

Pourquoi al-Ghazâlî a-t-il été rangé parmi les « soufis extrémistes » par certains ?

Éric Geoffroy
Université de Strasbourg

L'expression « soufis extrémistes » (*gulât al-sûfiyya*) a été employée par divers censeurs des époques médiévale et moderne par assimilation malveillante avec les « chiites extrémistes » (*gulât al-shî'a*)¹. Les “soufis” impliqués sont divers, car, surtout dans le domaine religieux, l'un est toujours excentrique ou hétérodoxe par rapport à l'autre, et vice-versa... Il s'agit tantôt de soit-disant *ibâhiyya*, personnes ayant rejeté l'astreinte de la *Sharî'a*, tantôt de personnages pratiquant la « science ésotérique des lettres » (*'ilm al-hurûf*) ou d'occultistes aux contours mal déterminés. Mais souvent aussi l'expression désigne, par des raccourcis pernicious, « les partisans de l'Unicité » (*ashâb al-wahda*) - c'est-à-dire de « l'unicité de l'Être » (*wahdat al-wujûd*) - ou pire, « ceux qui professent l'union de substance entre Dieu et sa créature » (*al-ittihâdiyyûn*). Ces soufis sont supposés être adeptes d'une mystique taxée de « philosophique » (*al-tasawwuf al-falsafî*), rejeté par ces censeurs, par contraste avec le soufisme dit « éthique » (*al-tasawwuf al-akhlâqî*) des Anciens. On sait que très rapidement dans la culture islamique, notamment sunnite, les sciences hellénistiques (logique, philosophie, etc.) ont été fortement suspectées de porter atteinte à l'absoluité de la Révélation coranique en passant celle-ci au filtre de la raison humaine². En vérité, les griefs avancés pratiquent l'amalgame entre d'une part ce qu'on peut appeler une tendance théosophique plutôt que philosophique, teintée de néoplatonisme voire d'avicennisme, et d'autre part un ésotérisme extrémiste qui se situerait dans le prolongement de celui des Ismaéliens.

A ma connaissance, Abû Hâmid al-Ghazâlî n'a pas été traité nommément de « soufi extrémiste », mais il est souvent agrégé, comme on va le voir, à ceux qui l'ont été. Dès lors, une question s'impose : comment ce grand savant, communément appelé « la preuve de l'islam », a-t-il été impliqué dans de telles attaques ?

¹ L'accusation revient fréquemment chez Ibn Taymiyya (cf. *Majmû' al-fatâwâ*, Riyadh, 1398h., XI, 364, 439, 442-443) et chez Ibn Khaldûn (*Muqaddima*, traduction de V. Monteil, Beyrouth, 1968, II, 662-663, III, 1022 et sq. L'école salafie y a de façon générale recours; voir par exemple Sa'd Muhammad Hasan, *Al-Mahdiyya fî l-Islâm*, Le Caire, 1953, p.27, où la vénération que les soufis Ibn al-Fârid, 'Alî Wafâ et 'Alî al-Khawwâs avouent pour 'Alî b. Abî Tâlib fait d'eux des crypto-chiites.

² Voir par exemple E. Geoffroy, *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels*, Institut Français d'Etudes Arabes de Damas, Damas-Paris, 1995, p. 82-83, 95-96.

Les principaux ‘censeurs’ de Ghazâlî

Le savant syrien Ibn Taymiyya (m. 1328), précisément, est connu pour son caractère polémiste. Or, le voici qui range « Abû Hâmid » - al-Ghazâlî - parmi les *ittihâdiyya*, aux côtés d'Ibn Sab'în (m. 1270) et d'Ibn 'Arabî (m. 1240) : il leur reproche à tous de prendre leurs fondements chez les « philosophes impies, qui dévoient la parole de Dieu et de son Prophète, comme l'ont fait les Qarmates bâtinistes³ ». Dans une autre fatwa, Ibn Taymiyya rappelle le reproche fait par d'autres à Ghazâlî quant à son avicennisme, par un jeu de mots facile : « Sa maladie, c'est le *Shifâ* ('la Guérison') », c'est-à-dire le livre bien connu de logique et de métaphysique d'Avicenne⁴. L'ouvrage de Ghazâlî qui concentre les attaques, nous le verrons, est *Mishkât al-anwâr*⁵. Voici ce qu'en dit le même Ibn Taymiyya : « Le discours de Ghazâlî dans la *Mishkât al-anwâr* a stimulé les *ittihâdiyyûn* impies qui professent l'unicité de l'Être, et affirment par exemple que l'Être réel [Dieu] se manifeste et se théophanise dans les créatures⁶. Se dégage ici la distinction parfois opérée par les censeurs, entre « l'école de la Théophanie » (*madhhab al-tajallî*) d'Ibn 'Arabî et celle de l'Unicité absolue (*madhhab al-wahda al-mutlaqa*) d'Ibn Sab'în⁷.

