PUBLICATIONS DE L'UNIVERSITÉ LIBANAISE

SECTION DES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES ET SOCIALES

V

ESSAI SUR LE LEXIQUE DE GHAZALI

Contribution à l'étude
de la terminologie de Ghazali
dans ses principaux ouvrages à l'exception du *Tahāfut*

PAR

FARID JABRE

BEYROUTH 1970

à M. Ed. ROBERT CM.

Vicaire général de la Congrégation
de la Mission
durant les années de guerre
1939-1945

in memoriam...

INTRODUCTION

Deux remarques s'imposent au seuil de cette introduction. Tout d'abord les sources de ce lexique sont des ouvrages de Ghazali dont l'authenticité ne fait de doute pour personne: l'*Iḥyā'*, l'*Iqtiṣād*, l'Introduction au *Mustaṣfa*, le *Qisṭās*, le *Fayṣal*, et, jusqu'à un certain point, le *Munqidh*. Ils ont semblé être les types représentatifs de tout un ensemble — une vingtaine d'écrits — que les spécialistes s'accordent à reconnaître comme authentique, et qui a été seul retenu, comme étant le texte reçu du Maître. Mais il ne s'agit là, bien entendu, que d'un choix, sinon arbitraire, du moins conventionnel et provisoire, basé sur un critère de fait, susceptible de variations. A côté de ce texte reçu, il y a, en effet, une multitude d'ouvrages attribués à Ghazali et dont l'authenticité a été mise en doute; ils ont été écartés, en vertu des principes de la recherche historique. Celle-ci ne doit-elle pas procéder par recoupements successifs et se contenter de solutions partielles avant de prétendre aux affirmations générales et définitives?

En second lieu, parmi les ouvrages utilisés ici, seuls le *Munqidh*, l'*Iqtiṣād* et le *Qisṭās* ont été l'objet d'une étude critique. Notre travail a été fait sur des éditions ordinaires commerciales où le souci d'établir un texte peut faire défaut. Et il se trouve qu'en réalité, c'est le cas pour les œuvres même authentiques de Ghazali.

Ces deux remarques expliquent le caractère plutôt réservé du titre: ce travail ne prétend être qu'une contribution à l'étude du vocabulaire philosophique arabe, et qu'un essai de lexique de la langue de Ghazali, dans la partie de son œuvre consacrée à « la Science de l'au-delà » (*Iḥ.*, I, 3 sq.) et « aux aspects cachés des choses religieuses » (*Ms.*, 3 et *F.*, 127), pour reprendre ses propres expressions.

De ce point de vue, l'*Iḥyā'* ne pouvait pas ne pas être l'objet d'une attention toute particulière. C'est lui surtout qui a été dépouillé d'une façon systématique et qui se trouve être le plus cité dans le présent lexique. Un travail similaire a été mené sur le *Fayṣal*, à cause de son importance pour une compréhension exacte de l'œuvre religieuse écrite du Maître, et sa portée générale. Cet ouvrage a été composé précisément pour répondre à des objections soulevées

contre Ghazali à l'occasion de certaines affirmations dans l'*Iḥyā'*. Ce accusations avaient même été formulées sur une échelle plus vaste et sur un ton d'extrême gravité: on avait présenté comme entâchés de *kufr* (hérésie) et de *bid'a* (innovation) tous ses « ouvrages relatifs aux aspects cachés des transactions religieuses » (*F.*, 127).

Dans ce même domaine, Ghazali a fait appel aux disciplines de la logique artistotélicienne des *falāsifa*; il lui a même consacré en particulier trois ouvrages: le *Mi'yār*, le *Miḥakk* et l'Introduction au *Mustaṣfa*. Ici cependant, la pensée du Maître a subi une évolution dont la dernière étape est représentée par l'Introduction au *Mustaṣfa*. Seul cette dernière œuvre a donc été retenue et dépouillée; elle est le témoin définitif de la part que Ghazali a faite sienne dans ce qu'il a emprunté à la *falsafa*, et des innovations qu'il y a introduites, soit du point de vue du fond, soit surtout du point de vue de la terminologie.

Le *Qisṭās*, lui aussi, est un ouvrage de logique, mais pensé en fonction d'une perspective différente de celle qui a présidé à la composition des trois écrits mentionnés, sur lesquels elle jette alors une vive clarté. Ceux-ci, en effet, restent incompréhensibles tant qu'on ne songe pas à les étudier à la lumière d'une mentalité, d'une attitude d'esprit présente à toutes les pages, mais qui demeure à l'état latent et ne se révèle que dans le *Qisṭās*. De ce point de vue, suffisante pour tenir lieu du *Mi'yār* et du *Miḥakk* et représenter à elle seule ce qu'il y a de personnel au Maître dans les trois ouvrages à la fois, l'Introduction au *Mustaṣfa* ne pouvait pas suppléer à l'absence du *Qisṭās*. Pour être complet, le lexique devait tenir compte aussi de ce dernier opuscule.

Il a été question d'une attitude d'esprit qui commande l'œuvre de Ghazali relative à la logique. Il s'agit de celle qu'impose au Maître son dogme sunnite dans son expression arabe. Ce dogme a connu une présentation scolastique propre à lui, qui n'est pas, à vrai dire, quant au fond, une théologie, ni quant à la forme, une théodicée, et qu'il vaut mieux se contenter d'appeler toujours de son nom traditionnel de *kalām*. Ghazali ne lui accorde pas un crédit sans réserve. Il en adopte cependant les méthodes et leur reconnaît une valeur relative, « médicinale », d'efficacité. Il en traite dans l'*Iḥyā'*, mais en passant et dans la mesure où les disciplines de la Scolastique musulmane lui paraissent nécessaires pour une présentation orthodoxe de sa « Science de l'au-delà » et « des aspects cachés des transactions religieuses ». Or c'est dans cette perspective formelle que dans l'*Iqtiṣād*, le Maître envisage le *kalām*, tout en en traitant ex-professo et en l'exposant avec sa terminologie propre traditionnelle. Dès lors le dépouillement de l'*Iqtiṣād* s'imposait à son tour. Mais ici une remarque analogue à celle déjà faite au sujet de la logique est nécessaire. Pour la logique, on l'a dit, Ghazali renonce à une grande part de sa

terminologie après l'avoir adoptée en bloc dans le *Mi'yār*. Il n'en conserve que ce qu'elle a de commun avec les méthodes traditionnelles de raisonnement, et ce qui peut être interprété en fonction de l'orthodoxie sunnite. De même pour le *kalām:* il s'y trouve une terminologie créée et adoptée par le sunnisme traditionnel.

Le présent travail ne pouvait prétendre embrasser cette terminologie dans sa totalité. Ses proportions modestes commandaient de se limiter, dans ce domaine, à ce qui pouvait faciliter une compréhension plus complète de la terminologie propre à Ghazali, celle dont il s'est servi, après l'avoir forgée, pour exposer sa « Science de l'au-delà » et « des aspects cachés des transactions religieuses ». La terminologie du *kalām*, dans son ensemble, doit être l'objet d'un travail plus large et plus ambitieux; un essai de lexique de la langue du Maître ne pouvait se hausser à une pareille entreprise.

Tel qu'il se présente, et dans sa forme concrète, ce travail semble être, non pas un lexique de la langue de Ghazali, mais un lexique du *Munqidh*. Cette constatation, exacte en elle-même, ne signifie pas néanmoins que la langue du Maître a été envisagée exclusivement dans la perspective de son *Munqidh*. Celui-ci n'a été dépouillé qu'après l'*Iḥyā'*, le *Fayṣal*, l'Introduction au *Mustaṣfa* et l'*Iqtiṣād*. En fait, le vocabulaire du *Munqidh* s'est trouvé alors, à un petit groupe de termes secondaires près, constitué et élaboré. Mais cette constatation n'a rien qui puisse surprendre. Le but de Ghazali, dans son *Munqidh*, est de livrer à son « frère en religion » « le but ultime des sciences et leurs aspects cachés » (*M.* 3). C'était caractériser l'ouvrage comme un exposé, en d'autres termes, « de la Science de l'au-delà » et « des aspects cachés des transactions religieuses ». Le *Munqidh*, s'il ne peut être pris à la lettre comme le récit de l'itinéraire spirituel de son auteur, doit être considéré comme l'image fidèle, le condensé de l'œuvre religieuse de ce dernier. Sauf pour quelques termes, au sujet desquels sa mention paraissait s'imposer, l'opuscule n'a pas été cité systématiquement. Il a semblé préférable dans la plupart des cas, de laisser le lecteur, au courant du contenu du *Munqidh* et de ses difficultés, se référer lui-même, à partir du terme étudié et de la traduction proposée dans le présent travail, au texte parallèle dans ce que l'on a appelé l'autobiographie de Ghazali.

Mais tout ce qui précède ne signifie pas que le *Munqidh* n'a eu aucune influence sur l'allure générale de cet Essai lexicographique, sur ce qui fait sa note propre et essentielle. Le *Munqidh* est un livre où le Maître expose sa théorie de la certitude, ou plutôt de la conviction religieuse. Or c'est cela même qui est à la base et se trouve être le principe explicatif, la clé de

toute son œuvre relative à « la Science de l'au-delà » et aux « aspects cachés des transactions religieuses ». Et le *Munqidh* permet d'en prendre une conscience nette et forte, parce que, précisément, il est en lui-même un raccourci saisissant d'un ensemble immense où les diversions et les longueurs cachent souvent les lignes principales.

Cette remarque permet de comprendre pourquoi une autre série de termes n'a pas été envisagée dans le présent travail: celle des mots désignant, soit la vie ascétique en tant que telle, comme les vocables *ṣabr*, *shukr*, *uns*, *ḥubb*, etc..., soit la vie psychologique de comportement, comme *ghaḍab*, *shahwa*, et tous les noms des vices que Ghazali appelle les « habitus qui perdent » (*al-mukhlikāt*). Dans toute cette série, qui se rattache au soufisme traditionnel, comme dans celle qui se rattache au *kalām* traditionnel, n'a été retenu que ce qui pouvait servir à une meilleure compréhension de la langue propre du Maître: celle qui se trouve indiquée par le *Munqidh*, qu'il utilise pour l'exposé de la science de « l'Au-delà » et « des aspects cachés des transactions religieuses »; c'est-à-dire pour son étude de la phychologie de la connaissance et de la conviction religieuses, pensée par référence immédiate au donné tradionnel sunnite dans son expression arabe, et en fonction des théories soufies atteintes par les doctrines batinites à tendances néo-platonisantes.

Dans cette perspective, tous les termes du Vocabulaire de Ghazali semblent graviter autour de trois triptyques de mots-clés:

1° *Taṣdiq*, *I'tiqād*, *'Ilm*.

2° *Īmān*, *Tawḥid*, *Yaqīn* (auxquels il faudrait ajouter *Ma'rifa*).

3° *Ẓāhir*, *Bāṭin*, *Ta'wīl*.

Enfin, en face de cet ensemble fonctionnel et objectif, se trouve l'identité *Rūḥ*, *Qalb*, *Nafs*, *'Aql*.

Il ne faut pas s'étonner non plus de ne pas rencontrer, dans cet Essai, les termes et les distinctions de la philosophie aristotélicienne ou néo-platonicienne, comme c'est le cas dans le lexique d'Avicenne par Mlle Goichon. Ghazali, on l'a dit, a rejeté la *falsafa* (*Iḥ.*, I, 20, et ici au mot *'Ilm*). Dans sa métaphysique, elle est une forme irrecevable du *kalām*; ce qu'elle a de bon dans ce domaine et qui entrera dans la partie constructive de la synthèse du Maître, se retrouve dans le *kalām* orthodoxe et donc dans l'*Iqtiṣād*. Et le *Tahāfut* lui-même, de ce point de vue, est un traité de *kalām* (cf. *Jawāhir*, p. 21).

Quant aux théories physiques et mathématiques des *falāsifa*, elles ne l'intéressent pas pour elles-même et sont hors de sa perspective. Pour la logique, on a déjà dit l'esprit avec lequel Ghazali l'a abordée. Reste la psychologie; elle est celle des batinites ta'limites (cf. ici les termes *bāṭin* et *ta'lim*).

Elle sera reprise et repensée elle aussi, et entrera comme système explicatif critériologique dans l'ensemble de la « Science de l'au-delà ». Toutes ces raisons ont fait écarter le *Tahāfut*, déjà dépouillé, comme une des sources possibles pour le présent travail. Ces raisons sont d'ordre théorique. Il y en a une autre, d'ordre pratique: le relevé des termes philosophiques du *Tahāfut* a été fait par Bouyges dans son édition critique de cet ouvrage (p. 388 sq.; p. 416 sq.). Ghazali lui-même, au reste dans le *Maqāsid* (cf. *Maqāsid*, *passim*), puis dans le *Mi'yār* (cf. *Mi'yār*, p. 182 sq.) a groupé, selon un ordre logique, tous les termes techniques de la *falsafa*. Revenir, dans cette étude, sur le sujet, était reprendre inutilement, en le copiant, un travail déjà fait plus qu'à moitié. D'autant plus, encore une fois, que ce n'est pas là que se trouve la pensée de Ghazali et l'intérêt de son œuvre.

Cette pensée et cette œuvre, a-t-il été dit, ont été élaborées en fonction de la doctrine batinite, mais par référence immédiate aux données traditionnelles sunnites dans leur expression arabe. D'où l'influence énorme du Coran et du génie de l'arabe sur l'expression de Ghazali et sa langue. Pour ce qui concerne le Coran, il s'y réfère constamment, sans craindre même de forcer le sens obvie du texte. Chaque fois qu'il a paru nécessaire pour une meilleure compréhension du terme, le verset visé a été cité. Autant que possible la citation a été selon la traduction de Blachère, sauf lorsque celle-ci ne cadrait pas avec la nuance exacte du terme employé par Ghazali.

Pour ce qui concerne le génie arabe, les termes eux-mêmes se ressentent de cet empirisme d'une langue qui, à l'encontre de celle d'Avicenne, n'a rien de strictement technique pour exprimer les réalités métaphysiques ou psychologiques. Elle est celle d'un *faqīh*, et convient tout au plus aux sujets de spiritualité et aux traités de vie intérieure et dévote. Même les mots que les *falāsifa* et Ghazali utilisent en commun gardent chez ce dernier leur résonance originelle, avec quelque chose d'oscillant et de flou. Le Maître essaie de palier cette déficience par des explications et des définitions qu'il se voit obligé de reprendre assez fréquemment.

Voilà pourquoi, dans ce lexique, une simple traduction du terme, surtout celle de certains termes, a été jugée insuffisante. Tout d'abord, chaque fois que cela a été possible, le terme n'a pas été relevé tout seul, mais avec son contexte. Dans le lexique, il figure avec les autres termes de la même racine utilisés par Ghazali: la méthode a paru utile pour mieux faire saisir toutes les nuances du vocable dont il s'agissait. Ensuite, bien souvent, il a semblé bon de ne pas se contenter, dans un cas donné, de proposer une seule traduction, mais plusieurs qui seraient plus ou moins synonymes. Enfin, très souvent, la

traduction — toujours susceptible d'être une trahison — a été suivie d'une étude explicative qui, pour ce qui concerne les mots-clés en particulier, pourrait paraître un peu longue. C'est peut-être sortir des cadres de la discipline lexicographique. Mais Lalande le fait dans son Vocabulaire de la Philosophie, et son exemple constitue, semble-t-il, un précédent qui fait assez autorité pour qu'il soit possible de le suivre sans trop de crainte. Comme le Lexique d'Avicenne de Mlle Goichon, et malgré les références parfois nombreuses ajoutées à celles des exemples traduits, cet Essai de Lexique de la langue de Ghazali n'a pas la prétention d'être un Index ghazalien.

Les deux ouvrages mentionnés — celui de Lalande et celui de Mlle Goichon — comme aussi l'Index Aristotelicus de Bonitz, ont été des guides précieux dans l'élaboration du présent travail.

SOURCES DU LEXIQUE

Les ouvrages dépouillés, précédés de leur sigle, par ordre alphabétique:

1. *F* = *Fayṣal 't-tafriqa bayna 'l-Islām wa'z-zandaqa*, éd. Dunia, Ḥalabi, Le Caire, 1381/1961.
2. *Iḥ.* = *Iḥyā' 'ulūm 'd-dīn*, Le Caire, Ḥalabi, 4 volumes. 1er vol., 1346 H.; 2e, 3e et 4e volumes, 1352/1933.
3. *Iq.* = *al-Iqtiṣād fi 'l-i'tiqād*, éd. Çubukçu-Atay, NUR, Ankara, 1962.
4. *M* = *al-Munqidh mina 'ḍ-ḍalāl*, Damas, 1934/1352.
5. *Ms.* = *Introduction au Mustaṣfa*, in *Mustaṣfa*, Le Caire, 1356/1937.
6. *Q* = *al-Qisṭās 'l-mustaqīm*, éd. Chelḥut, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1959.

BIBLIOGRAPHIE

(par ordre alphabétique des noms d'auteurs)

A. Dictionnaires et lexiques

1. Belot, *Vocabulaire arabe-français*, Imprimerie Catholique, Beyrouth.
2. Bonitz, *Index Aristotelicus*, in *Aristotelis Opera*, Berlin, 1870.
3. Fayrūzābādī, *Qāmūs*, Le Caire, 1935/1354.
4. Mlle Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīna*, Paris, Desclée, 1938.
5. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2 vol., Paris, Alcan, 1938.
6. Littré, *Dictionnaire de la langue française*.
7. Ma'lūf, *al-Munjid*, Beyrouth, Imprimerie Catholique.

B. Études et traductions

1. Asín y Palacios, *La Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, 4 vol., Madrid-Granada, 1934, 1935, 1940, 1941.
2. Bauer,
   1) *Die Dogmatik al-Ghazalis*, Halle, 1912 ; traduction de la *'Aqīda qudsīya* (*Iḥ.*, I, 92-111).
   2) *Über Intention, Reine Absicht und Wahrhaftigkeit*, in Islamische Ethik, Halle, 1916; trad. du traité de l'*Iḥyā'* sur la Pureté d'intention et la sincérité (*Iḥ.*, IV, 309-336).
   3) *Von der Ehe*, in Islamische Ethik, II, Halle 1917 ; trad. du tr. du Mariage de l'*Iḥyā'* (*Iḥ.*, II, 19-55).
   4) *Erlaubtes und Verbotenes Gut*, in Islamische Ethik, III, Halle (Saale), 1922 ; trad. du tr. de l'*Iḥyā'* sur le Permis et le défendu (*Iḥ.*, II, 79-138).
3. S. de Beaurecueil, *Ghazali et Saint Thomas d'Aquin. Essai sur la preuve de l'existence de Dieu proposée dans l'Iqtiṣād et sa comparaison avec « les voies thomistes »*, in BIFAO, t. XLVI, 1947, refondu in MIDEO, III, 207 sq., trad. de la Ia, Iæ de *l'Iqtiṣād* (*Iq.*, 24-35).

4. BLACHÈRE, *Le Coran*, Paris, Maisonneuve, 1949, 3 vol.
5. BOUSQUET, *Iḥyā' 'ouloum ed-dīn ou Vivification des sciences de la foi. Analyse et Index*, Paris, Max Besson, 1955.
6. CORBIN, *Le livre réunissant les deux sagesses*, Paris, Maisonneuve, 1953.
7. DINGEMANS, *al-Ghazali's boek der liefde*, Leiden, 1938, trad. du tr. de l'Amour de Dieu dans l'*Iḥyā'* (*Iḥ.*, IV, 252-309).
8. FRICK, *Ghazalis Selbstbiographie: Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen*, Leipzig, 1919.
9. GARDET-ANAWATI, *Introduction à la Théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1948.
10. MACDONALD, *Emotional religion in Islam as affected by music and singing*, in JRAS, 1901-1902, p. 1 sq.; trad. du tr. du Chant religieux dans l'*Iḥya'* (*Iḥ.*, II, 236-269).
11. MONTGOMERY-WATT, *The faith and practice of al-Ghazali*, London, 1953; trad. du *Munqidh.*
12. OBERMANN, *Der philosophische und religiöse subjectivismus Ghazalis*, Wien und Leipzig, 1921.
13. SCHMÖLDERS, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazzali*, Paris, 1842; trad. du *Munqidh.*
14. TSCHEUSCHNER, *Mönchsideal des Islams nach G.s Abh. über Armut und Weltentsagung*, Diss. Berlin, 1933; trad. du tr. de la Pauvreté et du détachement, dans l'*Iḥyā'* (*Iḥ.*, IV, 164-210).
15. WEHR (HANS), *Al-Ghazzali's Buch von Gottvertrauen*, in Islamische Ethik, IV, Halle (Saale), 1940; trad. du tr. de la Disponibilité de l'*Iḥyā'* (*Iḥ.*, IV, 210-252).
16. WENSINCK, *La pensée de Ghazali*, Paris, Maisonneuve, 1940.
17. ZABĪDĪ, *Itḥāf as-Sāda*, Commentaire de l'*Iḥyā'* en 10 volumes.

UTILISATION DES NOTICES LEXICOGRAPHIQUES

1. Les termes du Lexique sont rangés d'après l'ordre alphabétique arabe: *alif*, *bā*, *tā*, *thā*, etc...

2. Chaque terme figure sous sa racine et est affecté d'un numéro.

3. Les renvois au texte arabe figurent à la suite de chaque traduction. Toutefois une nouvelle numérotation commence avec chaque lettre de l'alphabet.

4. La traduction du vocable figure entre deux guillemets. Elle est soulignée à l'intérieur du texte cité comme exemple, mais seulement lorsque le correspondant arabe de ce texte a été mentionné dans les références arabes.

5. Souvent, pour de courtes expressions, leurs correspondants arabes ont été groupés sous un seul numéro. Dans la traduction française, ce numéro figure toujours après la dernière référence.

6. La traduction du Coran de M. Blachère étant fréquemment citée, il y est renvoyé sous le signe Bl., avec mention du volume et de la page. Exemple: Bl. II, 300.

7. MIDEO = Mélanges de l'Institut Dominicain des Études Orientales.

8. Dans les cas où il y a eu référence à un ouvrage de Ghazali non utilisé dans le présent travail, cette référence a été faite sur l'édition mentionnée dans notre étude sur la *Notion de la certitude chez Ghazali*, Paris, Vrin, 1958.

9. Stt = surtout.

SYSTÈME DE TRANSLITTÉRATION

A. Consonnes

' = ء	kh = خ	sh = ش	gh = غ	n = ن				
b = ب	d = د	ṣ = ص	f = ف	h = ه				
t = ت	dh = ذ	ḍ = ض	q = ق	w = و				
th = ث	r = ر	ṭ = ط	k = ك	y = ي				
j = ج	z = ز	ẓ = ظ	l = ل	a = ة	(at en état construit)			
ḥ = ح	s = س	' = ع	m = م					

B. Voyelles

u bref = o ; ū long = ou ; ā = a long ; ī = i long.

