se termine dans l'édition de la *Ri'āya*. On y trouve en gras le titre d'une nouvelle sous-section, à savoir: *alwān al-riya'*, *Espèces d'ostentation* (R., pp. 183,3-184, 7). Cela a de quoi surprendre, car il ne manque non seulement une indication sur ce qui caractérise l'ostentation par l'action chez les gens de ce monde, mais aussi, à première vue, l'évocation de la cinquième catégorie d'ostentation. Nous y reviendrons bientôt.

Ce qui est frappant, c'est qu'al-Ghazālī poursuit son exposé en utilisant des éléments présents dans cette dernière sous-section du huitième chapitre de la *Ri'āya*. En effet, il le fait en se basant sur le premier paragraphe de ce dernier (R., p. 183, 5-7), comme le montre clairement le texte, où on lit:

*Au point que s'il se hâte dans sa marche **pour un besoin** qu'il a (R., tamshī misra'a li-hājatihā, ils marchent hâtivement **pour un besoin** qu'ils ont). Lorsqu'il **rencontre** alors quelqu'un (Ih., wāhid; R., ba'd) des **gens de la religion**, il retourne à la tranquillité (R. tub-ti'u al-mashy, ils ralentissent la marche), à **baisser la tête** (Ih., itrāq al-ra's; R., tankusu al-ra's), **par peur que celui-ci le relie fondamentalement avec l'empressement et (la possession de) peu de patience; puis, si cet homme s'éloigne** (Ih., ghāba; R., jawāza), il **retourne** à son empressement (R., li-hālihā al-awwal, à leur état premier).*



Certes, on trouve dans l'Ihyā' une petite addition qui présente la peur d'une réprobation comme explication du changement d'attitude. De plus, il y est question d'une rencontre avec des gens pieux, non des gens de ce monde, comme c'est le cas chez al-Muhāsibī³⁶. Dans la suite immédiate du texte on retrouve toujours quelques éléments dérivés de la *Ri'āya*:

S'il le voit (de nouveau), il retourne à l('état d') humilité et le rappel de Dieu (R., p. 183,12-13) ne lui est pas présent jusqu'à ce l('état d') humilité (R., p. 183,9) se renouvelle en lui (R., p. 183,12: yuhdithu khushū'an lam yakun 'alayhi qablu, il fait surgir une humilité qu'il ne possédait pas auparavant); plutôt, il (=l'ostentateur) craint qu'on ne croira plus vraiment qu'il fasse partie des serviteurs et des hommes vertueux, due à la connaissance (juste) que quelqu'un aurait (acquis) de lui (Ih., p. 342,4: li-ittilā'i insānin 'alayhi; R., p. 183,13: li-man yutli'u 'alayhi, afin qu'on le connaisse [comme humble]).

De nouveau, al-Ghazālī accentue d'une manière nettement plus explicite que l'avait fait son prédécesseur, la crainte d'être blâmé comme source principale de l'ostentation par l'action chez les gens religieux. Dans une note finale, qui lui est propre, il insiste sur le fait qu'une telle attitude est une expression forte d'hypocrisie, et donc fortement condamnable.

Enfin, comme pour les trois catégories précédentes, al-Ghazālī offre quelques exemples concrets d'actes d'ostentation par action typiques des gens de ce monde et souligne qu'ils veulent manifester dignité et respect. La *Ri'āya* n'en dit rien.

³⁶ En effet, dans l'édition de la *Ri'āya* (voir al-Muhāsibī, *al-Ri'āya al-huqūq Allāh ...* cit., p. 183,5) on lit *ahl al-dunyā*, les gens de ce monde. Une telle lecture n'est pas en soi dépourvue de sens. Ce qui mène à l'interrogation suivante: al-Ghazālī a-t-il consciemment remplacé le terme *dunyā* par celui de *dīn*, ou cette dernière leçon était-elle attestée dans l'exemplaire à sa disposition?