Mais, plus généralement, Ibn Taymiyya et certains de ses disciples à travers le temps (Ibn Qayyim al-Jawziyya, Ibn Kathîr, Dimashqiyya...) manient à l'encontre de Ghazâlî les mêmes poncifs d'accusation qu'à bien d'autres : ils lui reprochent d'avoir dévié de l'authentique *Tawhîd* vers « l'unicité de l'Être », c'est-à-dire d'avoir dévoyé le dogme exotérique de l'Unicité divine en un monisme existentiel prônant l'indifférenciation entre Dieu et Sa création. De fait, les quatre degrés de *Tawhîd* que distingue Ghazâlî dans l'*Ihyâ' 'ulûm al-dîn* vont dans le sens d'un approfondissement ésotérique. Le quatrième et ultime degré, en effet, que les soufis - comme le rappelle Ghazâlî - nomment « l'extinction de la conscience individuelle dans l'unification » (*al-fanâ' fi l-Tawhîd*), consiste pour l'auteur de l'*Ihyâ'* « à ne voir dans l'existence qu'Un⁸ ». Nous passons bien là d'une formulation théologique à l'expérience intérieure, d'une « unification de l'acte » (*tawhîd al-fi'l*) encore conceptuelle, extérieure à l'être profond, à « l'unification existentielle » (*tawhîd al-wujûd*). La progression, quasiment initiatique, du premier au quatrième degré du *Tawhîd*, implique

³ Ibn Taymiyya, *Majmû' al-fatâwâ*, X, 403.

⁴ *Ibid.*, X, 551.

⁵ Traduit en français par R. Deladrière sous le titre *Le Tabernacle des lumières*, Paris, Seuil, 1981.

⁶ Ibn Taymiyya, *Dar' ta'ârud al-'aql wa l-naql*, X, 283, cité par Abd al-Rahman Dimashqiyya, *Abû Hâmid al-Ghazâlî wa l-tasawwuf*, Riyadh, 1988, p. 298.

⁷ Références et analyse dans E. Geoffroy, *Le soufisme en Egypte et en Syrie, op. cit.*, p. 470-471.

⁸ *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, Beyrouth, s.d., IV, 245.

d'évidence chez Ghazâlî une ascension expérientielle de l'âme humaine. « Il n'y a dans l'existence que Dieu » (*laysa fî l-wujûd illâ Allâh*) : cette profession audacieuse de la part de Ghazâlî⁹ annonce clairement l'Unicité absolue qu'Ibn Sab'în - ce « philosophe soufi » qui a embarrassé les soufis eux-mêmes – énonça de façon encore plus abrupte en « Il n'y a que Dieu » (*laysa illâ Allâh*).

Ibn Taymiyya tempère pourtant son jugement sur Ghazâlî, puisque tantôt il lui reconnaît d'avoir su concilier l'orthodoxie sunnite et le soufisme authentique¹⁰, tantôt il soutient ses critiques à l'encontre des théologiens scolastiques (*al-mutakallimûn*) par trop formalistes¹¹.