C. Diphtongues

aw = أو ; ay = أي

N.B. Le nom de Ghazali étant entré dans l'usage du français, il ne sera affecté d'aucun signe.

' = ء

1. ATHTHARA: « produire un effet par influence »; sens ordinaire arabe, sans utilisation précise technique. « La pratique... *a-t-elle de l'effet* sur l'augmentation de la foi? » (1) (*Ih.*, I, 107).

2. ATHAR (pl. ĀTHĀR): « trace », « vestige ».

a) *Effet.* Dans le même sens que *āya*, signe (*Ih.*, IV, 272). « Tous les êtres existant dans le monde sont un des *effets* de la puissance de Dieu » (2) (*Ih.*, IV, 370); on « considère les attributs de Dieu en considérant les *effets* de ces attributs » (3) (*Ih.*, IV, 370). Jamais le créé n'est dit directement trace de Dieu, mais de ses attributs.

b) Sens technique dans la science religieuse traditionnelle musulmane: *un des arguments d'autorité*, avec le *khabar* (cf. ce mot) et les versets coraniques.

1er sens: *tout enseignement transmis*, en général, et fixé par écrit: « Il ne nous est arrivé aucun *enseignement positif* à son sujet » (4) (*Ih.*, I, 173): il s'agit des pratiques cultuelles.

2e sens plus précis: tout *enseignement positif* ayant pour auteur une *personnalité autre que le Prophète.* Cf. en particulier les arguments d'autorité cités selon l'ordre indiqué: verset coranique, *khabar* et *athar* (*Ih.*, I, 5-11) et (*Ih.*, IV, 127-135).

3. MA'THŪR: ce qui a été « transmis » par tradition écrite, surtout « l'ensemble *transmis* des coutumes et des croyances » (5) (*M.*, 19): « les oraisons jaculatoires *transmises* » (6) (*Ih.*, I, 283); « les sentences éparses *transmises* de Junayd » (7) (*M.*, 59).

---

(1) العمل ... هل يؤثر ... في زيادة الايمان ؟
(2) جميع موجودات الدنيا اثر من آثار قدرة الله .
(3) ينظر الى صفاته من آثار صفاته .
(4) لم يرد في عينه أثر .
(5) السنة المأثورة .
(6) الادعية المأثورة .
(7) المتفرقات المأثورة عن الجنيد .

4. ĀKHIR (fém. ĀKHIRA): « dernier ».

a) Dans l'expression « le Jour *dernier* » qui est un des trois points essentiels de la foi. « Les points essentiels de la foi sont trois: la foi en Dieu, à son envoyé, et au Jour *dernier* » (1) (*F.*, 195). On rencontre plus fréquemment l'expression « la foi en Dieu et au *dernier* Jour » (2) (*Iḥ.*, III, 58; *Iḥ.*, IV, 145). Le dernier Jour se réfère soit au jugement particulier, soit au jugement dernier. Cf. *Iḥ.*, IV, 56-57, 151, etc..., pour la distinction entre la résurrection « mineure » et « majeure ».

b) Qualifie aussi le séjour dans l'au-delà, d'après Cor. XXIX, 64. « En vérité la *dernière* demeure est la vrai vie » (3) (*Iḥ.*, IV, 270).

5. ĀKHIRA: « l'Au-delà ».

a) *L'état de vie qui commence après la mort.* « La vraie vie est celle de l'*Au-delà* » (4) (*Iḥ.*, IV, 270). Les « hommes de la connaissance » (cf. *'Ārif*) « préféreront alors le plaisir de voir le visage de Dieu aux jouissances du Paradis: car les jouissances du Paradis consistent dans le manger et les relations sexuelles » (5) (*Iḥ.*, IV, 269). Pour le sort des quatre catégories d'hommes dans *l'Au-delà*, cf. *Iḥ.*, IV, 21. Opposition entre cette vie et celle d'ici-bas: « *L'Au-delà* approche et l'ici-bas s'éloigne en courant » (6) (*Iḥ.*, I, 3). Le principe traditionnel: « L'ici-bas est la pépinière de *l'Au-delà* » (7) (*Iḥ.*, I, 16).

b) *L'état de vie à réaliser dès ici-bas :* « *L'Au-delà* désigne le fait d'aller vers Dieu et de connaître le bonheur de le rencontrer » (8) (*Iḥ.*, IV, 271). Explication: « Ton ici-bas et ton *Au-delà* sont deux états de ton cœur. Ce qui est proche et à portée de la main s'appelle ici-bas, et c'est tout ce qui vient avant la mort; ce qui est éloigné et vient dans la suite s'appelle *l'Au-delà*. Tout ce à quoi tu as part... et dont tu jouis dans l'immédiat est l'ici-bas en ce qui te concerne » (*Iḥ.*, III, 190). Or on peut arriver à trouver du plaisir dans « le savoir et la pratique » qui persistent dans *l'Au-delà*; et alors « lorsque nous parlons de l'ici-bas blâmable, nous ne pensons pas à cela (i.e. savoir et

(1) اصول الايمان ثلاثة : ايمان بالله ورسوله وباليوم الآخر .
(2) الايمان بالله واليوم الآخر .
(3) وان الدار الآخرة لهي الحيوان .
(4) انما العيش عيش الآخرة .
(5) يؤثرون لذة النظر الى وجه الله على نعيم الجنة اذ يرجع نعيمها الى المطعوم والمنكوح .
(6) الآخرة مقبلة والدنيا مدبرة .
(7) الدنيا مزرعة الآخرة .
(8) الآخرة معناها القدوم على الله ودرك سعادة لقائه .

pratique) du tout; nous disons plutôt qu'il fait partie de *l'Au-delà* » (1) (*ibid*). D'où les expressions: « les actes de *l'Au-delà* » (2) (*Iḥ.*, I, 16). Il y a alors indentité entre le diptyque « religion - monde » (*din - dunya*) et « *au-delà* - ici-bas » (*ākhira - dunya*) (cf. *Iḥ.*, I, 16-17 sq.).

c) *Ensemble de vérités dogmatiques*, objet d'un enseignement révélé: « Il a perçu *l'Au-delà* par son cœur, d'une perception immédiate certaine » (3) (*Iḥ.*, III, 64). Les prescriptions légales, par exemple, en font partie. Dans le *Munqidh*, venant après un développement sur certaines propriétés du monde naturel, connues seulement par un petit nombre de privilégiés: « La plupart des phénomènes merveilleux de l'*Au-delà* sont de cette catégorie... Pourquoi n'y aurait-il pas dans les prescriptions légales, des propriétés... qui ne seraient visibles qu'à l'œil de la Prophétie » (4) (*M.*, 94). Dans ce sens il y a identité entre *ākhira* d'une part, et *malakūt* et *ghayb* de l'autre. Cf. ces termes. « L'ici-bas est du domaine du Règne (cf. *mulk*) et de la vision sensible (cf. *shahāda*), et l'au-delà, du Monde caché et du Royaume » (5) (cf. *malakūt*) (*Iḥ.*, IV, 20); (cf. *ma'rifa, bāṭin, ẓāhir, 'ilm al-ākhira*).

6. AṢL (pl. UṢŪL): « principe », « fondement », « donnée fondamentale », « origine », « article de foi ».

a) *Fondement, base, origine*, en général. « La foi est le *fondement* de la disponibilité » (*tawakkul*) (6) (*Iḥ.*, IV, 211). « Le savoir... qui a nom foi dans l'acception *originelle* du terme » (7) (*ibid.*) « Les *fondements* (de la science religieuse): le Livre de Dieu, les us et coutumes de son Prophète, l'accord de la Communauté, les paroles et gestes des Compagnons » (*Iḥ.*, I, 15); « les *fondements* du droit » (*Iḥ.*, I, 16; *Ms.*, 3-4). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 260-261: « les *fondements* des pratiques cultuelles » (8).

(1) دنياك وآخرتك عبارة عن حالتين من احوال قلبك . فالقريب الداني منها يسمى دنيا والمتراخي المتأخر يسمى آخرة ... فكل مالك فيه حظ عاجل الحال ... فهي الدنيا في حقك ... اذا ذكرنا الدنيا المذمومة لم يعد هذا من الدنيا اصلاً بل قلنا انه من الآخرة .
(2) اعمال الآخرة .
(3) شاهد الآخرة بقلبه مشاهدة يقين .
(4) اكثر عجائب الآخرة من هذا القبيل ... لم لا يجوز ان يكون في الاوضاع الشرعية من الخواص ما لا يدرك بالحكمة العقلية بل لا يبصر ذلك الا بعين النبوة .
(5) ان الدنيا من عالم الملك والشهادة والآخرة من عالم الغيب والملكوت .
(6) الايمان اصل التوكل .
(7) العلم الذي هو الاصل وهو المسمى ايماناً في اصل اللسان .
(8) الاصول وهي اربعة : كتاب الله وسنة رسوله واجماع الامة وآثار الصحابة – اصول الفقه . – اصول العبادات .

b) *Article de foi*, ou simplement *article*. Dans *Iḥ.*, I, 93 sq: chaque chapitre de l'Épître hiérosolomitaine est divisé en dix *articles*. Les erreurs des *falāsifa* en métaphysique « peuvent être groupées en vingt *articles* » (1) (*M.*, 33).

c) Dans le domaine de la connaissance: *principe considéré comme point de départ, prémisse*, dans un syllogisme. « La preuve est ou bien une *donnée fondamentale*, ou bien référence par analogie à une *donnée fondamentale* » (2) (*Iq.*, 248). A propos d'une affirmation: « Nous la démontrerons par une preuve constituée de deux autres *prémisses* » (3) (*Iḥ.*, 26; cf. aussi *Q.*, 49, etc...).

7. UFUQ: « horizon ». Dans l'expression: *al-ufuq al-a'la:* « l'horizon supérieur », le monde des anges et des vérités intelligibles (synonyme de *malakūt, al-mala' al-a'la*, cf. ces termes). « Quiconque oublie Dieu, Dieu le jette dans l'oubli... de soi-même; il tombe alors au niveau des animaux, et renonce à l'ascension vers *l'horizon supérieur* » (4) (*Iḥ.*, IV, 26).

8. AMR.

a) « Ordre », « commandement ». Le terme est alors corrélatif de *nahy* (défense, interdiction). « Le discours est ou bien pour donner un *ordre*, formuler une défense, ou bien pour raconter ou se faire raconter (un fait) » (5) (*Iq.*, 118). Cf. à ce sujet *Iq.*, 149-157; 199-200. Cf. aussi *Iḥ.*, I, 17. « Dieu vous a donné l'ordre... Prenez garde d'aller contre l'*ordre* (de Dieu) » (6) (*Q.*, 101).

b) « Chose », « affaire », « cas », « fait », « question traitée ». Au sujet d'une « donnée première » (cf. *awwalī*): « Pour l'obtenir, il ne faut pas autre *chose* que l'existence de la raison » (7) (*Ms.*, 29). « L'*affaire*, le *cas*, était clair »(8) (*Iḥ.*, II, 260). « Nous nous sommes étendus sur une *question* qui est au-dessus de l'objet des sciences de transaction » (9) (*Iḥ.*, IV, 23). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 277.

c) « Le Décret », « l'Ordre », et, par extension selon le sens *b*, *le domaine de « la volonté légiférante »* ou de « *l'activité législatrice* » de Dieu. D'où identité

(1) مجموع ما غلطوا فيه يرجع الى عشرين اصلاً .
(2) البرهان اما اصل او قياس على اصل .
(3) نثبته ببرهان منظوم من اصلين آخرين .
(4) كل من نسي الله انساه الله ... نفسه ونزل الى رتبة البهائم وترك الترقي الى الافق الأعلى .
(5) الكلام اما امر او نهي او خبر او استخبار .
(6) قد امركم الله ... واياكم ان تخالفوا الامر .
(7) لا يقف حصوله على امر سوى وجود العقل .
(8) كان الامر واضحاً .
(9) طولنا النفس في امر هو اعلى من علوم المعاملات .

avec *malakūt, ghayb*, considérés comme le monde caché des réalités intelligibles. Le terme est pensé en fonction de Cor. XXVII, 85, au sujet de *qalb, sirr, rūḥ* (cf. ces termes). Le sens est bien précisé dans (*Iḥ.*, III, 326) à propos de Cor. XXVII, 85: « Ils t'interrogeront sur l'Esprit. Réponds: l'Esprit procède de l'*Ordre* de ton Seigneur » (Bl., II, 391). « Mais qu'il soit de l'*Ordre* de Dieu ne signifie pas qu'il est l'ordre qui s'oppose à la défense. Car cet ordre-là est discours, et l'Esprit n'est pas discours. Il ne faut pas plus comprendre par l'*Ordre* le fait (*ash-sha'n*), comme si l'on voulait dire par là qu'il est de la création (*khalq*) de Dieu seulement. Cela est général en effet et s'étend à tous les êtres créés. C'est que le monde est deux: le monde de *Décret*, et celui de la Création; et à Dieu appartiennent la Création et le *Décret*. Or les corps soumis à la quantité et aux dimensions sont du monde de la Création — la Création, en effet, étymologiquement, désigne la mensuration — et tout être pur de la quantité et de la dimension est du monde de l'*Ordre* » (1) (*Iḥ.*, III, 326). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 48; *Iḥ.*, II, 257; *Iḥ.*, III, 3, 9, 347; *Iḥ.*, IV, 23. Dans ce cas le terme n'est jamais employé au pluriel. Il détermine souvent le terme *'ālam*.

d) *Sens technique religieux.* (Le terme est alors employé au pluriel surtout, *umūr*): « Les lois, les vérités intelligibles qui régissent toute l'échelle de l'Existence, et qui sont désignées par la formule dogmatique ».

Déterminé par un qualificatif: « Les *choses* honorables divines » (*Iḥ.*, IV, 255). « Les *choses* divines » (*Iḥ.*, IV, 269, 277). « La science de la coordination des *choses* divines qui s'étendent à tous les êtres existants est au sommet des connaissances... La plus délicieuse des sciences est celle qui a pour objet Dieu, ses attributs, ses actes et le gouvernement qu'il exerce dans son royaume » (2) (*Iḥ.*, I, 265). « La sagesse consiste en même temps à connaître la coordination des *choses*... et à pouvoir la réaliser » (3) (*Iq.*, 165, 183). D'où, en ce qui concerne la formule dogmatique du « Credo sunnite », après mention de diverses interprétations selon les écoles théologiques: « Entre cette liberté totale (à l'égard du texte) et le littéralisme des Ḥanbalites, le juste milieu est délicat à trouver. Seuls y arrivent les favorisés. Ils saisissent les *choses* par une lumière

(1) وليس المراد بكونه من امر الله الامر الذي يقابل النهي لان ذلك الامر كلام والروح ليس بكلام . وليس المراد بالامر الشأن حتى يكون المراد به انه من خلق الله فقط لان ذلك عام في جميع المخلوقات . بل العالم عالمان : عالم الامر وعالم الخلق — ولله الخلق والامر — فالاجسام ذوات الكمية والمقادير من عالم الخلق اذ الخلق عبارة عن التقدير في وضع اللسان وكل موجود منزه عن الكمية والمقدار فانه من عالم الامر .
(2) الامور الالهية الشريفة ... الامور الالهية ... العلم بترتب الامور الالهية المحيطة بكل الموجودات هو اعلى انواع المعارف ... الذ العلوم العلم بالله وبصفاته وبافعاله وتدبيره في مملكته .
(3) الحكمة تطلق على معنيين : ... الاحاطة بنظم الامور ... القدرة على ايجاد الترتيب .

divine et non par ouï-dire. Puis, lorsque les aspects secrets des *choses* se dévoilent complètement à eux, ils considèrent ce qui a été entendu et les termes en usage » (1). Et alors ils interprètent ou gardent le sens obvie (*Iḥ.*, I, 92). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 152. Ce sens technique se dégage moins nettement dans *Iḥ.*, I, 18, 78.

Mais *umūr* ne désigne que ce qui se dégage de la formule considérée dans son aspect apparent (cf. *ẓāhir*). Et alors « on ne se représente de ces *choses* que les qualités et les noms » (2) (*Iḥ.*, II, 260). (Pour une explication de cette affirmation, cf. *Maqṣad*, 17 sq.). Aussi dans le texte cité (*Iḥ.*, I, 92) est-il question de *asrār al-umūr* (cf. *sirr*). On trouve plus souvent l'expression *ḥaqā'iq al-umūr :* « les vérités, les réalités profondes des choses » (cf. *ḥaqīqa*); « Die Wahrheit der Dinge » (Obermann, 18).

Or, à propos des vérités dogmatiques relatives à la Pénitence on trouve: « Chercher à savoir les *vérités des choses* est plus important que d'aller à la seule recherche de la formule » (3) (*Ih.*, IV, 4). Cf. aussi dans ce sens *Iḥ.*, IV, 117, 119, 197, 363.

Au sujet du *kalām*, la scolastique officielle: « Quant au *kalām* son but est de protéger les croyances que les tenants de la *Sunna* ont reçues des Anciens... En demander plus (au *kalām*), c'est chercher le dévoilement des réalités profondes des *choses* par une voie qui n'est pas la bonne » (4) (*Iḥ.*, I, 36; comparer avec *M.*, 20). Toujours au sujet du *kalām :* « La connaissance de Dieu, de ses attributs, de ses actes, et tout ce à quoi nous avons fait allusion dans la science de dévoilement, cette connaissance donc ne s'obtient pas par le *kalām*; bien mieux le *kalām* risque d'être, dans ce domaine un voile et un obstacle » (*Iḥ.*, I, 21). Enfin: « Quant à son utilité (*le kalām*) on pourrait croire qu'il servirait à dévoiler les réalités profondes et à les connaître telles qu'elles sont. Loin de là » (5) (*Iḥ.*, I, 86).

Donc les *umūr* désignent bien les vérités dogmatiques dont le *kalām* ne peut donner la conviction. Et alors *ḥaqā'iq al-umūr* désignent le « sens caché » (cf. *bāṭin*) de la formule dogmatique « apparente » (cf. *ẓāhir*) qui est objet

(1) حد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جمود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه الا الموفقون الذين يدركون الامور بنور الهي لا بالسماع . ثم اذا انكشفت لهم اسرار الامور على ما هي عليه نظروا الى السمع والالفاظ الواردة .

(2) لا يتخيل من هذه الامور الا الصفات والاسماء .

(3) طلب العلم بحقائق الامور اهم من طلب الألفاظ المجردة .

(4) اما الكلام فقصوده حماية المعتقدات التي نقلها اهل السنة من السلف . وما وراء ذلك طلب لكشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه وهيهات .

(5) اما منفعته فقد يظن ان فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه وهيهات .

d'*i'tiqād* et non de *'ilm* (*Iḥ.*, I, 83, 89). Cf. ces termes. Dans l'*Iqtiṣād*, Ghazali omet de parler de certains sujets, parce que « en traiter, c'est s'occuper des réalités profondes des *choses*; et il ne convient pas de le faire lorsqu'il s'agit simplement de ce qui a pour but l'affinement de l'*i'tiqād* » (1) (*Iq.*, 221). Il cite alors des exemples: l'un est relatif à la prédestination; le deuxième, à la différence entre *islām* et *īmān* (cf. ce terme); le troisième, à la question des petites et des grandes fautes (*aṣ-ṣaghā'ir wa'l-kabā'ir*). Tous des sujets développés dans les traités de l'*Amour*, du *Tawakkul*, du *Ṣabr - Shukr* (*Iḥ.*, IV, 52 sq.). Ils font partie de la *ma'rifa* et du *tawḥīd* (cf. ces termes), c'est-à-dire de la confession de l'unité considérée non seulement comme témoignage verbal (par la formule de la *Shahāda* musulmane), mais comme principe de vie qui fait voir au fidèle tout en Dieu et par Dieu (cf. *Iḥ.*, I, 30).

C'est bien dans ce sens qu'il faut comprendre l'expression *ḥaqā'iq al-umūr* dans les passages relatifs au *qalb*, *rūḥ*, *'aql*, *qurb*, qui sont toutes des notions entrant comme éléments essentiels dans la *ma'rifa*. « L'amour restera par le fait même que ces qualités resteront après la disparition de toutes les images (cf. *ṣūra*); et ces qualités se ramènent, dans leur ensemble, à la science et à la puissance: s'il (l'homme) sait les *réalités des choses* et peut les réaliser en dominant ses tendances à la concupiscence » (2) (*Iḥ.*, IV, 257). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 4, 9, 12, surtout 167; *Iḥ.*, IV, 282, 429. En ce qui concerne la connaissance du Prophète: *Iḥ.*, I, 78; *Iḥ.*, III, 22; *Iḥ.*, IV, 168. Pour la raison (*'aql*): *Iḥ.*, I, 79; *Iḥ.*, IV, 264.

Dans le *Mustaṣfa* où Ghazali traite de la connaissance dans le domaine de la dialectique et non de la *ma'rifa* (pour différence, cf. *Jawāhir*, 21 sq. et *Arba'īn*, 23 sq.), il analyse aussi le phénomène de la connaissance qui s'achève par la *ḥaḍra rubūbīya* (cf. ce terme); mais il n'emploie pas l'expression *ḥaqā'iq al-umūr*; on y trouve *ḥaqā'iq al-ma'qūlāt* (*Ms.*, 17-18).

L'expression *ḥaqā'iq al-umūr* a donc dans la pensée de Ghazali un sens bien précis et technique: « le sens caché, intime, profond » de la formule dogmatique dont le bien-fondé reste intangible. A ce sens correspond, sur le plan psychologique, un état que ne peuvent procurer ni « la voie de la *falsafa* » (*M.*, 17) ni le *kalām*, ni les enseignements des bātinites (*ibid.*), mais la « voie des soufis » (*ibid.*). C'est le sens de la position du problème dans le *Munqidh* (*M.*, 7, 8).

(1) الخوض فيها بحث عن حقائق الامور وهي غير لائقة بما يراد منه تهذيب الاعتقاد .

(2) فكان الحب باقياً ببقاء تلك الصفات مع زوال جميع الصور ، وتلك الصفات ترجع جملتها الى العلم والقدرة ، اذا علم حقائق الامور وقدر على حمل نفسه عليها بقهر شهواته .

9. AMĀNA: « dépôt », « objet confié » à quelqu'un.

A. Sens ordinaire: « Le cœur est le *dépôt* que Dieu a confié à son serviteur; la vie aussi est un *dépôt*, comme tout ce qui est principe d'acte d'obéissance » (1) (*Iḥ.*, IV, 11). Il s'agit de la notion commune de la responsabilité des actes. Relation avec le verset coranique: « (Heureux les croyants) qui, de leurs dépôts et de leurs engagements, sont respectueux » (Cor. XXIII, 8; cf. aussi Cor. LXX, 32). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 51; *Iḥ.*, III, 62.