3.5 Cinquième moyen: les amis (ou: maîtres), les hôtes, les partenaires (Ih., III, p. 342,15-343,4/R. 183,15-18)

Plus haut nous avons brièvement mentionné l'absence d'un titre explicite qui indiquerait le traitement d'un cinquième moyen d'ostentation dans la *Ri'āya*, mais auparavant nous avons déjà signalé l'existence d'une allusion, il est vrai vague, à son existence, à savoir quand al-Muhāsibī finissait son énumération des catégories d'ostentation par les mots: *wa-bi-ghayrihi min al-sahāba wa-l-qarāba, et autre chose comme les maîtres et les relations étroites*³⁷. Al-Ghazālī a en toute probabilité compris cette dernière formule comme impliquant effectivement l'affirmation d'un tel cinquième moyen. En effet, sa présentation de ce moyen en termes d'*amis* (ou: *maîtres*)' (al-ashāb), *hôtes* (al-zā'irīn) et *partenaires* (al-mukhālītīn) n'a non seulement la notion d'*amis/maîtres* (Ih., al-ashāb; R., al-sahāba) en commun avec la formule d'al-Muhāsibī, mais elle partage aussi avec celle-ci l'idée de *relations étroites*, en la concrétisant sous la forme de *hôtes* et *partenaires*. Al-Ghazālī a incontestablement été renforcé dans cette conviction par l'existence de quelques lignes (R., p. 183, 15-18) où al-Muhāsibī prête attention à cette forme d'ostentation. On en découvre des traces évidentes dans l'exposé de l'*Ihyā'*:

(L'ostentation ...) est comme (celle de) celui qui désire la visite d'un grand savant (Ih., 'ālim min al-'ulamā; R., al-'ālim) afin qu'on dise : «Un tel a visité (Ih., zāra; R., yutī, se trouve chez) un tel», ou d'un dévot exemplaire (Ih., 'ābid min al-'ubbād; R., al-'ābid) afin qu'on dise : «Certes les gens de la foi sont bénis par (leur) visite à lui et ils le visitent (donc) fréquemment», ou (encore) d'un grand roi ou fonctionnaire important du pouvoir afin qu'on dise : «Ils (= les gens de la foi) sont bénis par lui à cause de la grandeur de son rang dans la religion». Et (cette ostentation) est comme (celle de) celui qui mentionne une multitude de maîtres spirituels afin de montrer qu'il en a rencontré beaucoup et qu'il a tiré profit d'eux. Il se vante

³⁷ Voir *supra*, p. 66, respectivement p. 57.



de ses maîtres. Sa vanterie et son ostentation s'élèvent avec force en lui envers son rival et il lui dit : «Lequel des maîtres as-tu rencontré? Moi, j'ai rencontré un tel et un tel, j'ai parcouru des pays, j'ai servi des maîtres, et autres choses de ce genre».

Comme d'habitude, la formulation d'al-Ghazālī implique des modifications. Elle ajoute une référence aux gens au pouvoir, qui dans un contexte islamique – caractérisé par l'absence d'une distinction stricte entre état et religion – sont considérés comme religieusement des hommes de valeur. Plus significative est, au moins à première vue, l'addition d'une référence aux 'maîtres spirituels' (*al-shuyūkh*), car ce terme est totalement absent dans les lignes de la *Ri'āya*. Néanmoins, quand al-Muhāsibī déclare: *ou pour qu'on dise: un tel est le maître d'un tel, pendant qu'on mentionne une multitude (d'états d') extase dans beaucoup d'histoires (ayant trait à) lui, afin que son amitié soit marquée*, la présence de la notion d'extase constitue une indication forte que le maître en question doit être identifié avec un maître spirituel. Dans ce sens le remplacement par al-Ghazālī de la notion de *sāhib* par celle de *shaykh* n'est pas seulement compréhensible, mais s'avère assez naturel. Certes, on trouve des accents assez différents entre les deux affirmations, comme l'importance du nombre, accompagnée d'un sentiment de rivalité, chez al-Ghazālī, versus celle de l'extase, accompagnée de récits chez al-Muhāsibī.