Ibn Khaldûn (m. 1406), quant à lui, est un fin connaisseur et observateur du soufisme, comme en témoignent les développements qu'il consacre à cette discipline dans sa *Muqaddima*, et surtout dans son *Shifâ' al-sâ'il*. La distinction qu'il opère dans cet ouvrage, à l'intérieur de la sphère du droit musulman, entre son aspect exotérique (*fiqh al-zâhir*) et son aspect ésotérique (*fiqh al-bâtin*) n'est que le constat d'une scission entre la lettre et l'esprit qui a traversé le terme même de *fiqh*¹². Le savant tunisois semble, sur ce point, regretter le « dualisme instauré par al-Ghazâlî¹³ ». En d'autres termes, Ibn Khaldûn semble déceler chez le savant iranien un bâtinisme plus ou moins implicite. Faut-il voir sous ce jour le procédé - fréquent chez les soufis "sunnites", au demeurant – que Ghazâlî utilise dans l'*Ihyâ'*, procédé du *ta'wîl* qui intériorise graduellement les sens d'un terme ou d'un rite de l'islam ? Les exemples sont légion dans l'*Ihyâ'*. Le questionnement, tranché dans le vif par Ibn Taymiyya, mais seulement induit sous la plume d'Ibn Khaldûn, est donc le suivant : si Ghazâlî a clairement été influencé par la *falsafa* qu'il s'est appliqué à réfuter, aurait-il également été influencé par la méthodologie de l'ésotérisme ismaélien ? Il s'est pourtant employé, notamment dans la *Mishkât al-anwâr* et le *Munqidh min al-dalâl*, à démontrer que la véritable spiritualité, la véritable initiation, ne pouvaient s'accomplir que dans la rectitude bénie du modèle muhammadien, et donc dans le giron d'un sunnisme illuminé de l'intérieur par le *tasawwuf*. Mais la personnalité et la pensée de Ghazâlî sont d'une telle complexité qu'on ne peut les réduire à ce qui ressemblerait à une idéologie, même la plus ingénue ou la plus orthodoxe.

En 1475, le savant égyptien Ibrâhîm Burhân al-dîn al-Biqâ'î (m. 1480) crée à Damas une grande *fitna*, en condamnant la fameuse phrase de Ghazâlî :

⁹ Notamment dans l'*Ihyâ'*, *op. cit.*, IV, p. 230.

¹⁰ *Majmû' al-fatâwâ*, *op. cit.*, X, 551; *Tawhîd al-rubûbiyya* et *Naqd al-mantiq*, cités par Muhammad Shaykhânî, *Al-Tarbiya al-rûhiyya bayna al-sûfiyyîn wa l-salafiyyîn*, Damas, 1985, p. 111-112.

¹¹ *Al-Radd 'alâ al-mantiqiyîyîn*, Bombay, al-Qaymiyya Press, 1949, p. 511.

¹² *Shifâ' al-sâ'il li-tahdhîb al-masâ'il*, éd. de A. al-Marzûqî, Tunis, 1991, p. 180.

¹³ E. Chaumont, « Notes et remarques autour des textes de la *Muqaddima*, Ibn Khaldûn et Ghazâlî : *Fiqh* et *Tasawwuf* », dont les "notes et commentaires » de *Studia Islamica* LXIV, 1986, p. 151-157.

« La création ne saurait être plus merveilleuse que ce qu'elle n'est » (*laysa fî l-imkân abda' mimmâ kâna*). Cette formule elliptique a suscité bien des controverses, comme le remarque le Marocain Ahmad Ibn Mubârak, qui en dresse un long inventaire et développe ses propres positions ¹⁴. Le débat était généralement d'ordre théologique : ceux qui réprouvaient cet aphorisme voyaient en lui une atteinte à la puissance divine (*al-qudra*), puisque Dieu serait incapable (*'âjiz*) de créer un monde plus juste, plus parfait...

Cette question concerne en fait en profondeur la mystique. Dans son *Tahdîm al-arkân fî "Laysa fî l-imkân abda' mimmâ kâna"*, al-Biqâ'î affirme déceler en cette parole « le discours des gens de la *Wahda* », car elle implique selon lui que l'Être divin se limite à l'existence telle qu'on la perçoit; elle conduit à l'identité entre Créateur et créature, doctrine imputée à Ibn 'Arabî et ses pairs ¹⁵. Il est révélateur que la controverse à propos de la parole de Ghazâlî suive, dans l'Égypte mamelouke, un schéma identique à celles suscitées par les maîtres de la *wahdat al-wujûd*. On trouve ainsi, face aux détracteurs, ceux qui s'efforcent d'interpréter cette parole par le *ta'wîl*. L'on ne s'étonnera donc pas de trouver parmi eux des pro-akbariens comme Suyûtî, son maître le shâdhilî Muhammad al-Maghribî, le grand *faqîh sûfî* Zakariyyâ al-Ansârî, et bien sûr Sha'rânî, qui cite Ibn 'Arabî défendant Ghazâlî ¹⁶. Le *Shaykh al-Akbar* a d'ailleurs bâti des développements cosmologiques sur la formule ghazâlienne ¹⁷. Notons que, comme dans le cas des polémiques sur Ibn 'Arabî, il existe une troisième position, consistant à nier l'attribution de cette parole à Ghazâlî ¹⁸.