B. Sens technique: par référence au verset coranique: « Nous avons proposé la Confiance aux cieux, à la terre et aux montagnes. Ils ont refusé de s'en charger et s'en sont effrayés, alors que l'Homme s'en est chargé (Cor. XXXIII, 72. Cf. Blachère, III, 999 avec commentaire).

a) Il s'agit alors de la *ma'rifa* et du *tawḥīd* (cf. ces termes):

« Et ce dépôt, c'est la *ma'rifa* et la confession de l'unité » (2) (*Iḥ.*, III, 12). Il est « porté par le cœur » (cf. *qalb*): tout cœur... « est devenu capable de porter le Dépôt » (*ibid.*). Il est « accepté », « reçu » par le moyen de la « raison » (cf. *'aql*). La raison est digne d'honneur parce que « par elle est reçu le *Dépôt* de Dieu » (*Iḥ.*, I, 13; *Ms.*, 2). L'une et l'autre indiquent alors la « vertu secrète » (cf. *sirr*) par laquelle l'homme s'approche de Dieu (*Iḥ.*, I, 48). Elle est « cette chose précieuse qui porte le *Dépôt* de Dieu » (3) (*Iḥ.*, I, 48).

b) Dans un autre passage, c'est ce *sirr* lui-même qui est le dépôt. « Tu diffères de l'âne par une vertu secrète divine qui a été proposée aux cieux, à la terre et aux montagnes. Ils ont refusé de s'en charger et s'en sont effrayés. La connaissance de ce qui est hors du monde des cinq sens ne peut avoir lieu que dans le monde de cette vertu secrète... Aussi quiconque ne saisit que ce qui est objet des sens oublie Dieu: car Dieu, en lui-même, n'est pas objet des cinq sens en ce monde. Et quiconque oublie Dieu... néglige de monter vers l'horizon supérieur et trahit, en ce qui concerne le *Dépôt* à lui confié par Dieu... Il a un *Dépôt* qui doit faire retour à celui qui l'a confié... et ce *Dépôt* est comme le soleil étincelant. Mais ce soleil est tombé dans notre moule périssable et s'y est couché. Néanmoins ce soleil se lèvera lors de la destruction du moule; il se lèvera de son lieu de coucher et reviendra à son créateur... soit enténébré..., soit lumineux. Et entre ce soleil étincelant et lumineux, et la

(1) القلب امانة الله عند عبده والعمر امانة الله عنده وكذا سائر اسباب الطاعة .
(2) وتلك الامانة هي المعرفة والتوحيد .
(3) ... هذه الجوهرة النفيسة الحاملة لامانة الله .

présence de la Souveraineté (cf. *ḥaḍra*), il n'y aura pas de voile » (1) (*Iḥ.*, IV, 26).

Ainsi, c'est le cœur ou la raison, ou encore le *sirr*, qui est le *Dépôt*, alors qu'ailleurs il est le lieu du *Dépôt*, ou encore le principe par lequel le *Dépôt* est accepté et reçu. Mais nous sommes dans le système de la *Ma'rifa* où la raison, qui est le *sirr*, tout en faisant partie du monde intelligible (*'ālam as-sirr*), devient intentionnellement, tout ce monde par la connaissance. A ce titre la vérité de la raison ou du cœur, ou du *rūḥ* (cf. ce terme) fait partie de l'ensemble des vérités de la *Ma'rifa* et du *Tawḥīd* (cf. *sirr*, *ma'rifa*, *tawḥīd*, *malakūt*).

10. ĀMANA: « croire », « adhérer par la foi ».

a) Objet.

— Areligieux: « celui qui ne *croit pas* que tu sais le calcul ne peut l'apprendre de toi » (2) (*Q.*, 85).

— Religieux surtout. A l'enfant il faut enseigner les plus tôt possible « la foi au Paradis, au feu, au rassemblement général, et à la divulgation générale, au point qu'il y *adhère par foi* et qu'il y croie » (3) (*Iḥ.*, I, 14).

b) Qualification.

— Croire d'une foi aveugle et non réfléchie. C'est le sens le plus fréquent. « Celui qui croit que l'opposition aux appels de la concupiscence est la voie vers Dieu, sans en connaître le motif et le seret, celui-là est du nombre de ceux qui ont adhéré *d'une adhésion de foi* (4) » (*Iḥ.*, III, 56).

— Croire d'une foi réfléchie, par considération attentive des données de la foi. Les Proches (cf. *muqarrab*) et les Justes « *croient* sur perception immédiate » (5) (*Iḥ.*, III, 14). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 305.

11. MU'MIN (pl. MU'MINŪN): « croyant », « fidèle ».

a) *Le croyant du commun qui accepte l'enseignement de foi par soumission aveugle.*

(1) انت مفارق للحمار بسر الهي عرض على السماوات والارض والجبال فابين ان يحملنه واشفقن منه . فادراك ما يخرج مع عالم الحواس الخمس لا يصادف الا في عالم ذلك السر ... فكل من لم يعرف الا المدرك بالحواس فقد نسي الله اذ ليس ذات الله مدركاً في هذا العالم بالحواس الخمس . وكل من نسي الله ... ترك الترقي الى الافق الأعلى وخان الأمانة التي اودعه الله ... عنده امانة سترجع لا محالة الى مودعها ... وتلك الامانة كالشمس الزاهرة . وانما هبطت الى هذا القالب الفاني وغربت فيه وستطلع هذه الشمس عند خراب هذا القالب من مغربها وتعود الى بارئها ... اما مظلمة واما زاهرة مشرقة . والزاهرة المشرقة غير محجوبة عن الحضرة الربوبية .
(2) من لم يؤمن انك تعرف الحساب لم يتعلم منك .
(3) الايمان بالجنة والنار والحشر والنشر حتى يؤمن به ويصدق .
(4) من صدق بان مخالفة الشهوات هي الطريق الى الله ولم يطلع على سببه وسره فهو من الذين آمنوا .
(5) يؤمنون عن مشاهدة .

Les bédouins grossiers ont cru, « non par le moyen de la recherche et de la preuve, mais seulement par référence à une circonstance concomitante, et par une suggestion imaginée qui est tombée rapidement dans leur cœur et l'a amené à se soumettre au vrai. Ceux-là sont vraiment *croyants* » (1) (*Iq.*, 9). Cf. aussi *Iq.*, 44; *Ih.*, I, 66. Souvent il y a indication expresse lorsque ce sens est voulu (*Ih.*, III, 5; *Ih.*, IV, 24, 147).

b) *Le croyant réfléchi, le 'ārif*, celui *qui a médité sur les données de la foi*, après les avoir acceptées. Dieu a dit: « Vous êtes les plus hauts si vous êtes croyants » (*Cor.*, III, 139; Bl., III, 891) pour marquer la supériorité des croyants sur les musulmans. « ...Celui qui est désigné ici, c'est le *croyant*, homme de la connaissance, à l'exclusion de celui qui se soumet aveuglément à l'enseignement donné » (2) (*Ih.*, III, 20). Pour le principe de distinction entre a) et b), cf. *Ih.*, III, 326.

c) Le terme est employé au moins une fois dans un sens areligieux « celui qui croit au médecin » (*Ih.*, IV, 7).

12. IMĀN: « croyance », « foi ».

I. Point de vue objectif: *ensemble de vérités, objet d'enseignement révélé.* « Du moment que la *foi* est implantée dans les personnes de par la conception originelle, les hommes se sont divisés en deux groupes. L'un s'est détourné et a oublié, et ce sont les infidèles; l'autre... s'est souvenu. (Ce dernier) est comme quelqu'un qui aurait été porteur d'un témoignage, l'aurait oublié par inadvertance, puis s'en serait souvenu » (3) (*Ih.*, I, 77). Cf. aussi dans le même sens *Ih.*, IV, 67; *Ih.*, III, 124.

Cet ensemble originel se ramène aux vérités de l'existence de Dieu et du jour dernier (*Ih.*, III, 64, 270 et *F.*, 208). Mais pratiquement, « les trois points essentiels de la *foi* sont: la croyance en Dieu, en son Envoyé, et au dernier jour » (4) (*F.*, 195). Cf. *ākhir*. Comme savoir organisé, la foi se ramène à l'ensemble « de la science de dévoilement et des sciences de transaction » (*Ih.*, IV., 89). Cf. *mukāshafa, mu'āmala*. C'est la systématisation de ce qui est enseigné selon le *logion*: « La *foi* se compose de soixante-dix parties et un peu

(1) ... لا ببحث وبرهان بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت الى قلوبهم فقادتها الى الاذعان للحق ... فهؤلاء مؤمنون حقاً .

(2) انتم الاعلون ان كنتم مؤمنين ... تفضيلاً للمؤمنين على المسلمين . والمراد به المؤمن العارف دون المقلد .

(3) لما كان الايمان مركوزاً في النفوس بالفطرة انقسم الناس الى قسمين الى من اعرض فنسي وهم الكفار والى من تذكر فكان كمن حمل شهادة فنسيها بغفلة ثم تذكرها .

(4) اصول الايمان ثلاثة : الايمان بالله ، وبرسوله ، وباليوم الآخر .

plus. La plus haute, c'est le témoignage qu'il n'y a de Divinité que Dieu, et la plus basse, c'est le fait d'écarter du chemin ce qui peut être source de dommage » (1) (*Ih.*, IV, 7). Cf. aussi pour ce point de vue objectif: *Ih.*, I, 28, 29, 68, 82, 107; *Ih.*, III, 13, 38, 261, 326; *Ih.*, IV, 53, 65, 66, etc...

II. Point de vue subjectif: la foi est un *jugement de véridicité* (cf. *tasdīq*) *continu et permanent, dont l'effet pratique est une adhésion parfaite.* Elle exclut le doute et jouit du caractère intellectuel du savoir (cf. *'ilm*), en ce sens qu'elle a pour base un principe auquel on reconnaît une valeur universelle: l'enseignement. Dans le domaine profane, un maître enseigne, d'où les sciences profanes; dans le domaine religieux, le prophète enseigne et rappelle les vérités implicitement contenues dans la *fitra*, d'où les sciences religieuses.

A. Domaine areligieux: le malade, pour guérir, doit « avoir une adhésion de foi à la raison d'être de la médecine », à savoir qu'à toute maladie correspond un remède. Il doit aussi croire à la capacité du médecin traitant. « Sa *foi* à la raison d'être de la médecine ne lui profite pas sans cette dernière *foi* » (2), c'est-à-dire la confiance dans le médecin qui traite (*Ih.*, IV, 44). Pour l'enseignement proprement dit, cf. *Q.*, 78, sq. et *Ih.*, III, 14.

B. Domaine religieux: En général, le terme est:

— antonyme de *kufr:* « Le Prophète dit: l'infidélité est un poison qui perd, et *la foi* une guérison qui donne le bonheur » (3) (*Ih.*, 193). Cf. aussi *Ih.*, I, 89 et *F.*, 134;

— synonyme:

de *dīn:* cf. *Ih.*, III, 12, pour l'identité entre « les points essentiels de la religion » et « les points essentiels de la foi ». Cf. aussi *Ih.*, IV, *passim:* « les stations de la religion » = « les stations de la foi »; et *Ih.*, I, 111-112;

de *islām:* cf. *Iq.*, 78-79, pour l'identité entre « la parole de la foi » et la parole de *l'islām* (il s'agit de la *Shahāda*). Pour les nuances entre les deux termes, entre lesquels il peut y avoir synonymie, opposition ou inclusion, cf. *Ih.*, I, 106, et ici plus loin.

Ainsi *Īmān* s'applique « à des points de vue divers » (*Ih.*, IV, 58). L'auteur les distribue en 2 grandes divisions: « la foi sur simple acceptation d'un enseignement donné », et la foi par dévoilement, « acquise par réflexion personnelle

(1) الايمان نيف وسبعون باباً اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق .

(2) الايمان باصل الطب ... ان ايمانه باصل الطب لا ينفعه بمجرده دون هذا الايمان .

(3) يقول النبي ان الكفر سم مهلك والايمان شفاء مسعد .

sur le donné révélé »: il est nécessaire d'avoir « *la foi* à l'existence de principe des lois révélées. Il faut absolument l'acquérir soit par vérification personnelle, soit par soumission aveugle à un enseignement transmis. Et les deux (assentiments de foi) font partie de l'ensemble de la *foi* » (1) (*Iḥ.*, IV, 4).

D'où:

« La foi est (de) deux sortes: celle par simple acceptation d'un enseignement donné, comme la *foi* du commun des fidèles... et *la foi* par dévoilement. (Celle-ci) se réalise par la dilatation de la poitrine à la lumière de Dieu » (2) (*Iḥ.*, IV, 24). Toutes les nuances selon lesquelles le terme est employé se retrouvent à l'intérieur de cette grande division.

1. *Foi par soumission aveugle à un enseignement traditionnel.* Cette foi est jugée suffisante par Muḥammed (*Iq.*, 6, 9-10). Le terme alors désigne:

— un assentiment qui a pour résultat l'adhésion ferme de l'esprit à l'objet proposé. Cet assentiment est « un jugement de véridicité formé par le cœur », qui se contracte sur l'objet (*Iḥ.*, I, 107) et s'oppose à celui donné par « perception immédiate et vision directe » (*Iḥ.*, I, 48) ou par « clairvoyance » (*Iḥ.*, III, 332). Il est un « discours intérieur, un mouvement de la langue » (*Iḥ.*, III, 64); il est propre « au commun des fidèles » (*Iḥ.*, III, 13) « qui croient par leurs langues et leurs croyances » (*Iḥ.*, III, 326). Il y est fait allusion par l'expression: « la croyance par simple adhésion de foi » (*Iḥ.*, III, 324), ou par le terme employé tout seul sans aucune qualification (*Iḥ.*, IV, 305). On trouve plus souvent dans l'*Iḥyā'* l'expression: « la *foi* de base » (ou de principe) (*Iḥ.*, IV, 24, 150 etc...) qui désigne « le plus bas degré de la *foi*, la croyance et l'acceptation pure et simple » (3) (*Iḥ.*, IV, 425);

— un état, une tendance psychologique commandée par l'assentiment ferme précédent, et exigeant, comme condition d'existence normale et parfaite une extériorisation réalisée par un comportement pratique. « La purification est la moitié de la *foi* » (4) (*Iḥ.*, I, 111). « La *foi* est... à moitié résignation volontaire, à moitié action de grâce » (5) *Iḥ.*, IV, 53). Au sujet du « mensonge » (*nifāq*) *secundum quid*, celui qui consiste à mener une vie non conforme à ses croyances: « cela fait partie du mensonge qui va contre la réalité profonde de la *foi*, sa sincérité, sa perfection, sa clarté, mais non contre ce qui la constitue

(1) الايمان باصل الشرائع . وهذا لا بد من حصوله اما عن تحقيق او تقليد وكلاهما من جملة الايمان .
(2) الايمان ايمانان تقليدي كايمان العوام ... وايمان كشفي يحصل بانشراح الصدر بنور الله .
(3) اصل الايمان ... اقل درجات الايمان التصديق والتسليم .
(4) الطهور شطر الايمان .
(5) الايمان ... نصف صبر ونصف شكر .

essentiellement » (1) (*Iḥ.*, I, 110). Dans ce cas, il y a simplement « faiblesse de la *foi* » (2) (*Iḥ.*, IV, 50). Cf. aussi: *Iḥ.*, IV, 5, 7, 8, 58, 150, 154, 271, 307.

2. *Foi par « dévoilement »*: Le Credo sunnite est objet de croyance ferme pour le commun des fidèles. Mais « les portes de la guidance dévoilent les réalités profondes de ce Credo par une lumière divine... et c'est là le but ultime de la *foi* des saints et des proches » (3) (*Iḥ.*, I, 84; cf. aussi *Iḥ.*, I, 48). Il y a alors transposition sur un plan supérieur, celui du « dévoilement », des deux acceptions du terme, considéré dans le premier cas.

— La simple adhésion de foi devient savoir: « Nous allons t'expliquer cela, si tu veux t'élever du degré de la *simple adhésion de foi* à celui du savoir » (4) (*Iḥ.*, III, 72). La distinction est fondée sur *Cor.* LVIII, 11: « Allah élèvera en hiérarchie ceux qui parmi vous auront cru et auront reçu la science » (Bl., III, 1026). Pour la justification, cf. *Iḥ.*, III, 56: « Celui qui croit (à l'enseignement)... et n'en pénètre pas le motif et le secret est du nombre de ceux qui y adhèrent *de foi*; s'il (en) pénètre (le secret)... il est du nombre de ceux à qui le savoir a été donné » (5).

— Cependant le savoir lui-même reste un acte de foi, mais réfléchi. Il y a alors synonymie entre *īmān*, *'ilm*, *ma'rifa* d'un côté, et entre *īmān* et *yaqīn* de l'autre.

a) Après un raisonnement pour démontrer l'obligation de la pénitence « à la lumière de la foi par dévoilement »: « Ainsi se réalise la *foi* obtenue à la lumière de la clairvoyance » (6) (*Iḥ.*, IV, 4). D'où: « la plus grande faveur que Dieu puisse accorder à ses serviteurs, c'est le savoir et le dévoilement du vrai. Or la *foi* désigne en quelque sorte un dévoilement et un savoir » (7) (*Iḥ.*, IV, 343); cf. aussi *Iḥ.*, IV, 309.

b) « Le principe des béatitudes, c'est la science que la Loi révélée a appelée *foi* » (8) (*Iḥ.*, IV, 269). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 22; *Iḥ.*, III, 13, 19, 27.

(1) هذا من النفاق الذي يضاد حقيقة الايمان وصدقه وكماله وصفاته لا اصله .
(2) ضعف الايمان .
(3) انفتحت له ابواب من الهداية تكشف عن حقائق هذه العقيدة بنور الهي ... وهو غاية ايمان الصديقين والمقربين .
(4) نشرح لك ذلك ان اردت ان ترتقي من درجة الايمان الى درجة العلم .
(5) من صدق ... ولم يطلع على سببه وسره فهو من الذين آمنوا . واذا اطلع ... فهو من الذين اوتوا العلم.
(6) وهكذا يكون الايمان الحاصل عن نور البصيرة .
(7) اعظم نعمة الله على عباده هو العلم والكشف الحق ، والايمان عبارة عن نوع علم وكشف .
(8) اصل السعادات هي المعرفة التي عبر الشرع عنها بالايمان .

c) « La certitude, c'est la *foi* tout entière » (1) (*Iḥ.*, I, 63); elle est la foi forte: « la force de la *foi* s'appelle certitude » (2) (*Iḥ.*, IV, 66). Elle existe dans la foi du commun des fidèles, mais avec différence de degré: là-bas, il y a simplement « écartement du doute »; ici il y a, avec « l'écartement du doute », « la domination sur le cœur » (*Iḥ.*, I, 66). C'est la foi certitude qui est visée dans les expressions: « force de la *foi* », « faiblesse de la *foi* » (3) (cf. *Q.*, 81-82; *Iḥ.*, I, 325; *Iḥ.*, III, 48, 56, 270, 288, 335-326; *Iḥ.*, IV, 7, 55, 58, 122, 145, 150, 153-154, 320; *F.*, 99, etc...).

d) Pour la relation entre *īmān*, *'ilm*, *ma'rifa*, *yaqīn* : La pénitence, comme toute « station religieuse », est un ensemble de « savoir, d'état d'âme et de pratique ... Et j'entends par ce savoir la *foi* et la certitude. La *foi* désigne le jugement de véridicité... et la certitude désigne l'affermissement de ce jugement de véridicité, le fait d'écarter de lui le doute, et son emprise absolue sur le cœur » (4) (*Iḥ.*, IV, 3); cf. aussi *Iḥ.*, IV, 211. « Du moment que devient forte sa certitude, je veux dire la connaissance qui s'appelle *foi*, le serviteur s'opposera victorieusement à la concupiscence...; la force de la connaissance et de la *foi* fait détester la conséquence des appels de la concupiscence » (5) (*Iḥ.*, IV, 55-56).

Tous ces éléments s'unifient dans une synthèse psychologique, le *tawḥīd* (cf. ce terme) qui est le constitutif essentiel de la foi. D'où la synonymie totale entre *tawḥīd* et *īmān*, surtout *l'īmān* par dévoilement. La « *foi* par dévoilement se réalise par épanouissement de la poitrine, à la lumière de Dieu. C'est au point que l'être tout entier se dévoile tel qu'il est. Il devient clair alors que le tout revient à Dieu et s'achemine vers Lui » (6) (*Iḥ.*, IV, 241). C'est en propres termes la définition du *tawḥīd* (cf. ce terme et ses degrés qui correspondent exactement à ceux de la foi). De fait « l'élément essentiel de la *foi*, c'est la confession de l'Unité; elle consiste en ce que (le serviteur) ne serve que Dieu » (7) (*Iḥ.*, IV, 23). Et alors la dissociation entre la foi-attitude intellectuelle et la foi-état psychologique tendant à un comportement pratique,

(1) اليقين هو الايمان كله .
(2) قوة الايمان يعبر عنها باليقين .
(3) قوة الايمان . ضعف الايمان .
(4) واعني بهذا العلم الايمان واليقين . فان الايمان عبارة عن التصديق ... واليقين عبارة عن هذا التصديق وانتفاء الشك عنه واستيلائه على القلب .
(5) اذا قوي يقينه – اعني المعرفة التي تسمى ايماناً – ... قوة المعرفة والايمان تقمع مغبة الشهوات .
(6) ايمان كشفي يحصل بانشراح الصدر بنور الله حتى ينكشف فيه الوجود كله على ما هو عليه . فيتضح ان الكل الى الله مرجعه ومصيره .
(7) ان رأس الايمان هو التوحيد وهو ان لا يعبد الا الله .

dissociation possible dans la foi du commun des fidèles, n'est plus concevable dans « la foi par dévoilement ». Celle-ci est une synthèse psychologique indivisible, une attitude spirituelle concrète: l'assentiment intellectuel s'épanouit en état d'âme, pour se réaliser en un comportement pratique dans le sujet croyant devenu, en acte, une confession de l'Unité (*Iḥ.*, IV, 23). Cf. aussi *tawḥīd*.

3. Tout ce qui précède permet de saisir la différence de point de vue dans les définitions détaillées que Ghazali donne de la foi, dans l'*Iqtiṣād* (*Iq.*, 225) et dans l'*Iḥyā'* (*Iḥ.*, I, 107).

Dans l'*Iqtiṣād*, le terme indique:

a) « le jugement de véridicité certain, basé sur la preuve »;

b) la croyance ferme par soumission aveugle à un enseignement traditionnel.

c) le jugement de véridicité avec la pratique.

Dans l'*Iḥyā'*, le terme indique:

d) la croyance par acceptation d'un enseignement traditionnel.

e) la croyance avec la pratique.

f) « la foi par dévoilement ».