[*Première remarque additionnelle*] *Cinq degrés dans la recherche de réputation (Ih., pp. 343,5 344,6//R., pp. 183, 19-184, 7)*

Ni al-Muhāsibī, ni al-Ghazālī ne se prononcent sur une ostentation par ce cinquième et dernier moyen chez des gens de ce monde. Par contre, ils terminent tous deux leur exposé de ces cinq moyens en présentant une quintuple distinction entre ceux qui posent des actes d'ostentation. Ils l'élaborent en fonction de ce qui est le degré de réputation que ces gens désirent à acquérir.

Le premier degré est articulé de façon très dense par al-Muhāsibī: ***Parmi eux (=ceux qui font acte d'ostentation) certains (minhum***



man) désirent à être connus des gens selon leur valeur intrinsèque (*lahu qadrahu*)³⁸. Dans toute sa densité cela pose un problème, car il n'est pas aisé de comprendre comment dans l'attente d'une reconnaissance de la valeur intrinsèque de sa propre personne on peut faire acte d'ostentation. C'est sans doute la raison pourquoi al-Ghazālī a opté pour une reformulation: **Parmi eux (=ceux qui font acte d'ostentation)** certains *se contentent de bonnes opinions profondes les concernant* (*husn al-i'tiqādāt fihi*). Grâce à cette reformulation, il peut clarifier en quoi une telle attente implique déjà un minimum d'ostentation. En effet, ce contentement concerne avant tout la *valorisation propre* de la personne en question. Al-Ghazālī réfère concrètement à des moines ou des ermites, qui s'efforcent, au nom de leur dignité, à faire cesser des préjugés à leurs égards. Certes, ils ne convoitent plus aucune richesse, mais ils ne se contentent pas pour autant de trouver satisfaction dans la reconnaissance divine à leurs égards. Au contraire, ils se préoccupent inlassablement de leur réputation et s'en réjouissent. Il s'agit donc d'un acte d'ostentation, aussi minime soit-il, mais qui est très tentant et qui est présent chez la majorité des gens.

Le deuxième degré implique un élément additionnel, à savoir la recherche d'éloge (*thanā'*) et de louange (*hamd*). Dans la *Ri'āya*, il est articulé comme suit: **Parmi eux (=ceux qui font acte d'ostentation) certains désirent qu'en plus de (ma'a) la connaissance de (leur) valeur intrinsèque, on leur accorde publiquement (yunsha') le plaisir de l'éloge et de la louange.** En fonction de la reformulation du premier degré, al-Ghazālī l'articule ainsi dans l'*Ihyā'*: **Parmi ceux qui font acte d'ostentation certains ne se contentent pas de la dignité de leur rang, mais ils demandent en plus (ma'a dhālika), une expression verbale sans restriction (itlāq al-lisān) d'éloge et de louange.** L'expression de ce qui constitue l'élément typique de ce deuxième degré est donc identique à celui de la *Ri'āya*.

³⁸ Pour la traduction de *qadr* par *valeur intrinsèque*, voir A. De B. Kazimirski, *op. cit.*, vol. II, p. 686.

Il en va de même pour la reformulation se rapportant au troisième degré, à savoir un désir de renom – nonobstant l'utilisation de deux termes arabes différents: *shahra/sayf*. On lit dans la *Ri'āya*:

Parmi eux (=ceux qui font acte d'ostentation) certains désirent (yurīdu) par elle (acquérir) un haut rang (al-riyāsa) et renom (al-shahra) dans les pays (fī al-buldān), et, en plus, éloge, louange et des voyages (d'autres) vers eux (al-rihla ilayhi).

et dans l'Ihyā', de façon presque identique:

Parmi eux (=ceux qui font acte d'ostentation) certains désirent (yurīdu) une divulgation (intishār) de (leur) renom (al-sayf) dans les pays (fī al-bilād), afin que les voyages (d'autres) vers eux (al-rihla ilayhi) se multiplient.