La diatribe d'al-Biqâ'î fit grand bruit, à en juger par les nombreuses réactions hostiles qu'elle souleva chez les '*ulamâ'*. L'auteur de l'*Ihyâ' 'ulûm al-dîn* représentait en effet une autorité quasiment incontestée à la fin de l'époque mamelouke, et même des anti-akbariens firent l'éloge de celui qu'on appelle *Hujjat al-Islâm* ¹⁹.

Ghazâlî, "équilibrisme" entre l'exotérisme et l'ésotérisme ?

Les attaques que nous venons d'évoquer semblent a priori surprenantes, concernant Ghazâlî, qui est censé avoir réconcilié orthodoxie sunnite et soufisme, et avoir prôné l'harmonie entre les dimensions exotérique et ésotérique

¹⁴ *Al-Ibrîz min kalâm sîdî al-ghawth 'Abd al-'Azîz al-Dabbâgh*, éd. 'Adnân al-Shammâ', Damas, 1984, II, 213-254. Le livre d'Eric Ormstry, *Theodicy in Islamic Thought*, traite entièrement de cette question (Princeton, 1984).

¹⁵ Al-Sakhâwî, *al-Daw' al-lâmi'*, Beyrouth, s.d., I, 107.

¹⁶ Sur cette question, cf. E. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie, op. cit.*, p. 444.

¹⁷ Mokdad Mensia, « Bayna al-Ghazâlî wa Ibn 'Arabî », *IBLA* n° 160, 1987/2, Tunis, p. 325-326.

¹⁸ *Al-Ibrîz, op. cit.*, II, 223.

¹⁹ E. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie, op. cit.*, p. 445.

de l'islam. Dans l'introduction à sa traduction de la *Mishkât al-anwâr*, Roger Deladrière tente de justifier les attaques menées par Ghazâlî contre l'ésotérisme ismaélien : « Ghazâlî se devait donc de combattre cette autre forme d'impiété [après celle des philosophes]. Il le fit en montrant que dans la mesure où une certaine interprétation selon le sens caché peut être exacte, le sens littéral reste toujours vrai et contraignant. Le sens intérieur ne saurait en aucun cas entrer en contradiction avec le sens littéral ni le supprimer tout comme le monde invisible coexiste avec le monde sensible et apparent. Le sens intérieur n'est admissible que si existe entre le sens littéral et lui une correspondance symbolique naturelle ou indiquée par la Tradition. Nous retrouverons ces considérations dans le *Mishkât al-anwâr*²⁰ ».

Ibn 'Arabî lui-même utilisa cette mise en correspondance entre intériorité et extériorité, reprenant le vocable utilisé par Ghazâlî : *al-i'tibâr*. Ce dernier la définit ainsi dans la *Mishkât al-anwâr* : « Le passage d'une chose à une autre, de ce qui est apparent à ce qui est secret ». Pour Ghazâlî, commente Mokdad Mensia, il s'agissait de pallier une double déficience : « celle des *Bâtiniyya*, les Ismaéliens, qui se limitent à la dimension ésotérique, et celle des *Hashwiyya*, Littéralistes qui se limitent à l'exotérique. C'est ce que devrait faire l'homme parfait chez Ibn 'Arabî : réunir ces deux dimensions de la Religion²¹ ».

La *Mishkât al-anwâr* a certes pour but de recentrer la Communauté, tentée par diverses déviations, sur la personne du Prophète, car tous les êtres puisent leur lumière de la Lumière muhammadienne (*nûr muhammadi*). La vie mystique peut, et doit, être vécue au sein du sunnisme, car lui seul garantit la conformité de l'expérience spirituelle au message de la Révélation. Et pourtant, la métaphysique de la lumière qu'il y distille a une veine nettement néo-platonicienne, et gnostique *ishrâqiyya*. Lu en filigrane, le texte est en définitive très audacieux et il annonce l'unicité de l'Être de l'école d'Ibn 'Arabî, ainsi que l'ont noté plusieurs chercheurs. Prenons à témoin ce passage, cité par Arfa Mensia : « l'Être se répartit en deux : ce qui, de soi, possède l'Être, et ce qui le tient d'autrui. Celui qui le tient d'autrui, son être est métaphorique (ou emprunté, *musta'âr*) et ne subsiste pas par soi. Considéré en lui-même et de par sa propre essence, il est pur néant (*'adam mahd*). Il n'existe que dans sa relation à autrui. Ce n'est pas là un être véritable... L'Être réel est Dieu comme la Lumière réelle est Dieu²² ». La doctrine et la terminologie énoncées ici n'ont-elles pas une veine purement akbarienne ? C'est aussi le constat qui s'est imposé à al-'Afîfî, dans son introduction à l'édition arabe de la *Mishkât*²³.