Or il y a correspondance entre b) et d) d'une part, et c) et e) de l'autre. Avec a) qui est le degré supérieur dans la perspective de l'*Iqtiṣād*, Ghazali, par soumission à la discipline du *kalām*, envisage la foi en tant qu'attitude exclusivement intellectuelle. Elle ne suffit pas, à cause de la relativité de la preuve (cf. *Burhān*); f) reste au sommet. Et c'est encore la division suivie ici (foi traditionnelle, foi par dévoilement) et suggérée par *Iḥ.*, IV, 24, qui exprime le mieux la pensée de Ghazali. Elle met bien en évidence, en outre, le parallélisme étroit qui existe entre *īmān* et *tawḥīd*. La foi traditionnelle contient le *tawḥīd*, mais d'une façon aveugle et irréfléchie (*Iḥ.*, IV, 218; comparer avec *Iḥ.*, IV, 213; *Iḥ.*, I, 30, 66), qui s'épanouit et développe ses virtualités latentes dans la « foi par dévoilement ». Enfin, la foi basée sur le *dalīl* des *mutakallimūn* se rattache à la foi traditionnelle (*Iḥ.*, *I*, 21). C'est le sens aussi de *Iḥ.*, III, 13-14. Dans « *la foi* des hommes de la connaissance » qui est « la foi par dévoilement », « sont incluses celle du commun des fidèles et celle des *mutakallimūn*. (Les hommes de la connaissance) se distinguent aussi par une particularité qui se manifeste avec éclat et leur rend impossible toute erreur » (1) (*Iḥ.*,

(1) ايمان العارفين ... فينطوي في ايمانهم ايمان المتكلمين والعوام ويتميزون بمزية بينة يستحيل معها امكان الخطأ .

III, 14). Cette particularité revient au fait que la « station de la foi » devient chez eux de « goût » (cf. *dhawq*), c'est-à-dire de connaissance concrète, immédiate, directe et incommunicable. Pour l'explication, cf. *Iḥ.*, IV, 91; *Iḥ.*, IV, 213 et 236.

13. IMĀNI: « relatif à la foi », « de foi ». Se dit toujours de l'acceptation par simple adhésion de foi à un enseignement donné. Au sujet de la vérité que Dieu n'est pas susceptible de changement: « Ce savoir se réalise chez le désirant par voie de croyance, (obtenue) par simple acceptation aveugle, et de *foi*; et il se réalise chez l'homme de connaissance clairvoyant par voie de certitude réelle (obtenue) par dévoilement » (1) (*Iḥ.*, II, 255).

14. TA'WĪL (pl. TA'WĪLĀT).

A. « Interprétation », « sens » en général. Opposé à *tanzīl* (cf. ce mot) qui est le sens voulu par le geste ou par le texte: « Tu ne dois pas penser du mal d'autrui, à moins que cela ne se dévoile à toi avec une évidence qui n'admet pas *l'interprétation* » (2) (*Iḥ.*, III, 131). « Quant à la parole du poète elle peut être appliquée dans un sens qui n'est pas voulu. Il s'y trouve donc... le danger d'une *interprétation* fausse par rapport à la circonstance » (3) (*Iḥ.*, II, 264); cf. aussi *Iḥ.*, IV, 117. D'où: « dans ce sens, à ce point de vue »: « Il est possible de dire dans l'absolu que la crainte est préférable (à l'espérance) *selon le sens* qui permet de dire que le pain est préférable à l'oxymel » (4) (*Iḥ.*, IV, 143); cf. aussi: *Iq.*, 117, 175; *Iḥ.*, I, 108.

B. Sens technique: « interprétation » dans le domaine exclusivement religieux. Il s'agit d'autre chose que de la « formule transmise » (*Iḥ.*, I, 260). « L'*interprétation* n'est pas un savoir obtenu par ouï-dire comme le sens littéral immédiat » (5) (*Iḥ.*, III, 20). Il est un « *tafsīr* » (explication) spécial, le dégagement d'une idée à partir d'une image. Au sujet du *logion* « le cœur du croyant se trouve entre deux des doigts du Miséricordieux »: « C'est une image que seuls les savants comprennent; quant à l'ignorant, sa capacité ne va pas au-delà de l'apparence de l'image: il ignore l'explication qui s'appelle *interprétation*, tout comme l'explication des images vues en songe s'appelle *interprétation* des songes » (6) (*Iḥ.*, IV, 21).

(1) وذلك العلم يحصل للمريد ... باعتقاد تقليدي ايماني ويحصل للعارف البصير بيقين كشفي حقيقي .
(2) ليس لك ان تعتقد في غيرك سوءا الا اذا انكشف لك بعيان لا يقبل التأويل .
(3) اما قول الشاعر فيجوز تنزيله على غير مراده . ففيه ... خطر التأويل الخطأ لموافقة الحال .
(4) يجوز ان يقال مطلقاً الخوف افضل على التأويل الذي يقال فيه الخبز افضل من السكنجبين .
(5) (ليس) التأويل مسموعاً كالتنزيل .
(6) وهو من المثال الذي لا يعقله الا العالمون . فاما الجاهل فلا يجاوز قدره ظهر المثال لجهله بالتفسير الذي يسمى تأويلاً كما يسمى تفسير ما يرى من الامثلة في النوم تعبيراً .

L'interprétation consiste aussi à prendre dans un sens spécial une affirmation générale qui peut avoir dans sa teneur littérale une application à un cas particulier: « Il applique le texte transmis selon ce qui lui apparaît convenable: tantôt par *interprétation*, tantôt par particularisation » (1) (*Iḥ.*, IV, 92). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 174. Elle se dégage à partir du jugement de véridicité sur l'*īmān* en général. D'où: « Si tu es homme de certitude dans le jugement de véridicité de principe et homme d'erreur dans certaines *interprétations*..., n'espère pas d'une façon infaillible le salut » (2) (*F.*, 209). Cf. *F.*, 175-183, pour les cinq cas de possibilité d'interprétation, avec des exemples. Et puis la loi de l'interprétation (*F.*, 184-201).

1. *Application aux textes dogmatiques proprement dits.* « Ce que la raison juge impossible... il faut interpréter ce qui est arrivé par ouï-dire à son sujet. Il est invraisemblable que l'enseignement oral contienne quelque chose de contraignant et de contraire au pensable. Et dans leurs formules, la plupart des *logia* à sens anthropomorphique sont inauthentiques. Et l'authentique en lui-même n'est pas contraignant, mais susceptible d'*interprétation* » (3) (*Iq.*, 212). Cf. aussi *Iq.*, 243; *Iḥ.*, II, 251; *Iḥ.*, IV, 281; *F.*, 196, 199; *Iḥ.*, I, 51; *Iḥ.*, IV, 152, pour l'attitude à commander au commun des croyants sur ce point. Cf. aussi *Iq.*, 250; *Iḥ.*, I, 91, 92; *F.*, 184 sq., pour les positions des diverses écoles religieuses musulmanes (*Ḥanbalites*, *Ash'arites*, *Mu'tazilites*, *Falāsifa*) en face de ce problème, en ce qui concerne Dieu et les vérités relatives à l'Au-delà.

2. *Interprétation personnelle*, dégagement du *sens spirituel* à partir du texte, pour la vie intérieure. Surtout en ce qui concerne le Coran. Application du *logion*: « Mon Dieu, fais-lui comprendre la religion et enseigne-lui l'interprétation », au sujet de Ibn 'Abbās (*Iḥ.*, I, 33; *Iḥ.*, I, 261; *Iḥ.*, III, 20; *Iḥ.*, IV, 294). D'où: « Le Coran a un aspect apparent et un aspect caché » (4) (*Iḥ.*, I, 88); cf. *ẓāhir*, *bāṭin*; et « il est faux de supposer un enseignement transmis oralement au sujet de *l'interprétation*; il est permis à quiconque de puiser au Coran selon la mesure de son intelligence et la capacité de sa raison propre » (5) (*Iḥ.*, I, 261). Cf. aussi *Q.*, 48; *Iḥ.*, I, 33, 77; *Iḥ.*, III, 86.

(1) ينزل النقل على وفق ما ظهر له ... وبالتأويل مرة وبالتخصيص مرة اخرى .
(2) ان كنت صاحب يقين في اصل التصديق ، وصاحب خطأ في بعض التأويل ... فلا تطمع في النجاة المطلقة .
(3) ما قضى العقل باستحالته ... يجب فيه تأويل ما ورد السمع به . ولا يتصور ان يشتمل السمع على قاطع مخالف للعقول . وظواهر احاديث التشبيه اكثرها غير صحيحة والصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل التأويل .
(4) ان للقرآن ظهراً وبطناً .
(5) بطل ان يشترط السماع في التأويل وجاز لكل واحد ان يستنبط من القرآن بقدر فهمه وحد عقله .

C. Dans l'un et l'autre cas, l'interprétation est basée sur la distinction entre le « caché » et « l'apparent » (cf. *bāṭin, ẓāhir*). Pour le principe et les modalités d'application, cf. *Iḥ.*, I, 260; *Iḥ.*, II, 103 et surtout *F.*, 190 sq. Cf. aussi: *Iḥ.*, I, 33 sq., 306; *Iḥ.*, IV, 294, 300. Pour des exemples d'interprétation légitime, cf. *Iq.*, 50-60; *Iḥ.*, II, 82; *Iḥ.*, IV, 20-21, 82, 85, 281; *F.*, 179-187, etc...

15. AWWAL: « premier », « mouvement premier », « connaissance spontanée, non acquise »:

a) Dieu: « Le *premier* et le dernier » (1) (*Ms.*, 2).

b) « Ce qui est clair par lui-même est *premier*. Ce qui est engendré de deux prémisses... a un père et une mère; il n'est pas *premier*, clair par lui-même, mais par autre (chose) que lui-même » (2) (*Q.*, 52).

c) Dans la connaissance: « L'inanité de cela est claire, de par *le mouvement premier* de la raison » (*Iq.*, 131). Cf. aussi: « le *mouvement premier* de la nature originelle » (3) (*Ms.*, 30).

d) Comme adjectif (fém. ŪLA). Mêmes nuances et même emploi que b): « La raison *première* qui rend obligatoires les données premières » (cf. *awwali*) (*Ms.*, 31). Cf. aussi: « la nature originelle *première* » (4) (*Ms.*, 14).

16. AWWALĪ.

a) Comme adjectif (fém. et pl. AWWALĪYA): « premier », dans le sens de donné nécessaire qui s'impose à la conscience avec une force contraignante. Au sujet du principe « tout ce qui vient à l'existence a une cause »: « Il faut admettre ce principe: car il est une *donnée première* nécessaire dans la raison » (5) (cf. *ḍarūrī*) (*Iq.*, 25). A force de remonter dans le domaine de la connaissance, on aboutit « à des concepts singuliers que la raison et les sens atteignent d'une connaissance *première* qui n'a pas besoin... de définition » (6) (*Ms.*, 14).

b) Comme substantif (pl. AWWALĪYĀT): « donnée première », dans le sens de « nécessaire » s'imposant à la conscience avec une force contraignante.

(1) الله ... الاول والآخر .
(2) الواضح بنفسه هو الاول . المتولد من اصلين ... له اب وأم . فلا يكون اولياً واضحاً بنفسه بل بغيره .
(3) بطلان ذلك جلي باول العقل . اول الفطرة .
(4) العقل الاول ... الموجب للاوليات . الفطرة الاولى .
(5) يجب الاقرار به فانه اولي ضروري في العقل .
(6) ... مفردات يعرفها العقل والحس معرفة اولية لا تحتاج الى ... الحد.

1. « *Concept singulier, incomplexe* », impossible à préciser par la définition classique qui consiste à mentionner le genre et la différence spécifique. « Le *premier* est celui qui n'est pas recherché par l'étude... Sa *species* (cf. *ma'na*) s'imprime dans le moi (cf. *nafs*) sans étude ni recherche, comme le terme (désignant) l'existence ou la chose, et comme beaucoup de données sensibles » (1) (*Ms.*, 8)... « Celui qui demande les définitions des *concepts premiers* ne demande que l'explication du terme et non la nature... La nature est fixée dans sa raison de par la nature originelle première, comme est fixée la nature profonde de l'existence dans la raison » (2) (*Ms.*, 14).

2. « *Jugement premier* », « *proposition nécessaire* », admise spontanément comme vraie. « Le savoir se divise en *premier* comme (l'ensemble des) données nécessaires, et en postulé, comme les connaissances obtenues par examen attentif» (*naẓar*) (3) (*Ms.*, 8). L'ensemble de la première catégorie s'appelle d'ordinaire les « *données premières* », c'est-à-dire « les données rationnelles pures auxquelles amène la raison seule, sans l'aide des sens ou de l'imagination. Elle a été originellement constituée de telle sorte qu'elle forme à leur sujet le jugement de véridicité » (4) (*Ms.*, 29). Elles sont désignées aussi par le terme *ḍarūriyāt* (cf. *ḍarūrī*), ou par les expressions « les connaissances nécessaires » (*Iḥ.*, III, 14), ou encore « les connaissances relatives à la possibilité des possibles, l'impossibilité des impossibles » (*Iḥ.*, I, 76), qui sont « les connaissances éternelles » (*Iḥ.*, III, 345) (5).

Pour les diverses listes des « données premières » ou « nécessaires », cf. *Ms.*, 29; *Iḥ.*, III, 14; *M.*, 11.

17. ĀLA (pl. ĀLĀT): « instrument », « moyen », « intermédiaires ». « Les *instruments* qui servent à faire les ciseaux » (*Iḥ.*, IV, 103). « Le corps est l'*instrument* de cette chose subtile (le cœur) » (*Iḥ.*, I, 48). « L'esprit connaît les choses par lui-même, sans *moyen* » (6) (*Iḥ.*, IV, 419). Jamais dans le sens d'« organe ». Ghazali emploie alors *jāriḥa* (cf. ce terme) ou *'aḍū*.

(1) اولي – وهو الذي لا يطلب بالبحث، وهو الذي يرتسم معناه في النفس من غير بحث وطلب كلفظ الوجود والشيء وكثير من المحسوسات .
(2) طالب حدود الاوليات انما يطلب شرح اللفظ لا الحقيقة . فان الحقيقة تكون ثابتة في عقله بالفطرة الاولى ، كثبوت حقيقة الوجود في العقل .
(3) العلم ينقسم الى اولى كالضروريات ، والى مطلوب كالنظريات .
(4) الاوليات ... اعني العقليات المحضة التي افضى ذات العقل بمجرده اليها من غير استعانة بحس او تخيل وجبل على التصديق بها .
(5) العلوم الضرورية : كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات .
(6) الآلات التي بها يعمل المقراض ... البدن ... آلة لتلك اللطيفة . الروح تعلم الاشياء بنفسها من غير آلة .

B = ب

1. BAḤATHA: « étudier avec attention », « chercher » (étymologiquement chercher quelque chose enfoui sous terre). Au sujet de la médecine, de l'astrologie: « Celui qui les *étudie*, sait de science nécessaire qu'elles ne sont connues que par une inspiration divine » (1) (*Ms.*, 76).

2. BĀḤITH (pl. BĀḤITHŪN): « celui qui fait des recherches », « qui étudie ». Employé surtout dans un sens péjoratif: « raisonneur ». « Ce que *les raisonneurs* ont mentionné (comme obtenu) au moyen de leurs intelligences, est trouble et contradictoire » (2) (*Iḥ.*, IV, 153).

3. BAḤTH.

a) « La recherche », « l'enquête », « l'étude » d'une question en général. Même sens que « *nazar* » (cf. ce terme). Titre d'un chapitre: « De l'argumentation qui est le moyen d'aboutir aux connaissances formées par jugement de véridicité, et qui sont objet de la *recherche et de l'étude* » (3) (*Ms.*, 19). Cf. aussi *M.*, 76, 23, 24, 32.

b) Très souvent connote une nuance de blâme, et désigne « *la recherche curieuse en matière de vérités purement dogmatiques* ». Au sujet du *logion* « les maniérés sont perdus »: « Il s'agit de ceux qui poussent profondément la *recherche* et la scrutation » (4) (*Iḥ.*, I, 84). D'où sa défense pour le commun des croyants: « Sache avec certitude que quiconque se détache de la foi simple en Dieu, en son Envoyé, et se lance dans la *recherche*, s'expose à ce danger » (de la mauvaise mort) (5) (*Iḥ.*, IV, 153). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 51, 83; *Iḥ.*, III, 336; *Iḥ.*, IV, 152. Le terme est alors accompagné de *burhān* ou de *ra'y* (cf. ces termes): *al-baḥth wa'l-burhān* (*Iq.*, 9); *ar-ra'y wa'l-baḥth* (*Ih.*, I, 84).

4. MUBTADI': « le novice », « le débutant », celui « qui commence dans la pratique de la voie ».

(1) من يبحث فيها يعلم بالضرورة انهما لا يدركان الا بالهام الهي .
(2) ما ذكره الباحثون ببضاعة عقولهم مضطرب ومتعارض .
(3) في البرهان الذي به التوصل الى العلوم التصديقية المطلوبة بالبحث والنظر .
(4) هلك المتنطعون ... أي المتعمقون في البحث والاستقصاء.
(5) اعلم يقيناً ان كل من فارق الايمان الساذج بالله ورسوله وخاض في البحث فقد تعرض لهذا الخطر .

— « Se représenter la faute, se la rappeler, et se lamenter à son sujet, est une perfection pour le *débutant* » (1) (*Iḥ.*, IV, 37); *Iḥyā'*, *passim*, surtout dans les traités de la *Discipline spirituelle* et du *Chant religieux*.

— Très souvent on trouve « le postulant débutant »: « Le postulant *débutant* qui assiste aux séances de chant religieux est en danger » (2) (*Iḥ.*, II, 254). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 253, tc.

5. UBDI'A: « a été inventé », « trouvé nouvellement », et mérite d'être appelé *bid'a* (cf. ce terme). « Les idées *nouvelles* qui ont été répandues ont frappé les oreilles, et se sont accrochées aux cœurs » (3), (*Iḥ.*, I, 71). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 36.

6. IBTADA'A: « a créé, lancé une innovation ». « Il a *créé une innovation* dont les Compagnons ne sont pas les auteurs » (4) (*Iḥ.*, I, 70 et aussi *F.*, 187-188).

7. MUBTADI': celui qui est « l'auteur de l'innovation » (pl. MUBTADI'A). Le *kalam* a été créé « pour garder les cœurs du commun des fidèles contre les imaginations des *auteurs d'innovations* » (5) (*Iḥ.*, I, 20, 36, 36. 85, 86, 87; *Iḥ.*, IV, 152; *Iq.*, 13-14; *M.*, 19).

8. MUBTADA': « l'innovation créée » qui constitue la *bid'a* (cf. ce terme); « Tout ce que les Anciens regardaient comme science est tombé en désuétude. Ce que les hommes recherchent aujourd'hui est en grande partie *innovation* et création récente » (6) (*Iḥ.*, I, 34).

9. BADDA'A: « accuser d'innovation »; d'où YUBADDA'U: « être accusé, taxé d'être l'auteur d'une innovation ». « Il se peut que dans ces choses qui ne se rattachent pas directement aux fondements de la croyance, la conjecture tienne lieu de démonstration dans les fondements de la croyance; (celui qui s'en contente) ne... *sera pas accusé d'innover* » (7) (*F.*, 191).

(1) تصور الذنب وذكره والتفجع عليه كمال في حق المبتدئ .
(2) في سماع المريد المبتدئ خطر .
(3) ما قد ابدع من الآراء قد قرع الاسماع وعلق بالقلوب .
(4) ابتدع ما لم تفعله الصحابة .
(5) ... لحراسة قلوب العوام عن تخيلات المبتدعة .
(6) كل ما ارتضاه السلف من العلوم قد اندرس وما اكب عليه الناس فاكثره مبتدع ومحدث.
(7) ولعل الظن في مثل هذه الامور التي لا تتعلق باصول الاعتقاد يجري مجرى البرهان في اصول الاعتقاد فلا ... يبدع .

10. TABDĪ': « le fait d'accuser quelqu'un d'innover » en matière religieuse, et de le condamner en conséquence. Au sujet des vingt propositions des *falāsifa*; « il faut les taxer d'infidélité (cf. *kufr* et *takfīr*) dans trois d'entre elles et d'*innovation* dans les dix-sept autres » (1) (*Ms.* 33). Cf. aussi *M.*, 26; *F.*, 195-196.

11. BID'A (pl. BIDA'): « tout ce qui est nouveau », de « création récente », ce qui « apparaît sans antécédent », « sans exemplaire-type » auquel il peut être rapporté. D'où innovation en matière religieuse. « *L'innovation* désigne le fait de produire une parole qui n'a pas été prise aux Anciens » (2) (*F.*, 188). « Toute production récente est une *innovation* » (3) (*Iḥ.*, I, 71).

a) Le fait que Marwān prêche du haut d'une chaire. Abū Sa'īd 'l-khiḍri le lui reproche: « Qu'est-ce que cette *innovation*, ô Marwān! » (4) (*Iḥ.*, I, 71).

b) Le fait de parcourir le désert sans provisoins, sous prétexte de pratiquer la disponibilité entre les mains de Dieu (*tawakkul*). « C'est une *innovation*; cela n'a pas été pris aux Anciens et aux Compagnons » (5) (*Iḥ.*, III, 345).

c) Le changement de sens de *fiqh*, *tawḥīd*, *'ilm*, *dhikr* et *ḥikma* (*Iḥ.*, I, 34).

d) Surtout pour ce qui concerne les articles du Credo (cf. *'aqīda*). En général, dans l'interprétation du texte révélé, tout ce qui va contre le Credo ash'arite surtout: « J'entends par *innovation* le fait que l'homme, en ce qui concerne l'Essence de Dieu, ses Attributs, ses Actes, soit en désaccord avec le vrai » (6) (cf. *ḥaqq*) (*Iḥ.*, IV, 152). Les vérités objet de *tabdī'* sont mentionnées à *M.*, 33 sq. Cf. aussi *M.*, 26; *F.*, 195 (au sujet de *l'imāma*, et des Compagnons); *F.*, 188, 196 (au sujet des directions, de la vision de Dieu et de la distinction entre *bid'a* et *kufr*). En général, dans ce domaine, même « la question est une *innovation* » (7) (*F.*, 188). Dans le premier siècle, « toute recherche dans ce domaine était considérée comme une *innovation* » (8) (*Iḥ.*, I, 20). Même pour une interprétation fondée, « dans le cas où en parler avec

(1) يجب تكفيرهم في ثلاثة منها وتبديعهم في سبعة عشر .
(2) البدعة عبارة عن احداث مقالة غير مأثورة عن السلف .
(3) كل محدثة بدعة .
(4) ما هذه البدعة يا مروان .
(5) ان ذلك بدعة لم تنقل عن السلف والصحابة .
(6) اعني بالبدعة ان يعتقد الرجل في ذات الله وصفاته وافعاله خلاف الحق .
(7) السؤال بدعة .
(8) كان الخوض فيه بالكلية من البدع .

le commun des fidèles leur nuirait à cause de la faiblesse de leur esprit, en parler donc serait une *innovation* » (1) (*F.*, 196). D'où le rôle du *kalām* (que certains considèrent comme une *bid'a* (*Iḥ.*, I, 84): « Contre ce nœud (de la croyance simple), il y a des artifices dont le but est de l'affaiblir et de le délier; l'ensemble de ces artifices s'appelle *innovation*. En contrepartie, il y a des artifices dont le but est d'annuler l'action des artifices ayant pour but le déliement et l'affaiblissement » (2): c'est le *kalām* (*Iḥ.*, IV, 212). Cf. aussi *M.*, 19; *Iq.*, 13-14; *Iḥ.*, I, 20, 36, 37, 85, 86, 87. 'Alī, dans ce domaine, en aurait donné un des premiers l'exemple (*Iḥ.*, I, 85).