Al-Ghazālī, en ajoutant la qualification de *multiplication* à propos du nombre de voyages désirés, souligne, davantage qu'al-Muhāsibī l'avait fait, que ces gens veulent être au centre du monde, l'objet d'admiration de tous à tel point que tous veulent les visiter.

Quant au quatrième degré, l'élément spécifique est d'acquérir une célébrité. Al-Muhāsibī dit:

Parmi eux (=ceux qui font acte d'ostentation) certains désirent par elle (acquérir) un renom (al-shahra; édition: al-shahwa) chez les rois ('inda l-mulūk) et les gens du pouvoir, ainsi qu'une belle apparence venant de témoignages (wa-l-tasannu' li-l-shahādāt).

Al-Ghazālī, quant à lui, s'exprime ainsi:

Parmi eux (=ceux qui font acte d'ostentation) certains désirent acquérir un renom (al-ishthihār) chez les rois ('inda l-mulūk) afin que leurs (= de ceux qui font acte d'ostentation) intercessions soient acceptées et des requêtes soient exécutées grâce à eux ('alā yadīhi), et qu'alors, grâce à cela, une grande renommée (jāh) se fasse jour chez la masse à propos d'eux.

La première partie des deux affirmations exprime exactement la même idée. Cependant, il existe une différence nette en ce qui concerne la deuxième partie. Si le texte de l'édition de la *Ri'āya* s'avère correcte, on est confronté à une affirmation à la fois ambiguë et problématique. Selon le sens global de l'exposé on s'attendrait à quelque chose de positif. Dans ce sens, mais avec des hésitations sérieuses, nous nous inclinons à comprendre qu'al-Muhāsibī signale plutôt un désir d'acquérir une belle apparence sur la base de témoignages – en sous-entendant que ceux-ci viendraient de partout³⁹. Quant à al-Ghazālī, il souligne qu'à travers les rois, ces gens sont à la recherche d'une renommée englobant tout le peuple, ou en d'autres mots, tout le monde. Son affirmation se distingue de celle d'al-Muhāsibī par sa grande clarté. Résulte-t-elle d'un essai de reformulation ou d'un développement propre à al-Ghazālī ? Dans l'état actuel des choses, nous préférons laisser la porte ouverte aux deux alternatives.

Enfin, la notion centrale du cinquième degré, qui est qualifié de *pire*, est la recherche de richesse. Selon al-Muhāsibī,

Parmi eux (=ceux qui font acte d'ostentation) certains désirent (yurīdu) par elle qu'on a confiance ([an] yutma'anna) en eux, et alors ils possèdent des richesses (al-amwāl), tandis qu'ils manquent à payer équitablement (leurs) impôts; ceux-là (hā'ulā') (constituent) le pire des groupes (sharr al-firq).

Al-Ghazālī utilise une formule assez divergente, mais il préserve l'idée centrale de celle d'al-Muhāsibī:

Parmi eux (=ceux qui font acte d'ostentation) certains désirent (yaqsidu) arriver par elle à la totalité des choses périssables

³⁹ Notre traduction est une simple tentative. En fait, le sens primaire du mot *tasannu'* est *hypocrisie*, mais cette notion ne nous paraît pas pertinente dans le contexte. Quant au mot *shahādāt*, il peut signifier aussi *martyrs* – sens, qui n'est pas totalement à exclure, mais que nous n'arrivons pas vraiment à valoriser dans ce fragment.



(hutām), (plus précisément) le profit (kasb) des **richesses** (māl), même (s'il provient de) legs pieux (awqāf), des richesses (appartenant) aux orphelins, ou autres choses légalement interdites (min al-harām); **ceux-là** (hā'ulā') (**constituent**) le **pire des** groupes (sharr al-tabaqāt) de ceux qui font acte d'ostentation et qui le font par les moyens (asbāb) que nous avons mentionnées.