Il est notoire que la culture islamique tardive, dans son analyse du soufisme, a eu tendance à opposer la *wahdat al-shuhûd*, soit le soufisme expérientiel des "Anciens" (notamment Junayd et l'école de Bagdad), à la

²⁰ *Le Tabernacle des Lumières, op. cit.*, p. 16-17.

²¹ M. Mensia, *op. cit.*, p. 320.

²² M. Mensia, *op. cit.*, p. 333.

²³ Edition du Caire, 1964, p. 14-15.

wahdat al-wujûd, perçue comme le soufisme théosophique des “Modernes” (Ibn ‘Arabî, Ibn Sab‘în et leurs écoles respectives). En réalité, il s'agit de deux faces d'une même pièce, la *wahdat al-wujûd* n'étant rien d'autre que la formulation métaphysique de l'expérience psycho-spirituelle de la *wahdat al-shuhûd*. Celle-ci a pour fondement l'expérience radicale, principielle, du *fanâ'*, de « l'extinction » de la conscience individuelle dans la Présence divine, ou - comme l'ont exprimé maints soufis - dans « l'océan de l'Unicité ». Cette expérience a déjà été énoncée par des compagnons du Prophète tels que Abû Dharr al-Ghifârî, et a été à ce titre agréée par l'ensemble des *'ulamâ'*, lorsqu'elle est sincère et non simulée. Mais c'est le fait de théoriser cette expérience, ce *hâl* passager, de le formuler par écrit de sorte qu'il puisse être lu malencontreusement par le commun des croyants et être faussement interprété, qui a été réprouvé par les censeurs : selon l'éthique de l'islam, le fidèle musulman peut en quelque sorte vivre ce qu'il veut intérieurement, mais il ne faut pas que cela perturbe ou ruine le credo du simple fidèle²⁴. Voilà bien ce que même les pairs soufis de Hallâj lui ont reproché : divulguer les secrets spirituels ou divins dont le mystique peut être le réceptacle (*ifshâ' al-sirr*).

Le témoignage de l'école Shâdhilîe

Je voudrais maintenant sortir de l'effet de miroir entre Ghazâlî et Ibn ‘Arabî, en prenant à témoin l'école bien connue - notamment à Tunis - de la Shâdhiliyya. L'intérêt consiste dans le fait que, d'une part les représentants de cette école/voie initiatique (*tarîqa*) ont été très vite perméables à la doctrine d'Ibn ‘Arabî - au moins à partir du troisième maître de cette voie, Ibn ‘Atâ' Allâh (m. 1309) – et d'autre part qu'ils ont généralement adopté une position d'équilibre entre le *zâhir* et le *bâtin* très ghazalienne. Les premiers cheikhs de cette école ont de fait toujours affirmé leur vénération à l'égard de Ghazâlî. Le cheikh al-Shâdhilî (m. 1258) lui attribuait le degré spirituel de la « véridicité » (*siddîqiyya*), lequel correspond d'ailleurs chez Ghazâlî au quatrième et ultime degré du *Tawhîd* tel que nous l'avons dégagé auparavant. Il disait également que si l'on a un besoin à exposer à Dieu, il faut prendre « l'imâm Abû Hamid » comme intercesseur²⁵. Si Ghazâlî a subtilement pressenti l'avènement des doctrines de la *wahdat al-wujûd*, les Shâdhilis, eux, postérieurs à la fois à Ghazâlî et à Ibn ‘Arabî, ont su filtrer, distiller, ces doctrines à une époque où le soufisme était devenu un fait religieux et sociétal majeur.

²⁴ Voir sur ce point E. Geoffroy, *Le soufisme en Egypte et en Syrie, op. cit.*, p. 468-470.

²⁵ Ibn ‘Atâ' Allâh, *Latâ'if al-minan*, ouvrage traduit en français par E. Geoffroy sous le titre *La sagesse des maîtres soufis*, Paris, Grasset, 1998, p. 124 ; ou encore : ‘Alî ‘Ammâr, *Abû l-Hasan al-Shâdhilî*, Le Caire, 1952, I, 164; Henri Laoust, « La survie de Ghazâlî d'après Subkî », *B.E.O.*, Damas, XXV, 1972, p.167.