12. BADAL (pl. ABDĀL): « remplaçant », « vicaire ». Sauf une fois (*Iḥ.*, I, 320: Karaz b. Wabra), ils ne sont jamais cités avec un nom propre, mais toujours sous le nom générique, soit tout seul, soit comme déterminatif du pronom indéfini « un certain » (*Iḥ.*, I, 317). Ils sont considérés comme des modèles et comme des autorités en ce qui concerne le comportement pratique, mais jamais en matière dogmatique (*Iḥ.*, I, 61; *Iḥ.*, II, 82, 185, 204; *Iḥ.*, III, 22, 56, 65, 67). Ils s'appliquent à se dérober aux regards pour ne pas voir la corruption générale, surtout celle des savants (*Iḥ.*, I, 72). Voici comment ils sont caractérisés d'après une citation d'Abū ad-Dardā': « Dieu a des serviteurs qui s'appellent les *remplaçants*; ils sont les successeurs des prophètes, les pilotis de la terre... Ils ne l'emportent pas sur les hommes par la fréquence du jeûne ou de la prière... mais par la sincérité du tutiorisme, la pureté d'intention et la magnanimité envers tous les musulmans... Ils forment un groupe que Dieu s'est élu et choisi; ils sont quarante saints ou trente hommes... Nul d'entre eux ne meurt sans que Dieu ne lui suscite immédiatement un successeur » (3) (*Iḥ.*, III, 306).

13. BADĪHA: « spontanéité », « absence d'hésitation ». Se dit de la rapidité avec laquelle s'accomplit un acte de connaissance. Précédé de la préposition *bi* ou *'ala:* « spontanément ».

— Au sujet de la connaissance des données premières (cf. *awwalīyāt*): « Il n'est besoin que d'un esprit dans lequel s'impriment les concepts singuliers,

(1) ان كان في اظهاره مع العوام ضرر لقصور فهمهم فاظهاره بدعة .
(2) ولهذا العقد حيل يقصد بها تضعيفه وتحليله تسمى بدعة ، وله حيل يقصد بها دفع حيلة التحليل والتضعيف ويقصد بها ايضاً احكام هذه العقدة وشدها على القلب وتسمى كلاماً .
(3) ان لله عباداً يقال لهم الابدال خلف من الانبياء هم اوتاد الارض ... لم يفضلوا الناس بكثرة صوم ولا صلاة . ولكن بصدق الورع وحسن النية وسلامة الصدر لجميع المسلمين ... وهم قوم اصطفاهم الله واستخلصهم لنفسه وهم اربعون صديقاً او ثلاثون رجلاً ... لا يموت الرجل منهم حتى يكون الله قد أنشأ من يخلفه .

et d'une faculté pensante qui rapporte ces concepts singuliers les uns aux a tres. La raison se lève alors *spontanément* pour former le jugement de véridicité ou de non-véridicité » (1) (*Ms.*, 29).

— Au sujet de toute connaissance. Les partisans du *kalām* prétendent qu'il est utile, et qu'il faut s'y exercer « dans le but d'avoir en réserve l'argument convaincant pour que l'on ne soit pas mis en infériorité lorsqu'il sera nécessaire (de parler) avec *spontanéité* et par improvisation » (2) (*Ih.*, I, 86). Cf. aussi *Iq.*, 111, 141; *Iḥ.*, I, 65.

14. BURHĀN: « preuve », « pièce à conviction », « signe qui manifeste » le bien-fondé d'une affirmation.

a) Toute *preuve, signe* ou *manifestation.* Sens de Cor. XII, 24 (Bl., II, 467: la *manifestation* de son Seigneur). Cf. *Iḥ.*, IV, 94; *Iḥ.*, IV, 175. « Il nous suffit comme *preuve*, de nous reporter à l'époque de l'Envoyé de Dieu » (3) (*Iḥ.*, II, 97). Cf. aussi *Iq.*, 90, 108, 199; *Iḥ.*, I, 85 sq.; *Iḥ.*, II, 325; *Iḥ.*, IV, 2, 282, 356, 373; *Q.*, 41 sq., 78 sq., 93: *Iḥ.*, I, 50; *Iḥ.* I, 83; *M.*, 93.

b) *Argumentation probante, démonstration*, quelle que soit sa forme, même s'il s'agit d'un simple exposé motivé. Le *kalām* « ne fait pas partie des obligations individuelles. Tu en as eu *la claire démonstration* dans la seconde préface »(4), qui est un exposé motivé (*Iq.*, 13). « Dieu opère par l'épée et la lance ce qui ne se réalise pas par la *démonstration* et la langue » (5) (*Iq.*, 10). Au sujet de la croyance du juif: « Il est impossible de l'en détacher... par des représentations ou sermons, par vérification et *argumentation* » (6) (*Ih.*, I, 107). Cf aussi: *Iḥ.*, II, 96; *Iḥ.*, IV, 19; *M.*, 28, 39, 75, 76, 92, 93; *Iq.*, 88; *Ms.*, 5, 7; *Iḥ.*, II, 91; *M.*, 27, 55, 71.

c) *Raisonnement syllogistique, syllogisme.* Étude théorique dans *Mi'yār*, refonte avec modifications dans *Miḥakk*, qui est repris dans *Mustaṣfa.* Pensée complète dans *Qisṭās.* Application dans *Iqtiṣād*, et *passim* dans *Iḥyā'*.

A. Point de vue formel:

a) *Raisonnement à trois propositions dont deux prémisses et une conclusion.* Titre:

(1) فلا يحتاج الا الى ذهن ترتسم فيه المفردات والى قوة مفكرة تنسب بعض هذه المفردات الى البعض فينتهض العقل على البديهة الى التصديق او التكذيب .
(2) لادخار الحجة حتى لا يعجز عنها عند الحاجة على البديهة والارتجال .
(3) يكفينا برهاناً عصر رسول الله .
(4) اما انه ليس من فروض الاعيان فقد اتضح لك برهانه في التمهيد الثاني .
(5) يفعل الله بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان .
(6) لا يمكن نزوعه عنها ... بتخيل ووعظ ولا بتحقيق وبرهان .

« *De l'argumentation syllogistique*, moyen d'arriver aux connaissances obtenues par jugement de véridicité (cf. *taṣdīq*) requises dans la recherche et l'étude » (1) (*Ms.*, 19). « Celui qui recherche *le raisonnement syllogistique* doit en considérer l'ordonnance et la forme, et faire attention aux prémisses où s'appliquent l'ordonnance et la forme. Or un *raisonnement* se compose au moins de deux prémisses... susceptibles d'être acceptées par jugement de véridicité, ou rejetées comme non conformes à la réalité. Et toute prémisse est, au moins, le résultat de deux concepts dont l'un est sujet de l'autre attribut » (2) (*Ms.*, 19). D'où l'étude de la définition et du terme d'abord (*Ms.*, 8-19).

b) Énumération des formes ou figures du raisonnement syllogistique (complète dans *Qisṭās*): trois formes de base (*Q.* 46).

— Première forme, sans dénomination dans le *Mustaṣfa*, « procédé d'équipollence » (3) (cf. *ta'ādul*) dans le *Qisṭās* (*Q.*, 47 sq.; *Ms.*, 24-26). C'est le « syllogisme d'attribution ». Cf. ses trois subdivisions dans le *Qisṭās*: « le plus grand » (*Qs.*, 47 sq.), « le moyen » (*Q.*, 55 sq.), et « le plus petit » (*Q.*, 59 sq.).

Deux exemples: (*Ms.*, 24) — Tout corps est composé.

(A) Or tout composé vient à l'existence.
Donc tout corps vient à l'existence.

— Toute boisson spiritueuse extraite des dattes ou du raisin sec est enivrante.

(B) Or tout enivrant est défendu (par la loi).
Donc la boisson spiritueuse est défendue.

(A) est laissé. (B) est développé. Le raisonnement à deux termes des *fuqahā'* est rejeté (*Ms.*, 25) parce qu'il ne met pas en évidence le moyen-terme, et que, par définition, « le but de *l'argumentation*, c'est la recherche du moyen-terme » (4) (*Ms.*, 11; cf. aussi *Ms.*, 33).

— Deuxième forme: « Procédé d'argumentation par voie de conséquence (de concomitance), nécessaire » (*Ms.*, 26; *Q.*, 62 sq.) = « syllogisme conditionnel conjonctif » (5) (*Ms.*, 27).

(1) في البرهان الذي به التوصل الى العلوم التصديقية المطلوبة بالبحث والنظر .
(2) طالب البرهان ينبغي ان ينظر في نظمه وصورته. وفي المقدمات التي فيها النظم والترتيب . واقل ما ينتظم منه برهان مقدمتان ... يتطرق اليهما التصديق والتكذيب . واقل ما تحصل منه مقدمة معرفتان توضح احداهما مخبراً عنها والاخرى خبراً عنها .
(3) نمط ، ميزان التعادل .
(4) معنى البرهان — اعني طلب الوسط .
(5) نمط ، ميزان التلازم .

— Troisième forme: « Procédé d'argumentation par affrontement » (1) (*Ms.*, 27; *Q.*, 65 sq.) = « syllogisme conditionnel disjonctif » (*Ms.*, 27).

c) *Sortes d'argumentations :*

« *argumentation* par le *propter quid* (ou *argumentation causale*)... si tu cherches à trouver le causé à partir de la cause » (2) (*Ms.*, 35);

« *argumentation par le quia*... si tu cherches à trouver la cause à partir du causé » (3) (*Ms.*, 36).

B. Point de vue matériel. Il s'agit exclusivement du syllogisme dialectique. Exemple de syllogisme valable et probant — « parce que Dieu l'a louée » (*Q.*, 49) — l'argumentation d'Abraham contre Nemrod: « Allah met le soleil en mouvement de l'Orient; (Toi), mets-le en mouvement de l'Occident » (*Cor.*, II, 258; B., III, 807). Or le Coran est construit sur l'élision et la concision. La figure parfaite de cette balance est que tu dises:

Quiconque peut mettre en mouvement le soleil est la Divinité (I).
Or ma divinité est celui qui peut mettre en mouvement... (II).
(Donc) ma divinité est la Divinité, et non pas toi, ô Nemrod (III)! (*Q.*, 49).

(I) est « un principe connu comme un état de fait et une convention » (*Q.*, 49).

(II) est « connu par perception sensible immédiate » (*ibid.*). « Vois alors: est-ce possible d'admettre les deux principes, et de douter ensuite de la conclusion? » (*ibid.*). Cf. aussi *Q.*, 44-45. En dehors des « données premières », sensibles et rationnelles (cf. la liste *Ms.*, 29), tout ce qui est matière du syllogisme et de ses prémisses n'est valable que dans la mesure où il est admis par l'adversaire (*Iq.*, 15-24). L'argumentation syllogistique est pensée en fonction du *kalām* qui est « dialectique et discussion avec les infidèles » (*Jawāhir*, 21); cf. *Jadal*. Or « il y a pour ce savoir un instrument qui permet de connaître la méthode de la discussion... par *l'argumentation* vraie; nous en avons parlé dans le *Miḥakk* et le *Mi'yār* » (4) (*ibid.*).

Tenir compte de cela, en ce qui concerne l'argumentation syllogistique dans l'*Iqtiṣād*, même lorsqu'il s'agit de « preuve péremptoire » (*Qāṭi'*) (*Iq.*, 130).

(1) نمط ، ميزان التعاند .
(2) برهان علة ... ان استدللت بالعلة على المعلول .
(3) برهان دلالة ... ان استدللت بالمعلول على العلة .
(4) ولهذا العلم آلة يعرف بها طريق المجادلة بل طريق المحاجة بالبرهان الحقيقي ، وقد اودعناه كتاب « محك النظر » وكتاب « معيار العلم » .

L'*Iqtiṣād* en effet est un ouvrage de *kalām*, et même un modèle dans le genre (*Iḥ.*, I, 87). Or ce qui est à l'origine du *kalām*, c'est l'interprétation, l'explication de la formule révélée, ou plus précisément, « l'abandon de l'apparent (cf. *ẓāhir*) lorsque la *preuve* péremptoire y force » (1) (*F.*, 188). C'est même là que la « raison et sa preuve » (*Iq.*, 10) trouvent leur usage le plus essentiellement légitime (*F.*, 177-178). Or la preuve est affaire d'entente commune et d'accord (*F.*, 188). La mésentente alors est impossible à écarter complètement... « à cause de leur désaccord (les savants) sur les connaissances qui sont les prémisses de la *preuve*. Parmi ces dernières, il y en a qui sont tirées de l'expérience (cf. *tajriba*) ou obtenues par transmission successive ininterrompue (cf. *tawātur*) et le reste. Et les hommes ne s'entendent pas sur ce qui est donnée d'expérience et de transmission par succession ininterrompue... » (*F.*, 189). La mésentente peut avoir aussi pour source « une confusion entre les données de la faculté estimative (cf. *wahm*) et celles de la raison; ou encore une confusion entre des sentences connues comme louables d'une part, et les données nécessaires et premières de l'autre » (2) (*ibid.*).

Il s'agit bien dans ce passage d'un jugement porté sur l'argumentation syllogistique proprement dite: Ghazali y renvoie formellement au *Qisṭās* et au *Miḥakk*.

15. BURHĀNĪ: « relatif à la preuve », « fondé sur la preuve ». Se dit de la certitude (cf. *yaqīn*) et du savoir. Les Arabes adhéraient à la parole de Muḥammed, et celui-ci « ne regardait pas si cela se faisait par foi et croyance d'acceptation aveugle, ou bien par certitude *basée sur la preuve* » (3) (*Iq.*, 9). Cf. aussi *Iq.*, 225; *M.*, 27, 28, 81. S'oppose à *taqlīdī* et *takhmīnī* (cf. ces termes).

16. BAṢṢARA: « faire voir », « faire ouvrir les yeux » sur quelque chose. « Lorsque Dieu veut du bien à un serviteur, il lui *fait ouvrir les yeux* sur ses défauts » (4) (*Iḥ.*, III, 55).

17. ABṢARA: « voir », « connaître ».

a) Plan intellectuel. « La raison est une des étapes des fils d'Adam dans laquelle existe un œil par lequel *il voit* toutes sortes de connaissances

(1) ترك الظاهر بضرورة البرهان القاطع .
(2) ... لاختلافهم في العلوم التي هي مقدمات البراهين . فان من العلوم التي هي اصول البراهين تجريبية وتواترية وغيرها . والناس يختلفون في التجربة والتواتر . ... واما لالتباس قضايا الوهم بقضايا العقل ، واما لالتباس الكلمات المشهورة المحدودة بالضروريات والاوليات .
(3) ولم يفرق بين ان يكون هذا بايمان وعقد تقليدي او بيقين برهاني .
(4) ان الله اذا اراد بعبده خيراً بصره بعيوب نفسه .

rationnelles » (1) (*M.*, 75). Pour les objets de connaissance intuitive (cf. *'aql*), surtout en relation avec les notions de *malakūt* (cf. ce terme). Cf. *Iḥ.*, IV, 84, 210.

b) Ordre moral. Au sujet de la pénitence: « Le cœur en souffre et partant *voit*, par le lever de lumière de la foi (cf. *nūr al-īmān*), qu'un voile le sépare de son bien-aimé » (2) (cf. *maḥjūb*) (*Iḥ.*, IV, 3). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 300.

c) Vision spéciale des anges par les prophètes (*Iḥ.*, IV, 168).

18. IBṢĀR.

1. La « vision sensible »: « J'ai connu cela par les sens et par la *vision sensible* » (3) (*Q.*, 51). Cf. aussi *Ms.*, 17; *Q.*, 52; *Iḥ.*, IV, 78.

2. La « vision intellectuelle intuitive » dans le sens expliqué pour *baṣīra* (cf. ce terme): « la clairvoyance » connotant une nuance d'empirisme. Au sujet de *Cor.*, VII, 200: Dieu « a fait savoir que la clarté du cœur et sa *clairvoyance* se réalisent par le souvenir » (4) (*Iḥ.*, III, 11).

19. MUBṢIR: « voyant », « devenu quelqu'un qui voit », « clairvoyant ». Sens du verset coranique: « ils se souviennent, et voici qu'ils deviennent *clairvoyants* » (*Cor.*, VII, 200; Bl., III, 655). Cf. *Iḥ.*, III, 11. Devant une difficulté, réfléchis bien, « et tu seras *clairvoyant* » (5) (*Q.* 79).

20. MUBṢARĀT: « les objets clairs qui attirent, suscitent la vue ». Sens de *Cor.*, XVII, 12 et XXVII, 13 (cf. Bl., II, 316 et 379). Le terme désigne seulement les choses sensibles: « La beauté des objets saisis par la faculté de clairvoyantce (cf. *baṣīra*) est plus parfaite que celle des objets sensibles *clairs* »(6) (*Iḥ.*, IV, 291). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 168.

21. TABAṢṢUR: l'action de « chercher à voir clair ». « Considération attentive ». Les hommes de cœur regardent le pain « avec l'œil de la *considération attentive* et de la réflexion » (7) (*Iḥ.*, IV, 344).

22. ISTABṢARA: « chercher à voir clair », « voir clair après des recherches personnelles », « scruter une chose cachée » (cf. *istibṣār*) (*Iḥ.*, I, 50,

(1) ان العقل طور من اطوار الادمي يحصل فيه عين يبصر بها انواعاً من المعقولات .
(2) فيتألم بها القلب حيث يبصر باشراق نور الايمان انه صار محجوباً عن محبوبه .
(3) عرفت ذلك بالحس والابصار .
(4) فاخبر ان جلاء القلب وابصاره يحصل بالذكر .
(5) ... فاذا انت مبصر .
(6) ان جمال المدركات بالبصائر اكمل من جمال المبصرات .
(7) ينظرون اليه بعين التبصر والاعتبار .

231; *Iḥ.*, II, 221). « *Il a cherché par lui-même, il voit clair*, et se passe d'explications » (1) (*Iḥ.*, IV, 139).

23. MUSTABṢIR: « celui qui voit clair », « est capable de voir clair ». Appliqué aux *'ārifūn*: (cf. *'ārif*). « Les hommes de la connaissance, ceux qui *voient clair*, sont au plus haut point des *'Illiyūn* » (2) (*Iḥ.*, IV, 25). Cf. Bl., II, 106 et commentaire; cf. aussi *Iḥ.*, III, 38.

24. ISTIBṢĀR: le fait de « chercher à voir clair », « réflexion », « clairvoyance ». « La *clairvoyance* parfaite dans les choses d'ici-bas et dans celles de la foi en même temps n'est presque possible qu'aux prophètes » (3) (*Iḥ.*, III, 297; *Iḥ.*, IV, 361). — Le savoir qui « s'obtient par recherche du signe s'appelle considération et *réflexion* » (4) (*Iḥ.*, III, 16). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 40; *Iḥ.*, 24, 426. S'applique surtout:

— à la pénétration du sens caché d'un texte positif (*Iḥ.*, III, 33);

— au fait de connaître une chose par saisie personnelle, opposé à celui d'entendre cette chose par ouï-dire (*Iḥ.*, I, 306);

— d'une façon particulière à la foi éclairée et réfléchie, opposée à celle de tradition et de soumission aveugle à un enseignement donné (*taqlīd*) (cf. ce terme) (*Iḥ.*, IV, 119, 147; *F.*, 131; *M.*, 3).

25. BAṢAR: « le sens de la vue », « l'œil », « la vision » (pl. ABAṢĀR).

1. *La vue sensible:* (*Iḥ.*, I, 77; *Iḥ.*, IV, 107, 121, 216, 259; *Ms.*, 17, *Q.*, 24, etc...). Souvent mentionné dans ce sens pour nier toute capacité d'atteindre le monde supra-sensible: « Tout ce qui est connu par le sens de la *vue*, le Coran le désigne par le Règne et le monde de la perception sensible..., et ce qui est hors d'atteinte des *yeux*, est désigné par le monde caché et le Royaume » (5) (cf. *mulk*, *malakūt*, *shahāda*, *ghayb*) (*Iḥ.*, IV, 378); cf. aussi *Iḥ.*, IV, 26, 257. Dans ce cas, il lui est opposé un autre principe de connaissance dont la saisie est plus forte et plus claire.

a) Sans mention de ce principe qui lui est opposé: « le sens profond de l'état de substance n'est pas connu par la seule *vue sensible*, mais par un

(1) استبصر بنفسه واستغنى عن ان يشرح له .
(2) العارفون المستبصرون في اعلى عليين .
(3) الجمع بين كمال الاستبصار في مصالح الدنيا والدين لا يكاد يتيسر الا للانبياء .
(4) العلم الذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً .
(5) كل ما يدرك بحاسة البصر فالقرآن يعبر عنه بالملك والشهادة . وما غاب عن الابصار فيعبر عنه بالغيب والملكوت .

principe subtil de connaissance tout différent, et qui est au-delà du *sens de la vue* » (1) (*Ih.*, IV, 25, 213).

b) Très souvent mis en opposition avec *baṣīra* (cf. ce terme): « Quant au Royaume (cf. *malakūt*) — qui désigne l'ensemble des choses cachées, hors d'atteinte *des regards*, et qui sont objet exclusif des facultés de clairvoyance (cf. *baṣīra*) — le Royaume donc est sans fin » (2) (*Ih.*, III, 13). Cf. aussi *Ih.*, I, 51; *Ih.*, III, 41, 46; *Ih.*, IV, 27, 216, 281.

c) Qualifié d'« apparent » (cf. *ẓāhir*), il lui est opposé « la faculté interne (ou cachée) de clairvoyance » (cf. *al-baṣīra al-bāṭina*). Aux Prophètes « la vérité des choses a été dévoilée comme elle est en elle-même; ils l'ont perçue par la faculté interne de clairvoyance, comme toi tu perçois les objets sensibles par le *sens extérieur de la vue* » (3) (*Ih.*, III, 26); cf. aussi *Ih.*, III, 186; *Ih.* IV., 255; *Ms.*, 17.