Au lieu de faire état d'un manque à payer correctement les impôts, al-Ghazālī préfère évoquer le cas plus grave de l'utilisation de moyens interdits par la loi, comme l'usurpation de l'argent de legs légaux.

[Seconde remarque additionnelle] Statut juridique de l'acte d'ostentation

Al-Ghazālī termine le chapitre par une interrogation d'un interlocuteur hypothétique sur le statut juridique de l'acte d'ostentation. Il utilise trois des termes majeurs à propos des actes humains qui figurent dans le *fiqh* pour en déterminer leur nature: *harām*, *interdit*; *makrūh*, *déconseillé* ou *mubāh*, *indifférent*, *licite*⁴⁰. En outre, il fait état d'une quatrième alternative: un détaillement (*tafsīl*) en fonction de chaque cas concret. Al-Ghazālī se prononce explicitement en faveur de cette dernière solution et justifie son choix en présentant certains actes d'ostentation, tant au niveau de la vie religieuse que celle mondaine, qui se laissent qualifiés de *licite* et certains autres qui indiscutablement font partie de l'interdit. Al-Muhāsibī, en revanche, se limite, sauf erreur de notre part, à suggérer le caractère interdit de tout acte d'ostentation. Par conséquent, tout laisse croire que cette remarque est une addition personnelle d'al-Ghazālī. Celui-ci a sans doute voulu compléter l'orientation mystique de son prédécesseur par un petit supplément pratique, terre-à-terre, d'ordre juridique. Sans renier en quoi que soit la nécessité d'une orienta-

⁴⁰ Comme l'acte d'ostentation a de par sa nature une connotation négative, al-Ghazālī ne mentionne pas le cas de ce qui est obligatoire.



tion fondamentale vers Dieu si chère à al-Muhāsibī, al-Ghazālī est conscient des limitations de la condition humaine comme impliquant certains besoins. Dans la mesure où l’accomplissement de ces besoins ne l’éloigne pas vraiment de Dieu, l’homme peut poser des actes d’ostentation sans commettre un péché et donc de façon licite.

En somme, cette comparaison systématique concernant les deux exposés sur les moyens d’ostentation, a mis en évidence une inspiration profonde d’al-Muhāsibī sur al-Ghazālī. Mais ce dernier ne se limite pas à répéter son plus ce qu’il lisait chez son prédécesseur. Au contraire, il en modifie à plusieurs reprises l’exposé. Ces modifications aboutissent à une systématisation plus prononcée et/ou à des formulations plus concrètes – deux facteurs qui facilitent indéniablement la compréhension. On est donc loin du vulgaire plagiat.

Survol des autres chapitres

Nous entamons notre survol avec le troisième chapitre (*bayyān*) de l’exposé ghazalien sur l’ostentation. Celui-ci est intitulé *Degrés de l’ostentation*. Al-Ghazālī énumère trois éléments de base: (1) l’intention (*qasd*) même inhérente à l’acte d’ostentation, subdivisée selon quatre degrés, (2) l’objet par lequel (*al-marā’ī bihi*) l’ostentation est recherchée – cet objet étant subdivisé selon trois degrés en ce qui a trait aux actes de culte (*ibādāt*) et ce qui a trait à leurs qualités (*awsāf*) et (3) la cause (*ajl*) de l’ostentation subdivisée, comme l’objet, selon trois degrés. Une telle systématisation est absente dans la *Ri’āya*, mais les chapitres qui y traitent des degrés (*manāzil*) de l’ostentation (*R.*, pp. 208,18-213,9), respectivement de celle qui est majeure et de celle qui est mineure (*R.*, pp. 213,10-223,2), forment indéniablement une source d’inspiration.