Jalâl al-dîn al-Suyûtî (m. 1505), grand savant chaféite, très ghazalien, et affilié lui-même à la Shâdhiliyya, atteste que les Shâdhilis ont réalisé une parfaite osmose entre le dogme exotérique du *Tawhîd* et la doctrine/expérience de la *wahdat al-wujûd*. N'a-t-il pas intégré Ibn 'Arabî dans le giron de la théologie acharite, alors qu'il a rejeté Ibn Sab'în et sa *wahda mutlaqa* dans les ornières de l'hérésie « philosophique »²⁶? En tout état de cause, l'héritage de Ghazâlî chez Suyûtî et bien d'autres '*ulamâ*' *sûfi*-s est nettement perceptible lorsque ceux-ci affirment que les savants ayant accès à la dimension ésotérique ('*ulamâ*' *al-bâtin*) ont largement la précellence sur ceux qui se limitent aux aspects exotériques de la matière islamique ('*ulamâ*' *al-zâhir*)²⁷. Pour Ibn Taymiyya en personne, les actes extérieurs (*zâhir*) de la dévotion n'ont aucune utilité sans les actes intérieurs (*bâtin*), car les aspects ésotériques des sciences et des actes (*al-umûr al-bâtina min al-'ulûm wa-l-a'mâl*) représentent le véritable fondement de la religion²⁸.

En dépit des critiques examinées plus haut, Ghazâlî est devenu l'archétype du '*âlim sûfi*', du savant en sciences islamiques cherchant à éclairer cette science par la spiritualité intérieure. Or, il s'agit là d'un modèle dominant dans la culture islamique au moins jusqu'à la fin du XIXe siècle - et promu à nouveau de nos jours, si l'on considère que les principaux responsables religieux (cheikh al-Azhar, ministres des affaires religieuses, muftis d'Etat) dans le monde arabe tout du moins, ont très souvent ce profil. Le parcours de Ghazâlî montre que celui-ci n'a cessé, progressivement, de se défier du *zâhir* pour s'immerger dans le *bâtin*. La « discipline du dévoilement » (*mujâhadat al-kashf*) est devenue chez lui une méthode délibérée, et le *Munqidh min al-dalâl*, testament intellectuel et spirituel de notre auteur, témoigne d'une méfiance accrue à l'égard des sciences formelles, rationnelles (en premier lieu le *kalâm*) pour consacrer le soufisme comme seule voie menant à Dieu²⁹. Un autre grand ghazalien, Zakariyyâ al-Ansârî (m. 1520) affirmait que le musulman un tant soit peu éveillé doit passer de la science extérieure de l'unification ('*ilm al-Tawhîd*) à l'état intérieur de

²⁶ Voir son *Ta'yîd al-haqîqa al-'aliyya wa tashyîd al-tarîqa al-Shâdhiliyya*, Le Caire, 1934, p. 80 ; et également : E. Geoffroy, « De l'influence d'Ibn 'Arabî sur l'école shâdhilie (époque mamelouke) : premiers jalons », *Horizons Maghébins* 41, presses de l'Université Toulouse Le Mirail, 1999, p. 88.

²⁷ Suyûtî, *Ta'yîd al-haqîqa al-'aliyya*, *op. cit.*, p. 23. On trouvera d'autres références dans E. Geoffroy, « Le soufisme au verdict de la *fatwâ*, selon les *Fatâwâ hadîthiyya* d'Ibn Hajar al-Haytamî (m. 974/1567) », *Le soufisme en Egypte et dans le monde musulman à l'époque ottomane*, IFAO, Le Caire, 2010, p. 123-124.

²⁸ *Majmû' al-fatâwâ*, *op. cit.*, X, p. 5-15, cité par Qais Assef, « Le soufisme et les soufis selon Ibn Taymiyya », p. 19, note 120, à paraître dans BEO, LX, 2011.

²⁹ *Al-Munqidh min al-dalâl*, traduit en français sous le titre *Erreur et délivrance* par F. Jabre, Beyrouth, 1969, page 100 –101 du texte arabe.

l'unification (*hâl al-Tawhîd*) : cette transmutation résume tout le propos de la vie de Ghazâlî.