Parfois l'expression « *vue apparente* » est opposée à « œil de la faculté interne de clairvoyance » (4) *Ih.*, I, 306).

On trouve encore « l'œil *de la vue sensible* » mis en opposition avec « l'œil de la clairvoyance »: « une écriture divine... qui n'est pas l'objet de l'œil *de la vue sensible*, mais de l'œil de la clairvoyance » (5) (*Ih.*, IV, 79).

Enfin « *sens de la vue* » est opposé à « lumière de la clairvoyance ». « L'amour des belles images qui sont objet du *sens de la vue*... l'amour des belles images internes (cf. *ṣūra*) qui sont objet de la lumière de la clairvoyance » (6) (*Ih.*, IV, 297).

d) Tous ces rapprochements sont fondés sur les passages coraniques de même sens et s'y réfèrent: « Le parallélisme entre la faculté interne de clairvoyance et le *sens externe de la vue*, ce parallélisme est légitime de ces points de vue. Mais il n'y a aucune comparaison entre l'un et l'autre quant au degré d'honneur... Et à cause du parallélisme entre la faculté interne de clairvoyance et *le sens externe de la vue*, Dieu a donné à la première le nom du second, et Il a dit: « Non, ce ne sont pas les *yeux* qui sont aveugles, mais ce sont les cœurs

(1) ان روح الجوهرية لا تدرك بمجرد البصر بل بفطنة اخرى وراء البصر .
(2) واما عالم الملكوت – وهي الاسرار الغائبة عن مشاهدة الابصار المخصوصة بادراك البصائر – فلا نهاية له .
(3) الانبياء كشفت لهم حقيقة الاشياء كما هي عليها فشاهدوها بالبصيرة الباطنة كما تشاهد انت المحسوسات بالبصر الظاهر .
(4) البصر الظاهر ... وعين البصيرة الباطنة .
(5) خط الهي ... لا يدرك بعين البصر بل بعين البصيرة .
(6) حب الصور الجميلة المدركة بحاسة البصر ... حب الصور الجميلة الباطنة المدركة بنور البصيرة .

dans les poitrines qui sont aveugles » (1) (*Cor.*, XXII, 46; Bl., III, 1042) (*Ih.*, III, 15); cf. aussi *Ih.*, I, 77; *M.*, 72.

2. *La vue intellectuelle*, principe supérieur d'intuition intellectuelle (cf. *baṣīra* et *bāṣā'ir*, *'aql*) adapté à la connaissance des réalités subtiles, soit d'ordre purement intelligible, soit d'ordre moral. « Il ouvrit son *œil*, et le sylet divin s'est dévoilé à lui » (2) (*Ih.*, IV, 217); cf. aussi *Ih.*, IV, 75, 83. « Celui qui n'a pas une raison qui écarte l'influence de la concupiscence, n'a pas non plus une *vue* perçante dans les situations équivoques » (3) (*Ih.*, IV, 342); cf. aussi *Ih.*, IV, 51, 84.

3. Parfois ce terme est pris dans l'un et l'autre sens dans une même phrase: « Seuls les saints peuvent tendre la *vue* vers Lui... Leurs *regards* par rapport à la majesté de Dieu sont comme la *vue* du papillon de nuit par rapport à la lumière du soleil » (4) (*Ih.*, IV, 369); cf. aussi *Ih.*, IV, 218 et surtout *Ih.*, IV, 85.

26. BAṢĪR: « qui voit clair ».

A. Dans l'ordre sensible (rarement): « Celui *qui voit* n'est reconnaissant pour la santé de sa vue que lorsque son œil devient aveugle » (5) (*Ih.*, IV, 107); cf. aussi *Ih.*, IV, 121, 168.

B. Dans l'ordre intellectuel et spirituel, (très fréquent): « *clairvoyant, prespicace* ».

a) Perspicace en général, et dans l'ordre profane. Au sujet du blâme: « La souffrance qu'on en éprouve est d'autant plus grande qu'il (le blâme) provient d'un homme *clairvoyant*, digne de confiance » (6) (*Ih.*, III, 247). Cf. aussi *Ih.*, III, 25; *Ih.*, IV, 321, 328, 373; *M.*, 38, 42; *Ms.*, 9.

b) Surtout dans l'ordre religieux et moral: *celui qui excelle dans le discernement des nuances subtiles, soit dans l'ordre des vérités dogmatiques, soit dans celui du*

(1) الموازنة بين البصيرة الباطنة والبصر الظاهر صحيحة من هذه الوجوه الا انه لا مناسبة بينهما في الشرف... ولموازنة البصيرة الباطنة للبصر الظاهر سماه الله تعالى باسمه فقال تعالى فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور .
(2) ففتح بصره فانكشف له القلم الالهي .
(3) من ليس له عقل وازع عن الشهوات فليس له بصر ناقد في الشبهات .
(4) لا يطيق مد البصر اليه الا الصديقون ... احوال ابصارهم بالاضافة الى جلال الله كحال بصر الخفاش بالاضافة الى نور الشمس .
(5) فلا ترى البصير يشكر صحة بصره الا ان تعمى عينه .
(6) يعظم الألم اذا صدر الذم من بصير موثوق به .

comportement pratique. « Le *clairvoyant* sait que même stationner longuement dans les enceintes de la Résurrection en vue de la reddition des comptes, cela aussi est un tourment » (1) (*Iḥ.*, III, 191). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 3, 29; *Iḥ.*, IV, 375. « Un *sheikh perspicace* en ce qui concerne les défauts de l'âme, au courant des infirmités cachées » (2) (*Iḥ.*, III, 56); cf. aussi *Iḥ.*, III, 27, 195, 310; *Iḥ.*, IV, 94, 120, 321, 328.

c) S'oppose surtout au tenant du *taqlīd* (cf. ce terme) en ce qui concerne le savoir relatif à Dieu: « Le croyant du commun connaît cela et y croit, quant au *perspicace*, il se met au courant de l'œuvre de Dieu en détail » (3) (*Iḥ.*, IV, 275); cf. aussi *Iḥ.*, II, 255; *Iḥ.*, IV, 25, 109, 186. Le « *Clairvoyant...* pénètre jusqu'aux aspects cachés à l'aide de la lumière de Dieu » (4) (cf. *Nūr*), (*Iḥ.* IV, 219).

d) Clairvoyant dans l'interprétation d'un texte (religieux surtout) dont il s'agit de dégager le sens caché et profond. « L'impuissant à comprendre s'arrête à l'apparent... et le *perspicace*, qui pénètre jusqu'aux réalités profondes, saisit le secret en lui (le texte) » (5) (*Iḥ.*, I, 91); cf. aussi *Iq.*, 55; *Iḥ.*, III, 84, 258; *Iḥ.*, IV, 274.

Dans les cas c) et d), *baṣīr* s'oppose à *balīd*, le sot, l'inintelligent, celui qui est lent à comprendre, cf. *Iḥ.*, IV, 109 et *Iḥ.*, I, 91.

27. BAṢĪRA (pl. BAṢĀ'IR).

1. « Clairvoyance », « sagesse », « perspicacité », « intelligence », « bon sens » (c. *'aql*): « la vérification de cela n'est pas en proportion avec son aptitude, ni avec son degré de *clairvoyance* » (6) (*Q.*, 42); cf. aussi *Iḥ.*, II, 221; *Iḥ.*, III, 7, 9, 10, 26, 72, 98, 249, 323, 325; *Iḥ.*, IV, 93, 94, 157, 251, 262, 275, 359; *M.*, 38. Employé surtout pour indiquer:

A. l'état d'âme, la connaissance opposée au *taqlīd*. Parmi les signes auxquels on reconnaît un savant de l'Au-delà: « Il se base sur sa *clairvoyance* et sa connaissance par la limpidité de son cœur, et non sur les *volumina*, les livres, et l'acceptation aveugle d'un enseignement qu'il entendrait

(1) البصير يعلم ان طول الموقف في عرصات القيامة لاجل المحاسبة ايضاً عذاب .
(2) شيخ بصير بعيوب النفس مطلع على خفايا الآفات .
(3) العامي يعلم ذلك ويعتقده . واما البصير فانه يطالع تفاصيل صنع الله .
(4) البصير ... ينظر الى البواطن بنور الله .
(5) القاصر الفهم يقف على الظاهر ... والبصير بالحقائق يدرك السر فيه .
(6) تحقيق ذلك لا يلائم قريحته ولا يناسب حده في البصيرة ودرجته .

d'un autre » (1) (*Iḥ.*, I, 69); cf. aussi *Ms.*, 17; *Iḥ.*, I, 255; *Iḥ.*, III, 13, 20, 326, 327, 332; *Iḥ.*, IV, 78, 146, 197, 358, 363;

B. l'état d'âme, la connaissance vraie opposée à l'illusion et aux imaginations erronées: « L'intimité avec Dieu basée sur le dévoilement et la *clairvoyance* et non sur des imaginations et des représentations erronées » (2) (*Iḥ.*, II, 212); cf. aussi *Iḥ.*, I, 298; *Iḥ.*, III, 31, 323; *Iḥ.*, IV, 184;

C. la pénétration profonde et exacte d'un enseignement positif: « tu connais le sens de ces *logia*, d'une connaissance de savoir et de *perspicacité* » (3) (*Iḥ.*, III, 76); cf. aussi *Iḥ.*, III, 279.

2. « Le principe, la faculté de clairvoyance » et de perspicacité, la *raison* en tant que bon sens saisissant par intuition (cf. *'aql*).

A. En général, la *raison*, principe d'une connaissance supérieure à la connaissance sensible: « Le savoir est connu par *les facultés de clairvoyance*, et l'action par les yeux, et ceux qui ont des yeux sont plus nombreux » (4) (*Iḥ.* I, 51); cf. aussi *Ms.*, 2; *Iḥ.*, I, 77; *Iḥ.*, III, 4, 13, 46; *Iḥ.*, IV, 69, 89, 216, 262.

B. Principe de connaissance supérieure chez des privilégiés, celle qui pénètre le « sens caché » des choses. Au sujet de la purification qui a quatre degrés: la purification du *sirr* (cf. ce terme), celle du cœur, celle des membres, celle enfin de l'écorce: « Celui chez qui la *faculté de clairvoyance* est aveugle quant à la différence de ces paliers... ne comprend des degrés de la purification que le dernier degré » (5) (i.e. l'écorce) (*Iḥ.*, I, 112); cf. aussi *Ih.*, I, 92; *Iḥ.*, II, 217; *Iḥ.*, IV, 27, 75, 139, 164, 214, 221, 276, 377 et beaucoup de passages relatifs à la *ma'rifa.*

C. Principe de clairvoyance dans le comportement pratique, surtout religieux: « ta *faculté de clairvoyance* s'ouvre, et se dévoilent à toi les maux des cœurs, leurs maladies et leurs remèdes » (6) (*Iḥ.*, III, 56); cf. aussi *Iḥ.*, II, 266; *Iḥ.*, III, 336; *Iḥ.*, IV, 4, 236.

D. Expressions consacrées dans lesquelles le terme se trouve:

(1) يكون اعتماده على بصيرته وادراكه بصفاء قلبه لا على الصحف والكتب ولا على تقليد ما يسمعه عن غيره .
(2) انس بمناجاة الله عن كشف وبصيرة لا عن اوهام وخيالات فاسدة .
(3) تدرك معاني هذه الاخبار ادراك علم وبصيرة .
(4) العلم يدرك بالبصائر والعمل يدرك بالابصار وارباب الابصار اكثر .
(5) من عميت بصيرته عن تفاوت هذه الطبقات ... لم يفهم من مراتب الطهارة الا الدرجة الاخيرة .
(6) انفتحت بصيرتك وانكشفت لك علل القلوب وامراضها وادويتها .

a) *Infataḥat baṣīratuhu*: « sa faculté de clairvoyance s'est ouverte ». L'expression est employée aussi à la 1re à la 2e pers. « Sa *faculté de clairvoyance* s'est ouverte, et l'amour de Dieu est devenu maître de son cœur, mais il ne possède pas encore bien l'aspect apparent du savoir, et ne connaît pas encore les noms de Dieu et ses attributs » (1) (*Iḥ.*, II, 266). Ce texte semble indiquer que l'expression désigne les dispositions psychologiques et intellectuelles nécessaires pour comprendre le savoir qui est supposé donné du dehors. Cf. aussi dans le même sens, *Iḥ.*, IV, 75. Les passages où l'expression est mentionnée: *Iḥ.*, I, 298; *Iḥ.*, III, 56; *Iḥ.*, IV, 4, 27, 69, 139 surtout, 236; cf. aussi « *fataḥa baṣīratahu* » (*Iq.*, 55): « il a ouvert sa faculté de clairvoyance ».

b) *Baṣīra rabbāniyya :* « faculté seigneuriale de clairvoyance »; semble désigner la faculté de clairvoyance. Un seul exemple: « Le but de la Nature et de la Sagesse... écrite... d'une écriture divine... que lit quiconque a une *faculté seigneuriale de clairvoyance* capable de pénétrer et de saisir les aspects de la Sagesse éternelle » (2) (*Iḥ.*, II, 23).

c) *'Ayn al-baṣīra :* « œil de la clairvoyance ». Certainement une faculté, la raison dans son acception la meilleure (*'aql*), sauf peut-être *Iḥ.*, III, 26. « Une écriture divine... qui n'est pas saisie par l'œil de la vue sensible, mais par *l'œil de la clairvoyance* » (3) (*Iḥ.*, IV, 79); (rapprocher avec *'ayn al-qalb*, cf. cette expression). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 10, 15, 26, 331; *Iḥ.*, IV, 298. Même usage que *baṣīra.*

d) *Nūr al-baṣīra* (cf. *Nūr*): « lumière de la clairvoyance ». Le principe, la faculté de clairvoyance. Même sens que *baṣīra :* « La beauté de l'image intérieure saisie par l'œil du cœur et la *lumière de la clairvoyance* » (4) (opposé à « l'œil de la tête »: *Iḥ.*, IV, 260). Utilisé pour indiquer:

— la saisie de la *Malakūt* (cf. ce terme): « Les idées du Coran font partie de l'ensemble du Royaume. Et tout ce qui est hors de l'atteinte des sens et ne peut être saisi que par la *lumière de la clairvoyance*, est du Royaume » (5) (*Iḥ.* I, 255). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 107; *Iḥ.*, III, 40;

— la faculté qui permet de se dégager du *taqlīd :* « Crois à cela par jugement de véridicité, par croyance du cœur, si tu es incapable de le

(1) انفتحت بصيرته واستولى على قلبه حب الله ولكنه لم يحكم ظاهر العلم ولم يعرف اسماء الله وصفاته .
(2) مقصد الفطرة والحكمة ... المكتوبة ... بخط الهي ... يقرؤه كل من له بصيرة ربانية نافذة في ادراك دقائق الحكمة الازلية .
(3) خط إلهي ... لا يدرك بعين البصر بل بعين البصيرة .
(4) بجمال الصورة الباطنة المدركة بعين القلب ونور البصيرة .
(5) معاني القرآن من جملة الملكوت وكل ما غاب عن الحواس ولم يدرك الا بنور البصيرة فهو من الملكوت .

percevoir par l'œil de la certitude (cf. *'ayn al-yaqīn*) et la *lumière de la clairvoyance* » (1) (*Iḥ.*, IV, 156); cf. aussi *Iḥ.*, I, 77, 107, 255, 300;

— le principe, la faculté du raisonnement théologique à partir du donné révélé: « L'expression apparente du livre indique cela... et *la lumière de la clairvoyance y conduit* » (2) (*Iḥ.*, IV, 8); cf. aussi *Iḥ.*, IV, 4, 425.

e) *Nūr al-baṣā'ir :* « la lumière des appels à la clairvoyance ». Même sens que *nūr al-baṣīra :* « ceux qui regardent par la lumière des *appels à la clairvoyance*, qui s'aident des lumières du Coran, ont su que tout cœur en bonne santé est acceptable par Dieu » (3) (*Iḥ.*, IV, 11). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 47; *Iḥ.*, IV, 214; cf. *Coran*, VI, 104; VII, 202; XLV, 19; XVII, 102; XXVIII, 43.

f) *Anwār al-baṣā'ir :* « les lumières des appels à la clairvoyance ». C'est-à-dire la preuve par raisonnement, les considérations par la raison en fonction du donné révélé, en tant qu'opposées à la preuve par le texte positif: « Nous savons par le témoignage de la Loi révélée et aussi par *les lumières des appels à la clairvoyance*, que le but de toutes les lois révélées est de conduire les hommes au voisinage de Dieu » (4) (*Iḥ.*, IV, 17); cf. aussi *Iḥ.*, IV, 277, 278.

g) *Al-baṣīra 'l-bāṭina :* même sens et même emploi que *baṣīra*, dans le sens de la raison immédiatement proportionnée au donné révélé (cf. *'aql*). « Dans le cœur, il y a un instinct qui s'appelle la lumière divine... On peut l'appeler aussi la raison, ou la faculté intérieure de clairvoyance... ou la lumière de la foi et de la certitude » (5) (cf. *nūr al-īmān* et *nūr al-yaqīn*) (*Iḥ.*, IV, 264). Expression employée surtout pour indiquer le principe de connaissance qui saisit ce qui est caché et ce qui est objet d'amour, et qui s'oppose au sens de la vue. Cf. *Iḥ.*, I, 77; *Iḥ.*, III, 15; *Iḥ.*, III, 186, 326; *Iḥ.*, IV, 210, 258, 264, 300, 377. On trouve aussi une fois l'expression « *baṣīrat al-bāṭin* »: « La faculté de clairvoyance, qui est au dedans de l'être » (*Iḥ.*, I, 77).

h) *'Ayn al-baṣīra 'al-bāṭina :* « l'œil de la faculté intérieure de clairvoyance ». Le seul cas: « Les hommes de la connaissance sont ceux qui ont perçu cette majesté et cette beauté (de Dieu) par l'œil de *la faculté intérieure de clairvoyance*; celle-ci est plus forte que la vue apparente » (6) (*Iḥ.*, I, 306). Donc même sens et même portée que g.

(1) آمن بهذه تصديقاً باعتقاد القلب ان لم تكن اهلاً لمشاهدة ذلك بعين اليقين ونور البصيرة .
(2) ظاهر الكتاب قد دل على هذا ونور البصيرة يرشد اليه .
(3) الناظرون بنور البصائر المستمدون من انوار القرآن علموا ان كل قلب سليم مقبول عند الله .
(4) انا نعلم بشواهد الشرع وانوار البصائر جميعاً ان مقصود الشرائع كلها سياق الخلق الى جوار الله .
(5) في القلب غريزة تسمى النور الالهي ... وقد تسمى العقل وقد تسمى البصيرة الباطنة ... او نور الايمان واليقين .
(6) العارفون هم الذين شاهدوا ذلك الجلال والجمال ... بعين البصيرة الباطنة التي هي اقوى من البصر الظاهر .

i) *Nūr al-baṣīra 'l-bāṭina :* « la lumière de la faculté intérieure de clairvoyance ». Même sens que g. « La raison..., *la lumière intérieure de clairvoyance* par laquelle Dieu est connu, ainsi que la véracité de ses envoyés, comment pourrait-on la blâmer » (1) (*Iḥ.*, I, 79). Deux cas seulement: celui cité, et *Iḥ.*, IV, 257.

j) *Arbāb al-baṣā'ir :* « les hommes doués de clairvoyance ». Leurs enseignements sont cités à côté de la Loi révélée comme preuve d'autorité: « Les témoignages d'autorité pris soit aux *hommes doués de claivoyance*, soit à la Loi révélée » (2) (*Iḥ.*, III, 56). « Ils sont au courant des aspects cachés et vrais » (*Iḥ.*, IV, 43), soit dans le domaine du dogme (*Iḥ.*, IV, 425), soit dans celui du comportement pratique à la lumière de la foi (*Iḥ.*, IV, 270). Cf. aussi *Iḥ.* I, 92, *Iḥ.*, III, 323; *Iḥ.*, IV, 22, 107, 119, 336.

k) *Ahl al-baṣīra :* même sens que le précédent et mêmes applications (*Q.*, 85; *Iḥ.*, III, 273, 275, 317). On trouve deux fois *'ahl al-baṣā'ir* (*Iḥ.*, IV, 372, *F.*, 208).

l) *Uli 'l-baṣā'ir :* même sens. On le trouve une fois (*Iq.*, 252) appliqué aux « hommes du savoir spéculatif » (cf. *Nuzzār*).

m) *Dhu 'l-baṣīra*, pl. *dhawū 'l-baṣā'ir*. Même sens que les précédents et mêmes applications. Beaucoup plus utilisé cependant, et pour indiquer ceux qui saisissent les aspects cachés et vrais des choses. « Son témoignage (la création matérielle) est saisi par les *hommes doués de clairvoyance*, à l'exclusion de ceux qui se figent sur les apparences » (3) (*Iḥ.*, I, 92). Cf. aussi: *Q.*, 101; *Iḥ.*, I, 88, 111; *Iḥ.*, II, 22, 219, 255; *Iḥ.*, III, 200, 320; *Iḥ.*, IV, 86, 103, 139, 258, 263, 276, 330, 353, 375. On trouve une fois « *dhawū 'l-abṣār* » (*Iḥ.*, IV, 151): « les hommes qui ont des yeux » (Bl., III, 1016).

28. BAṬALA: « devenir, être vain, nul, néant; « disparaître ». « Hors Dieu, tout est vain; non pas qu'il *sera néant* à l'instant qui suit; mais il est à l'instant même *néant* » (4) (*Iḥ.*, I, 254). Au sujet de la parole affirmée en Dieu contre les adversaires: « Si la Parole existe, *rien ne disparaît*, car rien ne se trouve (en Dieu) hors l'Essence Ancienne, et elle est permanente » (5) (*Iq.*, 145).

(1) العقل ... نور البصيرة الباطنة التي بها يعرف الله تعالى ويعرف صدق رسله فكيف يتصور ذمه .
(2) شواهد العقل من ارباب الصائر وشواهد الشرع .
(3) شهادة الكون للخالق ... يدرك شهادته ذوو البصائر دون الجامدين على الظواهر .
(4) كل شيء ما خلا الله باطل ، لا انه سيبطل في ثاني الحال بل هو الآن باطل .
(5) فاذا وجد الكلام لم يبطل شيء اذ لم يكن شيء الا الذات القديمة وهي باقية .