Quant au quatrième chapitre, qui discute *l’ostentation cachée*, il contient au début un passage presque *verbatim* recopié de la *Ri’āya* (*Ih.*, pp. 363,1-365,2//*R.*, pp. 312,9-313,7). Dans sa partie finale, où l’ostentation de joie est déclarée licite dans certains cas articulés selon une quadruple distinction (*Ih.*, pp. 366,6-367) il s’inspire du

début du chapitre consacré dans la *Ri'āya* à la manifestation chez le dévot d'une joie relative à à l'accomplissement des actes cultuels (*R.*, pp. 231-232,9).

L'usage assez massif de la *Ri'āya* dans le chapitre cinq a été indiqué plus haut⁴¹.

Le traitement de l'ostentation forme l'objet du chapitre six. Al-Ghazālī consacre dans une première partie l'extirpation des racines du désir inconsidéré d'elle (*Ih*, pp. 378,15-384,12). Son début a sa source directe dans le chapitre cinq de la *Ri'āya* (*R.*, pp. 167-169,6). Par la suite, on peut y détecter une certaine influence du chapitre sept (*R.*, pp. 173,15-178,18), mais une comparaison approfondie s'impose pour en déterminer l'ampleur et la nature exacte. Dans une seconde partie (*Ih*, III, p. 384,14-390,5) une attention particulière est réservée à la question de comment éviter l'ostentation pendant l'accomplissement des actes de dévotion. Pour cela, al-Ghazālī met largement à contribution le neuvième chapitre de la *Ri'āya*, intitulé *Ce qui expulse l'ostentation* (*R.*, pp. 184,8-190,11). Quant à la troisième et dernière partie, qui traite de quatre manières de repousser l'ostentation, on y trouve deux références explicites à al-Muhāsibī et nous en avons présenté le détail auparavant⁴².

Le chapitre sept de l'*Ihyā'*, *Indulgence (divine) dans la recherche à manifester les devoirs religieux*, trouve un appui, quant à la discussion du premier groupe (*qism*) dans le chapitre où la *Ri'āya* examine la manifestation des œuvres (religieuses) dans un but d'imitation (*R.*, pp. 258,11-261, 2). En ce qui concerne l'exposé sur le deuxième groupe, al-Ghazālī reprend au début une série de traditions, mentionnées aussi ensemble par al-Muhāsibī (*R.*, pp. 261,14-262,9)⁴³, mais ce qui suit laisse plutôt penser à une formulation personnelle.

Le chapitre huit, qui souligne que cacher ses péchés n'est pas un acte d'ostentation, ouvre en présentant la sincérité comme la parité entre secret et dévoilement dans des termes très proches de ceux

⁴¹ Voir *supra*, pp. 44.

⁴² Voir *supra*, pp. 46-48.

⁴³ Toutefois, al-Ghazālī omet une tradition relative à A'isha (*R.*, p. 262, 5-7).

d'al-Muhāsibī (R., p. 279,1-12). Ensuite, en matière de couvrir ses péchés huit attitudes sont distinguées et discutées. Au moins pour deux d'entre eux, à savoir 1 et 7, une utilisation de la *Ri'āya* comme source d'inspiration est claire (Ih, p., 407,3-6//R., p. 278,4-6 et Ih, pp. 410,3-413,1//R., pp. 279,16-282,3). La question qu'al-Ghazālī met dans la bouche d'un inconnu vers la fin (Ih, III, 413,11-14) est incontestablement empruntée à la *Ri'āya* (R., p. 176,9-11).

Dans le neuvième chapitre al-Ghazālī insiste sur le fait que la peur de tomber dans l'ostentation ne peut jamais justifier l'omission d'un devoir religieux. Sans surprise, le chapitre de la *Ri'āya*, intitulé *S'il est possible d'omettre un devoir religieux à cause d'ostentation?* (R., pp. 270-275), constitue une base d'inspiration essentielle. Toutefois, al-Ghazālī élargit beaucoup l'exposé de son prédécesseur, qui se limitait à une expression brève des idées principales et à la mention de diverses traditions. De plus, il articule la division en deux types de devoirs religieux, non en termes de *relatifs au peuple entier* (*'amma*) et *relatifs à l'élite* (*khāssa l-khawāss*), mais en ceux de *relatifs au corps et dépourvus de joie* et *relatifs aux moeurs* (*khulq*) et *impliquant une augmentation en malheurs et en périls*. Enfin, il cite un passage assez long de la *Wasāya*, autre livre d'al-Muhāsibī, comme nous l'avons signalé⁴⁴.

Le dixième chapitre examine quand l'activité de celui qui fait acte de dévotion en présence d'autres est valide et quand cela n'est pas le cas. Il révèle une inspiration nette des chapitres 39 et 40 de la *Ri'āya* (R. 294,10-303,19), mais, comme d'habitude, avec quelques reformulations et/ou restructurations.

Enfin, le onzième et dernier chapitre est consacré à ce que l'aspirant (*al-murīd*) doit imposer à soi-même avant, après et pendant l'exécution d'un devoir religieux. En premier lieu, il doit, selon al-Ghazālī, savoir que Dieu est informé de tout. Cette partie (Ih, p. 448,2-17) prend appui, mais en le modifiant sensiblement, sur le chapitre de la *Ri'āya*, intitulé *Ce qu'il faut que l'aspirant impose à*

⁴⁴ Voir *supra*, pp. 49, n. 13.

son âme lors d'un acte de devoir religieux (en) secret ou ouvertement (R., pp. 229,6-230). Puis, al-Ghazālī (*Ih*, pp. 449,1-450,10) souligne la nécessité d'admettre la sincérité comme source de certitude et l'ostentation comme source de doute. Cette partie peut être qualifiée de *reformulation substantielle* (à part d'un petit passage: *Ih*, p. 449,7-14=R., pp. 156,14-157,5) du deuxième chapitre de la *Ri'āya* (R., pp. 156,6-158,12), où il est question d'une incitation du pécheur à faire acte de sincérité dans l'exécution de ses devoirs religieux. Après quoi, on trouve un long exposé voué à la vraie récompense comme ne pouvant venir que de Dieu (*Ih*, pp. 450,11-456,9). Cet exposé est illustré par quatre traditions-récits dont chacune est supplémentée par un commentaire. Elles sont toutes attestées dans l'*Hilyat* d'al-Isfahānī⁴⁵, mais au vue du commentaire qui l'accompagne, il est évident que l'exposé (*Ih*, pp. 455,7-456,8) du commentaire sur la quatrième tradition-récit se base sur celui al-Muhāsibī (R., pp. 305-306), d'autant plus qu'al-Ghazālī, termine son commentaire par la citation d'une tradition relative à Ibn al-Sammāk (*Ih*, p. 456,6-9) qui est présente aussi chez al-Muhāsibī (R., p. 306, 4-7). Enfin, le chapitre (*Ih*, pp. 456,10-458, 8) met un accent particulier sur la seule confiance en Dieu et Sa générosité desquelles l'aspirant doit témoigner. Il s'agit sans doute d'une addition personnelle d'al-Ghazālī.

Ce petit survol ne fait que confirmer l'immense impact de la *Ri'āya* sur l'exposé de l'ostentation dans l'*Ihyā'*. Mais il montre en même temps la présence d'un apport spécifique de son auteur. Al-Ghazālī ne recopie pas bêtement sa source, mais tente d'en saisir les idées essentielles. Il n'hésite pas à restructurer ou reformuler son texte-source si ceci permet de faciliter la compréhension du texte. De plus, il ajoute de temps à autre quelques accents particuliers.

⁴⁵ L'édition de Jeddah les a toutes identifiées de façon correcte, voir Al-Ghazālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn* ... cit., pp. 451, n. 1; 452, n. 1; 454, n.1 et 455, n. 1.