Ce sens doit être maintenu, semble-t-il, même dans le raisonnement syllogistique. A *baṭala* s'oppose toujours le verbe *thabuta* qui veut dire « *s'affirmer* », « *affirmer son existence* ». Le raisonnement du bāṭinite: « Le vrai est connu ou bien par le seul point de vue rationnel, ou bien par le seul enseignement. Si l'un *est de valeur nulle*, reste l'autre » (1) (*Q.*, 74). Cf. aussi *Iq.*, 15, 40, 64, 143; *Ms.*, 10, etc... Chez Ghazali on ne peut traduire par « *être* ou *devenir faux* », bien que ce soit là une interprétation acceptable.

29. ABṬALA: « rendre nul », « nier », « déclarer de valeur nulle ».

a) « Cela *rend nulle* sa pratique cultuelle: car les actes ne valent que par les intentions » (2), (*Iḥ.*, III, 259).

b) Au sujet de l'heptagone, celui devant qui on le définit peut en ignorer l'existence; mais cela « ne *rend pas nulle* dans son esprit la saisie par laquelle il comprend la nature de l'heptagone » (3) *Ms.*, 10.

c) Dans le procédé d'élimination qui consiste à identifier une loi générale en écartant toutes celles qui sont supposées l'être: « S'il *nie* toutes les autres parties, la partie qu'il a en vue devient précise pour lui » (4) (*Q.*, 97).

d) Dans le cas où l'adversaire rejetterait la définition descriptive d'une chose, on lui demanderait de mentionner la sienne propre... « Nous examinons alors attentivement les qualités décrites, et en vertu de sa méthode (l'adversaire), nous *déclarons* (la définition) *de valeur nulle*, ou nous (en) affirmons (le bien-fondé) (5) (*Ms.*, 12).

30. MUBṬIL: celui « qui commet le vain », « le délictueux », « celui qui est dans l'erreur », « le tenant du faux » (Bl., II, 533; v.g. pour *Cor.*, XXIX, 48). Antonyme de *muḥiqq*.

— « La définition de l'injustice, c'est l'affirmation de la main (du puissant) *délictueuse* écartant la main qui se trouve dans son droit » (6) (*Ms.*, 12).

— « *Les tenants du faux* nous arrachent notre droit » (7) (*Ms.*, 40).

(1) ان الحق اما ان يعرف بالرأي المحض او بالتعليم المحض واذا بطل احدهما ثبت الآخر .
(2) وهذا يبطل عبادته لان الاعمال بالنيات .
(3) بطلان العلم بوجوده لا يبطل عن ذهنه فهم حقيقة المسبّع .
(4) اذا ابطل سائر الاقسام تعين القسم الذي اراده .
(5) جردنا النظر الى ذلك الوصف وابطلناه بطريقه او اثبتناه بطريقه .
(6) حد الغصب اثبات اليد المبطلة المزيلة اليد المحقة .
(7) يستخرج المبطلون الحق من ايدينا .

Ghazali essaie de « découvrir les secrets du système de tout groupe pour y distinguer celui qui est dans le vrai et *celui qui est dans l'erreur* » (1) (*M.*, 5).

31. IBṬĀL: le fait « d'anéantir », « de réduire à néant », de « montrer l'inanité d'une chose ». Le *Tahāfut* « a été composé pour *montrer l'inanité* de leur système » (2), i.e. des *falāsifa* (*Iq.*, 215). « Ils ont utilisé le raisonnement analogique du démon pour *anéantir* la Balance de l'Ami » (3), i.e. Abraham (*Q.*, 71).

32. BUṬLĀN: « destruction », « inanité », « fausseté », d'une chose, d'un raisonnement. « Cela entraîne la *destruction* de la confiance dans les termes » (4) (*Ih.*, I, 33); cf. aussi *Ih.*, II, 61, *M.*, 24. « L'*inanité* de cette (affirmation) est claire » (5) (*Iq.*, 202). « Certaines de ces interprétations, leur *fausseté* est connue péremptoirement » (6) (*Ih.*, I, 33).

33. BĀṬIL (opposé à *ḥaqq*).

A. Adjectif: « vain », « faux ».

a) « Hormis Dieu tout est *vain* (7) (*Ih.*, I, 254); cf. aussi *Ih.*, IV, 75.

b) « Les révolutions des sphères... sont ou bien en nombre pair, ou bien en nombre impair... Or il est *faux* qu'elles soient en nombre pair » (8) (*Iq.*, 17).

B. Substantif: « l'erreur », « le vain », « le néant ».

a) « On appelle *vain* ce dont l'existence équivaut à son néant par rapport à ce pour quoi il est fait » (9) (*Ih.*, IV, 315).

b) Toute erreur: « Le silence sur ce qui est le vrai est plus dur à garder que le silence sur ce qui est *faux* » (10) (*Ih.*, II, 158).

c) Erreur religieuse surtout: il faut discerner entre « la véracité et le

(1) استكشف اسرار مذهب كل طائفة لاميز بين محق ومبطل .
(2) ان ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم .
(3) استعملوا قياس الشيطان في ابطال ميزان الخليل .
(4) اقتضى ذلك بطلان الثقة بالالفاظ .
(5) وهذا القول ظاهر البطلان .
(6) وبعض هذه التأويلات يعلم بطلانها قطعاً .
(7) كل شيء ما خلا الله باطل .
(8) دورات الفلك ... اما شفع واما وتر ... وباطل ان يكون شفعاً .
(9) وما ساوى وجوده عدمه بالاضافة الى الغرض المطلوب منه يسمى باطلاً.
(10) السكوت عن الحق اشد على النفس من السكوت على الباطل .

mensonge dans le discours, et entre le vrai et *l'erreur* dans les croyances » (1) (*Ih.*, III, 47); cf. aussi *Ih.*, I, 14.

34. BĀṬIN: « intérieur », interne », « caché », « intime ». Ce qui, dans une chose considérée, se présente le dernier en allant de la surface vers le centre ou la partie intime. Sens technique qui s'oppose à celui de *ẓāhir* (cf. ce terme).

A. Comme adjectif.

a) Qualifie une chose en elle-même cachée, imperceptible. « La raison est une chose *cachée*, sans longueur ni largeur » (2) (*Ih.*, IV, 427); cf. aussi *Ih.*, I, 21, 146, *Ih.*, I, 73; *Ih.*, IV, 218. Dieu n'entre en courroux contre un serviteur « que pour un motif *caché* qui entraîne l'éloignement de Dieu » (3). Cf. aussi: *Iq.*, 155; *Ih.*, I, 130; *Ih.*, III, 101; *Ih.*, IV, 428.

b) Qualifie les aspects cachés d'une chose:

1. Applications dans la psychologie humaine:

— « les sens internes » (*Ih.*, III, 4, 144, 149; *Ih.*, IV, 275);

— « les membres internes » (*Ih.*, III, 5); cf. aussi *Ih.*, IV, 7; *Ih.*, IV, 78 = (les entrailles, la vésicule biliaire, le foie, les reins, etc...); *Ih.*, IV, 371 = (le cœur, l'estomac, etc...);

— « l'armée *interne* » ou « *les armées internes* »: la concupiscence et la colère (*Ih.*, III, 5);

— « les demeures *internes* » = les cavités du cerveau pour les sens internes (*Ih.*, III, 5);

— « les plaisirs *intérieurs* »: « le pouvoir, la domination, la générosité, le savoir » (*Ih.*, IV, 265). « Les facultés *internes* » (*ibid.*);

— « les perceptions *internes*... les états *internes* que saisit celui qui n'est pas doué des cinq sens » (4) (*Ms.*, 29);

— « les maux *internes* » (*Ih.*, IV, 49), objet d'examen médical;

— « la réalité *intérieure* » de l'homme (5), i.e. la vie et l'âme psychique (*rūḥ*) (*Ih.*, I, 142) etc... Cf. aussi « la forme *interne* », i.e. la perfection de la raison, et la bonté des traits du caractère » (*Ih.*, I, 142), et aussi *Ih.*, III, 46; *Ih.*, IV, 216, 258, 260, 261, 262, 297;

(1) الصدق والكذب في الاقوال وبين الحق والباطل في الاعتقادات .
(2) العقل شيء باطن لا طول له ولا عرض .
(3) لا يغضب على عبد الا بسبب باطل يقتضي البعد عن الله .
(4) المشاهدات الباطنة ... الاحوال الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس .
(5) الانسان ... معنى باطن واعضاء ظاهرة فالمعنى الباطن هو الحياة والروح .

— « perception *intérieure* plus forte que celle de l'œil » (1) (*Iḥ.*, IV, 420); cf. aussi *Iḥ.*, IV,139, 219; « l'ouïe *intérieure* » (*Iḥ.*, I, 218); « la porte *interne* » (*Iḥ.*, III, 18); « la faculté *intérieure* de clairvoyance » (cf. *baṣīra*), « la lumière *interne* » (*Iḥ.*, I, 63); « la qualité *interne* » (*Iḥ.*, I, 79), pour indiquer soit la connaissance par la raison (*'āqil*) soit la raison elle-même.

2. Application à la pratique religieuse:

— « les vilenies du soi *intérieur* » (2) (*Iḥ.*, II, 30);

— « le voyage *intérieur* » (celui qui se fait en esprit dans le monde de la *Malakūt*) (*Iḥ.*, II, 217);

— « les traits naturels *internes* du caractère » (3) (*Iḥ.*, II, 143); « les belles qualités *internes* » (4) (*Iḥ.*, IV, 216); cf. aussi *Iḥ.*, I, 319; *Iḥ.*, II, 247. Elles sont connues par le sens du cœur (*Iḥ.*, IV, 261);

— « les actes *intérieurs* d'obéissance » (5) (*Iḥ.*, III, 344) qui se rattachent au cœur et non aux membres. « Les actes *intérieurs* de désobéissance » (6) (*ibid.*); « l'orgueil *interne* et son sens *interne* » (*Iḥ.*, III, 259 et 303); cf. aussi *Iḥ.*, I, 42, 409;

— « les actes » (*Iḥ.*, I, 239), « les conditions » (*Iḥ.*, I, 142), « les bons usages » (*Iḥ.*, II, 227), « les intentions » (cf. *ma'na*), « la vie » (*Iḥ.*, I, 142) « *internes* » des pratiques cultuelles; cf. aussi *Iḥ.*, I, 195; *Iḥ.*, I, 324.

3. Application à la formule dogmatique: « Le vrai auquel les hommes ont été obligés de croire... a une surface apparente et une profondeur *cachée*; et la fixité de la nature sur l'apparent empêche d'arriver à la profondeur *cachée* » (7) (*Iḥ.*, I, 255); cf. aussi *Iḥ.*, I, 33 et 264 = (les aspects cachés du sens des versets coraniques).

4. Application aux choses indépendantes de l'homme: « l'ici-bas *caché* » i.e. l'orgueil, la jalousie, etc... (*Iḥ.*, III, 194); « les formes *internes* de l'ici-bas » (*Iḥ.*, IV, 371) etc...; « les faveurs *cachées* et apparentes » de Dieu pour l'homme (*Iḥ.*, I, 305; *Iḥ.*, IV, 106).

(1) مشاهدة باطنة اقوى من مشاهدة العين .
(2) خبائث النفس الباطنة .
(3) الطباع الباطنة .
(4) المعاني الجميلة الباطنة .
(5) الطاعات الباطنة .
(6) المعاصي الباطنة .
(7) الحق الذي كلف الخلق اعتقاده ... له مبدأ ظاهر وغور باطن، وجمود الطبع على الظاهر يمنع من الوصول الى الغور الباطن .

5. Application au savoir: « La Science de la transaction se divise en savoir apparent... et en savoir *caché* » (1) (*Iḥ.*, I, 4); cf. aussi *Iḥ.*, I, 48; *Iḥ.*, III, 3.

B. Comme substantif (pl. BAWĀṬIN).

1. « Le caché », « le profond », en général, opposé à l'apparent (cf. *ẓāhir*):

— « La façon dont se fait le rattachement du *caché* à l'apparent et des actions aux croyances. Cela est du genre du rattachement du Règne au Royaume » (2) (*Iḥ.*, I, 107) (cf. *mulk*, *malakūt*).

— « Dieu est le *Caché* et l'Apparent » (*Ms.*, 2; *Iḥ.*, IV, 217).

— « Le Savoir du *Caché* est obscur, et sa pratique difficile » (3) (*Iḥ.*, I, 29); cf. aussi *Iḥ.*, I, 20, 63, 70; *Iḥ.*, IV, 319.

2. « Le caché », « l'aspect caché, interne », « l'intérieur » dans la psychologie de l'homme:

a) La partie interne physiologique: « la honte désigne la contraction du sang à partir de l'extérieur de la peau, vers l'*intérieur* » (4) (*Iḥ.*, IV, 225); cf. aussi *Iḥ.*, II, 91; *Iḥ.*, IV, 104, 186.

b) Le for interne (dans le sens le plus fréquent):

— En général, en tant qu'opposé au for externe: « Dieu connaît le *caché* et l'apparent » (*Iq.*, 134); « le gouvernement des prophètes et leur juridiction sur les élites et les hommes du commun, au for externe et au for *interne* » (5) (*Iḥ.*, I, 12); cf. aussi *Iq.*, 12, 228; *Ms.*, 19, 29; *Iḥ.*, I, 144; *Iḥ.*, IV, 259.

— Dans un sens amoral: l'homme qui est saisi de frayeur devant le lion: « Son aspect apparent et *caché* se trouve préoccupé par ce dont il a peur » (6) (*Iḥ.*, IV, 136); cf. aussi *Iḥ.*, III, 157.

— Dans un sens moral, la purification de « l'aspect caché »: « Le culte de *l'aspect caché* et la parure du cœur par le savoir ne valent qu'après sa purification... Son *aspect caché* est souillé par la saleté et les immondices... Il est plus

(1) علم المعاملة ينقسم الى علم ظاهر ... والى علم باطن .
(2) وجه تعلق الظاهر بالباطن والاعمال بالعقائد والقلوب. فان ذلك من جنس تعلق الملك بالملكوت .
(3) ان علم الباطن غامض والعمل به عسير .
(4) الوجل عبارة عن انقباض الدم عن ظاهر البشرة الى الباطن .
(5) سياسة الانبياء وحكمهم على الخاصة والعامة في ظاهرهم وباطنهم .
(6) يكون باطنه وظاهره مشغولاً بما هو خائف منه .

important d'éviter les immondices de *l'aspect caché*» (1) (*Iḥ.*, I, 43); cf. aussi *Iḥ.*, I, 32; *Iḥ.*, II, 188; *Iḥ.*, III, 9; *Iḥ.*, IV, 66, etc...

— Accord entre l'apparent et le caché dans la conduite. « L'acceptation totale de l'abandon est ce qui englobe tout à la fois l'apparent et *le caché*» (2) (*Iḥ.*, I, 105); cf. aussi *Iḥ.*, II, 108.

c) L'aspect caché du « cœur », son « dedans »:

— d'un point de vue physiologique: « Le sang noir qui se trouve à *l'intérieur* du cœur» (3) (*Iḥ.*, IV, 99);

— dans un sens spécial, technique: pour le Coran, « l'aspect de son sens est voilé pour *l'aspect caché* du cœur, à moins qu'il ne soit purifié» (4) (*Iḥ.*, I, 253); cf. aussi *Iḥ.*, IV, 183, 430; *Iḥ.*, III, 21; *Iq.*, 216.

d) L'aspect caché, subtil, des états d'âme eux-mêmes: « Il n'est personne qui ne sache (quelque chose) des *aspects cachés* des affaires de son âme et de ses pensées secrètes» (5) (*Iḥ.*, IV, 108); cf. aussi *Iḥ.*, I, 41, 198; *Iḥ.*, IV, 49, etc...

e) L'aspect caché de l'homme en tant que source de connaissance. Les hommes de la certitude ont saisi le vrai; « ils l'ont saisi par une perception venant du *dedans de leur être*, laquelle perception est plus forte et plus claire que celle des yeux» (6) (*Iḥ.*, I, 48); cf. aussi *Iḥ.*, I, 63, 78, 107; *Iḥ.*, II, 30; *Iḥ.*, III, 35, 326; *Iḥ.*, IV, 4, 67; *F.*, 176, 202.

3. Le caché dans la pratique religieuse:

— « Tout acte de culte a un aspect apparent et un autre *caché*, une écorce et une pulpe» (*Iḥ.*, I, 212); cf. aussi « *l'aspect caché* (profond) de la faute» (*Iḥ.*, I, 35), « les *aspects cachés* des défauts» (de l'homme) (*Iḥ.*, II, 30), « les *aspects cachés* de la passion» (7) (*Iḥ.*, IV, 315).

4. Le caché, le sens profond de la formule dogmatique, de tout texte religieux, et même de tout discours en général. Au sujet de la formule dogmatique ou du texte religieux: « Il y a une différence entre le fait de réduire, en les supprimant, les aspects apparents *aux aspects cachés*, et celui d'éveiller son

(1) لا تصح عبادة الباطن وعمارة القلب بالعلم الا بعد طهارته ... باطنه ملطخ بالنجاسة والخبائث ... خبائث صفات الباطن اهم بالاجتناب .

(2) الاستسلام التام هو ما يشمل الظاهر والباطن .

(3) الدم الاسود الذي في باطن القلب .

(4) باطن معناه محجوب عن باطن القلب الا اذا كان متطهراً .

(5) ما من احد الا ويعرف من بواطن امور نفسه وخفايا افكاره .

(6) ادركوه بمشاهدة من الباطن هي اقوى واجلى من مشاهدة الابصار .

(7) ان لكل عبادة ظاهراً وباطناً قشراً ولباً . باطن الاثم . بواطن الهوى .

attention aux *aspects cachés* à propos de la mention des aspects apparents, tout en conservant les aspects apparents» (1) (*Iḥ.*, I, 44). Dans ce cas, on peut dire que « la formule de la Loi révélée exprime l'aspect apparent, et la réalité profonde, *l'aspect caché*» (*Iḥ.*, I, 89), de sorte que l'une diffère de l'autre. Mais cela revient à ce que « l'homme connaît la chose dans son ensemble d'abord, puis dans le détail, par vérification et goût. Les deux connaissances sont alors différentes... La première tient lieu d'aspect apparent, et la seconde, *d'aspect caché*. Et ainsi il y a conformité entre le caché et l'apparent» (2) (*Iḥ.*, I, 91-92); cf. aussi *Iḥ.*, I, 33, 88, 90, 255 sq., 260 sq. (pour le Coran); *Iḥ.*, II, 223, pour les paroles flatteuses; *Iḥ.*, III, 328; *Iḥ.*, IV, 62 etc...

D'où la relation entre le sens de la formule dogmatique et la psychologie humaine: « Les croyances que nous avons mentionnées font partie des actions des cœurs... si cela ne faisait pas partie des actions, nous ne l'aurions pas mentionné dans ce livre (*Iḥyā'*); et s'il n'était pas l'action de l'aspect apparent du cœur, mais celle de son aspect caché, nous ne l'aurions pas mentionné dans la première partie de ce livre. Le dévoilement réel est exclusivement la qualité de l'intime du cœur et de son *aspect caché*» (3) (*Iḥ.*, I, 89).

5. Le caché, la partie profonde des choses indépendantes de l'homme:

— « les aspects cachés des bruts» (*Iḥ.*, I, 152) i.e. leur état psychologique mis en branle par le chant;

— « l'aspect caché de la noix», son intérieur (*Iḥ.*, IV, 212);

— « l'aspect caché de la *Malakūt*» (*Iḥ.*, IV, 6) d'où viennent les connaissances.

N. B. Pour les oppositions entre *ẓāhir* et *bāṭin*, cf. *ẓāhir*, comme aussi pour les synonymes de *bāṭin*.

35. BĀṬINĪ.

a) « Intérieur », « relatif au *bāṭin*»; « la piété est le fruit du savoir relatif à *l'aspect caché*» (4) (*Iḥ.*, I, 29).

(1) وفرق بين تغيير الظواهر الى البواطن وبين التنبيه للبواطن من ذكر الظواهر مع تقرير الظواهر .

(2) الشريعة عبارة عن الظاهر والحقيقة عبارة عن الباطن ... يدرك الانسان الشيء جملة ثم يدركه تفصيلاً بالتحقيق والذوق بان يصير حالاً ملابساً له . فيتفاوت العلمان ويكون الاول كالقشر والثاني كاللباب والاول كالظاهر والثاني كالباطن ... والغرض موافقة الباطن الظاهر وانه غير مخالف له .

(3) ان العقائد التي ذكرناها من اعمال القلوب . وقد تعبدنا بتلقينها بالقبول والتصديق بعقد القلب عليها لا بان يتوصل الى ان ينكشف لنا حقائقها . فان ذلك لم يكلف به كافة الخلق . ولولا انه من الاعمال لما اوردناه في هذا الكتاب . ولولا انه عمل ظاهر القلب لا عمل باطنه لما اوردناه في الشطر الاول من الكتاب . وانما الكشف الحقيقي هو صفة سر القلب وباطنه .

(4) التقوى ثمرة العلم الباطني .

b) Batinite: adepte du batinisme, secte shi'ite (pl. *bāṭinīya*). Une chose défendue: « Le fait de détourner les formules de la Loi révélée de leurs aspects apparents compréhensibles (et de les réduire) à des *choses cachées* dont les intelligences ne tirent aucun profit. Ainsi ont coutume de faire les batinites en ce qui concerne l'interprétation » (1) (cf. *ta'wīl*) (*Iḥ.*, I, 33).

36. BA'UDA: « être loin », « invraisemblable » (en parlant d'un objet de connaissance). Au sujet du mystère du *rūḥ* : « Il n'est pas *invraisemblable* que cela soit découvert à quelques *wali* et savants » (2) (*Iḥ.*, I, 89).

37. ISTAB'ADA: « trouver éloigné », « invraisemblable », en parlant d'un objet de connaissance: « Le médecin est, pour ce qui concerne les traitements, au courant des secrets que *trouve invraisemblables* celui qui les ignore » (3) (*Iḥ.*, I, 28).

38. ISTIB'ĀD: « Le fait de trouver invraisemblable ». « Ce dont l'impossibilité n'est pas prouvée ne doit pas être nié uniquement parce qu'on le *trouve invraisemblable* » (4) (*Iq.*, 218).

39. ABLAH (toujours employé au pluriel BULH): les « simples ». « ... *Les simples*, et ils sont les gens du Paradis... Ils forment l'ensemble du commun des fidèles; ceux-là n'ont pas une intelligence aiguisée pour comprendre les réalités profondes. Même s'ils avaient une intelligence éveillée naturelle, ils ne sentent pas l'appel de la recherche: les arts et les métiers les occupent. Ils ne sentent pas non plus l'envie de discuter... Ceux-là ne sont pas en désaccord (sur la vérité religieuse), mais ils se distinguent entre eux par leur choix des divers maîtres (qu'ils suivent) » (5) (*Q.*, 85).

(1) صرف الفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة الى امور باطنة لا يسبق منها الى الافهام فائدة كدأب الباطنية في التأويلات .
(2) ولا يبعد ان يكون ذلك مكشوفاً لبعض الاولياء والعلماء .
(3) يطلع الطبيب على اسرار في المعالجات يستبعدها من لا يعرفها .
(4) ما لا برهان على احالته لا ينبغي ان ينكر بمجرد الاستبعاد .
(5) ... البله وهم اهل الجنة ... وهم جميع العوام . وهؤلاء هم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق وان كانت لهم فطنة فطرية فليس لهم داعية الطلب بل شغلتهم الصناعات والحرف . وليس فيهم ايضاً داعية الجدل فهؤلاء لا يختلفون ولكن يتميزون بين الائمة المختلفين .

T = ت

1. TARJAMA: « expliquer », « expliciter », « exposer selon le sens littéral ». « Le Credo que nous avons *exposé dan son sens littéral* à Jérusalem » (1) (*Iḥ.*, I, 93); cf. *tarjama*. Autres références: *Iḥ.*, I, 258; *Iḥ.*, I, 260; *Iḥ.*, IV, 211.

2. TARJAMA (pl. TARĀJIM): « exposé », « explication » selon le sens littéral. Se dit de l'ensemble des articles du Credo, des formules dogmatiques, et des membres de phrases coraniques: « De *l'exposé* du Credo sunnite, considéré dans les deux paroles de la *Shahāda* » (2) (*Iḥ.*, I, 79). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 83, 93, 253; *Iḥ.*, IV, 79. Il s'agit de l'exposé et du commentaire littéral, en tant qu'opposé à l'interprétation personnelle, par dégagement du sens spirituel, « caché ». Cf. *ta'wīl* et *bāṭin*. « L'Envoyé de Dieu a répété vingt fois: « Au nom d'Allāh, le Bienfaiteur miséricordieux » (*Bl.*, II, 127). Cela est dû seulement au fait que (Muḥammed) considérait les aspects cachés et profonds du sens de cette phrase. Autrement son *exposé* et son explication littérale sont clairs, et dans ce cas, n'ont pas besoin d'être répétés » (3) (*Iḥ.*, I, 260). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 260; *Iḥ.*, IV, 75. Le pluriel désigne les divers points d'un ensemble, énumérés dans leur sens obvie et littéral. « Tout ce que nous avons mentionné parmi *les points particuliers énumérés* du savoir par dévoilement » (4) (*Iḥ.*, I, 48). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 18.

3. TURJUMĀN: celui « qui exprime la pensée au dehors ». Un seul emploi pour la langue: les juges « sont obligés de fonder leur jugement sur le *discours apparent* de la langue, bien que celle-ci s'exprime avec beaucoup de mensonges » (5) (*Iḥ.*, IV, 103).

4. TURRAHĀT: « inepties », « futilités ». « ... Il pense que cela fait partie des *inepties* des Soufis » (6) (*Iḥ.*, I, 46). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 87.

(1) العقيدة التي ترجمناها بالقدس .
(2) في ترجمة عقيدة اهل السنة بكلمتي الشهادة .
(3) لا يكون الا لتدبر باطن معانيها والا فترجمتها وتفسيرها ظاهر لا يحتاج الى تكرير .
(4) العلم بالله تعالى وصفاته وملائكته وافعاله ... وجميع ما ذكرناه في تراجم علم المكاشفة .
(5) اضطروا الى الحكم بظاهر القول باللسان مع انه ترجمان كثير الكذب .
(6) ويزعم انه من ترهات الصوفية .

J = ج

1. JABARŪT.

a) La « Souveraineté », la « puissance ». Sens dans nombreux *ḥadīth :* « Grâces soient rendues à Dieu qui dirige le Règne et le Royaume, qui est seul à avoir la puissance et la *souveraineté* » (1) (*Iḥ.*, IV, 210). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 105, 217.

b) *ʿĀlam al-jabarūt.* Dans l'ordre de la connaissance, le monde qui est objet de connaissance, et qui est intermédiaire entre le monde du « Règne » (cf. *mulk*) et celui du « Royaume » (cf. *malakūt*). (*Iḥ.*, IV, 216). Difficile à définir exactement entre le sensible et l'intelligible: « La négation que tu opposes au monde du Royaume est analogue à celle que les *sumaniya* (cf. ce terme) opposent à celle de la *Souveraineté*; ils ont limité les connaissances aux données des cinq sens; ils ont alors nié l'existence de la puissance, du vouloir et du savoir » (2) (*Iḥ.*, IV, 218). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 217: il s'agirait alors de la puissance, du vouloir et du savoir sensibles (cf. *Imla* in *Iḥ.*, I, 165, 171) et même intelligibles, mais en tant qu'ayant pour objet des données intelligibles dégagées du monde sensible par l'expérience (cf. *Iḥ.*, IV, 414-216). La notion reste vague cependant, et tend à s'identifier avec celle du monde du Royaume: « Les limites du monde de la *Souveraineté* se trouve entre les deux mondes, de telle sorte qu'il semble faire partie du monde du règne (*mulk*); aussi a-t-il été rattaché, de par le pouvoir éternel, au monde du Royaume » (*malakūt*) (3) (*Imla* in *Iḥ.*, I, 168).

2. JUBILA: « il a été façonné dans sa nature première ». Les cœurs ont été *façonnés dans leur nature première*, de telle sorte qu'il sont impressionnés par les images » (4) (*Iḥ.*, IV, 21). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 82; *Iḥ.*, IV, 152.

(1) الحمد لله مدبر الملك والملكوت المنفرد بالعزة والجبروت .
(2) انكارك لعلم الملكوت كانكار السمنية لعلم الجبروت وهم الذين حصروا العلوم في الحواس الخمس فانكروا القدرة والارادة والعلم .
(3) حد عالم الجبروت هو ما بين العالمين مما يشبه ان يكون في الظاهر من عالم الملك فحيز بالقدرة الأزلية بما هو من عالم الملكوت .
(4) جبلت القلوب على التأثر بالامثلة .

3. MAJBŪL: « façonné dans sa nature première ». « Le caractère, de *par sa nature première*, est porté à considérer l'ennemi comme un imposteur » (1) (*Iḥ.*, III, 56). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 260.

4. JIBILLA (ou JABALA, JIBLA, pl. JIBILĀT): « la nature », « la nature dans sa constitution première et sa conception originelle »... Plus profond que *ghariza :* une des causes de différence entre les natures dans leur conception originelle est « la force de l'instinct dans le principe de *la nature en sa constitution première* » (2) (*Iḥ.*, III, 48). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 49; *Iḥ.*, IV, 103; 156, 256; *M.*, 7.

5. JĀDALA: « discuter avec quelqu'un », surtout au sujet des vérités religieuses; le terme a presque toujours un sens péjoratif. Au paradis, il y a « les simples » (cf. *bulh*) et les « proches » (cf. *muqarrab*); « et sont exclus des deux groupes ceux qui *engagent des discussions* au sujet des signes de Dieu » (3) (*Q.* 90). La discussion se base alors sur l'argumentation qui s'appelle « *mujādala* », et qui a pour technique le *jadal* (cf. ces deux termes). Cf. aussi *Q.* 89-90; *Iḥ.*, I, 37; *Iḥ.*, III, 7 où le terme est employé au sujet du prophète proposé comme modèle.

6. JIDĀL: même sens que *mujādala*; « la discussion », « l'action de discuter » en général (*Q.*, 41, 91; *Iḥ.*, I, 57; *Iḥ.*, III, 271, 337); « les preuves construites selon les règles reçues du *jidāl* » (4) (*Iq.*, 11). Cf. aussi *Q.*, 42; *Iḥ.*, III, 337.

7. MUJĀDALA.

a) En général: toute « discussion » qui a pour « but de réduire autrui au silence, à l'impuissance, de le diminuer en critiquant son discours et en l'accusant d'incompétence et d'ignorance » (5) (*Iḥ.*, III, 101). Cf. *Iḥ.*, I, 20, 31; *Iḥ.*, III, 337 etc...

b) Sens technique: la discussion identifiée avec *l'argumentation dialectique* au sens aristotélicien; « la propriété essentielle de *l'argumentation dialectique* est que les deux prémisses soient admises par l'adversaire..., même si d'autres que

(1) الطبع مجبول على تكذيب العدو .
(2) قوة الغريزة في اصل الجبلة .
(3) ويخرج من جملة الفريقين الذين يجادلون في آيات الله .
(4) الادلة المحررة على مراسم الجدال .
(5) المجادلة عبارة عن قصد افحام الغير وتعجيزه وتنقيصه بالقدح في كلامه ونسبته الى القصور والجهل .

lui peuvent avoir des doutes à leur sujet» (1) (*Q.*, 60). La définition est inspirée par *Cor.* XVI, 125 (*Q.*, 42). Cf. aussi *Q.*, 90, 91. Le terme est presque toujours employé dans ce sens (cf. *Iq.*, 11; *Ih.*, I, 21, 36, 37, 38, 46, 78, 87, 89, 152; *Ih.*, III, 102, 336, 337; *F.*, 203), soit en ce qui concerne le *fiqh* (*Ih.*, I, 36, 38), soit surtout en ce qui concerne le *kalām* (*Ih.*, I, 37, 46, 78; *Ih.*, III, 336). Car, comme le *jidāl*, la *mujādala* est « relative au fait d'exposer les systèmes doctrinaux en les imposant» (2) (*Ih.*, III, 102).

8. MUJĀDIL: celui qui pratique la *mujādala* (*Ih.*, I, 144).

9. JADAL: même sens et même usage que *mujādala*, mais avec une nuance plus accentuée pour indiquer la technique propre de *l'argumentation dialectique aristotélicienne*, tant du point de vue formel que du point de vue matériel.

a) Sens général: les Anciens « réprouvaient fortement quiconque ouvrait une porte de *discussion* et de dispute» (3) (*Ih.*, I, 29). Cf. aussi *Q.*, 85.

b) Sens technique, de beaucoup le plus fréquent, soit pour le *fiqh* (*Ih.*, I, 36; *Ih.*, III, 33), soit surtout pour le *kalām* (*Ih.*, I, 29, 83, 84, 86, 87). « Avec l'auteur d'innovation, si peu qu'il ait appris la technique de *l'argumentation dialectique*, le discours devient peu utile» (4) (*Ih.*, I, 36). D'où l'expression dans le *Qisṭās*: « les hommes de l'argumentation dialectique ». « Ils recherchent avec attention tout ce qui est ambigu dans le Livre en vue de créer le trouble» (5) (*Q.*, 85). Cf. *Cor.*, III, 7. Autres références: *Iq.*, 15; *Q.*, 85, 90, 91: « Les hommes de *l'argumentation dialectique* et du désordre» (6), *Ih.*, I, 3, 36, 37, 39; *Ih.*, III, 336, 337; *F.*, 203.

10. JADALĪ: ce « qui se rapporte au *jadal* ».

a) Les règles, le syllogisme: « Si l'ensemble des prémisses est concédé, nous l'appelons un syllogisme *dialectique*» (7) (*Ms.*, 25). Cf. aussi *Ih.*, I, 29; *Ih.*, I, 255.

(1) من خاصية المجادلة انه يكفي فيه ان يكون الاصلان مسلمين من الخصم وان امكن الشك لغيره .
(2) والجدال عبارة عن امر يتلقى باظهار المذاهب وتقريرها .
(3) السلف كان يشتد منهم النكير على من كان يفتح باباً في الجدل والمماراة .
(4) المبتدع بعد ان يعلم من الجدل ولو شيئاً يسيراً فقلما ينفع معه الكلام .
(5) يتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة .
(6) اهل الجدل والشغب .
(7) اذا كانت المقدمات مسلمة سميناها قياساً جدلياً .

b) L'homme qui a recours à l'argumentation dialectique: « J'entends par discussion de la meilleure manière (*Cor.*, XVI, 125) le fait de prendre les prémisses concédées par l'homme de *l'argumentation dialectique*, et d'en tirer le vrai» (1) (*Q.*, 90). Cf. aussi *Q.*, 87.

11. JARRABA (avec infinitif TAJRĪB).

a) « Essayer », « mettre à l'épreuve »: « Si tu doutes, tu peux me *mettre à l'épreuve* et m'examiner» (2) (*Q.*, 93). Cf. aussi *Ih.*, IV, 144; *M.*, 78, 99 (Il s'agit ici de la mise en pratique pour se rendre compte de la valeur d'un enseignement religieux).

b) « Éprouver sur soi-même »: « Il n'a pas *éprouvé* la maladie» (3) (*M.*, 98).

c) « Constater par expérience »: « Ce sont des propriétés merveilleuses *constatées par expérience* » (*mujarraba*) (4) (*M.*, 94).

Les trois nuances se retrouvent à *M.*, 97; il s'agit toujours d'expérience empirique. Autres références: *Q.*, 82; *Ih.*, IV, 144; *M.*, 75, 78, 96.

12. TAJRIBA (pl. TAJĀRIB): « expérience ».

a) *L'expérience courante et commune* qui permet la constatation directe d'un fait concret. On trouve souvent l'expression: « l'expérience et la perception sensible immédiate ». Le changement du caractère « est possible et *l'expérience* avec le perception sensible immédiate montre cela d'une manière qui ne permet pas le doute» (5) (*Ih.*, III, 49). Cf. aussi *Q.*, 82; *Ih.*, I, 50, 152; *Ih.*, II, 145; *Ih.*, III, 65; *Ih.*, IV, 143, 144, 300. Lorsqu'il s'agit de la connaissance d'un état qu'il est possible d'éprouver, le terme est synonyme de *dhawq* (cf. ce terme) si l'état est intimement vécu par le sujet connaissant; dans le cas contraire, *tajriba* et *dhawq* s'opposent.

1er cas: avec l'habitude, « ce qui était détesté devient une boisson délicieuse... Et cela n'est connu que par l'expérience et le goût» (6) (*Ih.*, IV, 69). Cf. aussi *Ih.*, IV, 305.

2e cas: « La vérification par la preuve est savoir; le revêtement de l'état

(1) ومعنى المجادلة بالاحسن ان آخذ الأصول التي يسلمها الجدلي واستنتج منها الحق .
(2) عليك ان شككت تجريبي وامتحاني .
(3) لم يجرب المرض .
(4) هي من الخواص العجيبة المجربة .
(5) ... التجربة والمشاهدة تدل على ذلك دلالة لا شك فيها .
(6) فيصير ... ما كان مكروهاً عنده مشرباً هنيئاً لا يصبر عنه . وهذا لا يعرف الا بالتجربة والذوق .

psychologique en question est goût; il y a foi en cas d'acceptation par ouï-dire et par *constatation d'expérience* à voir pratiquer la chose par ceux dont on a bonne opinion » (1) (*M.*, 71).

b) *L'ensemble des connaissances* qui font l'homme sage et expérimenté: « Le *Sheikh* au milieu de son monde est comme le prophète dans sa communauté; cela ne tient pas à ses richesses..., mais à son surcroît *d'expérience*, laquelle est le fruit de sa raison » (2) (*Iḥ.*, I, 73). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 76, 78; *Iḥ.*, II, 210.

c) *L'expérience comme source de connaissance générales et de lois.* (cf. *tajribīyāt* et *'ulūm tajrībiya*). Applications: *Q.*, 44, 51, 53, 57, 62; *Iḥ.*, I, 28, 65; *F.*, 189; M., 11, 76. Les données de l'expérience s'opposent alors directement à ce qui est « point de vue de la raison » et « raisonnement par analogie ». « La certitude pour les prémisses certaines leur vient de *l'expérience* et du sens; comment cela serait-il point de vue rationnel et raisonnement analogique, alors que l'un et l'autre sont intuition divinatrice et simple connaissance par conjecture » (3) (*Q.*, 45).

13. TAJRIBĪYĀT: « les données de l'expérience ». On les désigne encore par « la continuité (des actes engendrés) par les habitudes. Exemples: « Ton jugement que le feu brûle, que le pain rassasie, que la pierre tombe en bas..., que la scammonée est un purgatif. Donc *les données de l'expérience* sont certaines pour ceux qui les ont constatées par expérience; et les hommes ne sont pas d'accord sur ces données parce que leur expérience n'est pas identique partout... Et ces données sont autres choses que les données sensibles. Le sens, en effet, sait que cette pierre tombe à terre; mais le jugement que toute pierre tombe est une proposition générale, et non une proposition particulière; et le sens se limite au cas particulier... Le jugement sur le tout appartient donc à la raison, mais par l'intermédiaire du sens, ou plutôt par la répétition de la sensation; car le savoir ne s'acquiert pas en une seule fois... Si (l'acte) se répète plusieurs fois dans des circonstances variées, une certitude s'implante dans l'âme... La raison a obtenu cela après la répétition sur le

(1) التحقيق بالبرهان علم ، وملابسة عين تلك الحالة ذوق ، والقبول من التسامع والتجربة ايمان .
(2) الشيخ في قومه كالنبي في امته وليس ذلك لكثرة ماله... بل لزيادة تجربته التي هي ثمرة عقله .
(3) مقدمات يقينية حصل اليقين بها من التجربة والحس . فكيف يكون هذا رأياً وقياساً والرأي والقياس حدس وتخمين .

sens, par l'intermédiaire d'un raisonnement caché et subtil qui s'est imprimé en elle sans qu'elle se rende compte » (1) (*Ms.*, 29).

14. TAJRĪBĪYA (adj.): qui est « obtenue par l'expérience » (connaissance), une donnée de l'expérience dans le sens ci-dessus: « C'est une prémisse générale *dégagée de l'expérience*, et qui s'impose à moi comme nécessaire » (2) (*Q.*, 44). Cf. aussi *F.*, 189.

15. JĀRIḤA (pl. JAWĀRIḤ, plus employé que le sing.): le « membre », « les membres ».

a) Énumération: la barbe (*Iḥ.*, I, 151); la langue (*Iḥ.*, I, 317, *Iḥ.*, IV, 14, 43, 392; cf. cependant *Iḥ.*, IV, 41 où la langue est opposée à *jawāriḥ*); les yeux (*Iḥ.*, I, 317; *Iḥ.*, II, 26, *Iḥ.*, IV, 14); les mains (*Iḥ.*, I, 317; *Iḥ.*, III, 52); les oreilles (*Iḥ.*, I, 317; *Iḥ.*, IV, 14, 14); les parties sexuelles (*Iḥ.*, II, 26); les pieds (*Iḥ.*, IV, 14). En général, les extrémités (*aṭrāf*) (*Iḥ.*, IV, 392; *Iḥ.*, I, 149) et les parties (*ajzā'*). D'où aussi, le ventre (*Iḥ.*, IV, 14) et même la raison (*Iḥ.*, IV, 392).

b) Le terme est pensé en fonction de ses origines étymologiques qui désignent l'acquisition, l'appropriation (*kasb*): « L'acquisition n'est possible que par les membres » (*Iḥ.*, IV, 51); cf. aussi *Iḥ.*, IV, 336. D'où, sur le plan religieux, ils sont le lieu de la pratique, qui consiste à éviter ce qui est défendu et à faire ce qui est prescrit. « La purification des *membres* des actes défendus... et le fait de les parer des actes d'obéissance » (3) (*Iḥ.*, I, 111). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 148, 149, 151; *Iḥ.*, III, 40, 174, 334, 344; *Iḥ.*, IV, 137, 314 etc..., Dans ce cas, le cœur et même la raison, en tant que lieu d'actes défendus ou permis, peuvent être considérés comme membres. (Cf. références ci-dessus.)

c) Mais en général, le cœur est considéré plutôt comme lieu *d'habitus*: « On n'arrive à la purification du *sirr* (cf. ce terme)... qu'après avoir purifié le cœur du caractère blâmable, et l'avoir paré du caractère louable; et seul

(1) وقد يعبر عنها باطراد العادات وذلك مثل حكمك بان النار محرقة والخبز مشبع والحجر هاو الى اسفل... والسقمونيا مسهل. فاذا المعلومات التجريبية يقينية عند من جربها . والناس يختلفون في هذه العلوم لاختلافهم في التجربة ... وهذه غير المحسوسات . لان مدرك الحس هو ان الحجر يهوى الى الارض ... واما الحكم بان كل حجر هاو فهي قضية عامة لا قضية في عين وليس للحس الا قضية في عين ... فالحكم للكل اذا هو للعقل ولكن بواسطة الحس او بتكرار الاحساس مرة بعد احرى اذ المرة الواحدة لا يحصل العلم بهـا ... فاذا تكررت مرات كثيرة في احوال مختلفة انغرس في النفس يقين ... ان العقل قد ناله بعد التكرار على الحس بواسطة قياس خفي ارتسم فيه ولم يشعر .
(2) فهذه مقدمة كلية تجريبية حاصلة عندي ضرورة .
(3) تطهير الجوارح عن المناهي ... وعمارتها بالطاعات .

y arrive celui qui a fini de purifier les *membres* des actes défendus et de les parer des actes d'obéissance » (1) (*Iḥ.*, I, 111). Plus précisément, les membres sont le lieu de « l'apparent », de ce qui est extérieur (cf. *ẓāhir*), alors que le cœur est celui du « caché », de ce qui est intérieur (cf. *bāṭin*) ; d'où la définition des deux savoirs: « La considération de ce qui a lieu sur *les membres* comme actes du culte et actes prescrits par les bons usages, et c'est le savoir extérieur... ; ce qui a lieu dans le cœur comme les qualités qui perdent et celles qui sauvent, et c'est le savoir du caché » (2) (*Iḥ.*, III, 3). Dans ce sens, membres s'opposent à cœur, comme « apparent » à « caché » (*Iḥ.*, I, 144; *Iḥ.*, II, 30; *Iḥ.*, III, 11; *Iḥ.*, IV, 144 etc...). Toute l'œuvre religieuse de Ghazali repose sur ces distinctions: il y a entre cœur et membres les mêmes relations d'interdépendance qu'entre caché et apparent: *Iḥ.*, III, 51-52; *Iḥ.*, I, 148, etc...

16. JARRADA.

a) Avec le préposition *'an* ou *min :* « dépouiller », « isoler », « abstraire ». Au sujet d'un exemple de syllogisme appliqué à un cas particulier: « Nous prenons sa quintessence (cf. *rūḥ*), nous *l'isolons* de cet exemple particulier en vue de l'utiliser là ou nous voulons » (3) (*Q.*, 50). Jamais dans le sens philosophique technique d'abstraire.

b) Avec la préposition *ila* ou *'ala :* « concentrer », « appliquer sur »... « Nous *appliquons* l'attention sur cette définition descriptive pour la nier... ou l'affirmer » (4) (*Ms.*, 12).

17. MUJARRAD.

a) « Seul », « unique » ; « La *seule* acceptation du Coran et des *logia* » (5) (*M.*, 19) ; d'où l'expression usuelle arabe: *bi-mujarrad* (cf. *Iq.*, 138; *Iḥ.*, III, 13 etc.).

b) « Abstrait ». Appliqué aux abstractions, dans le sens technique du terme, seulement dans le *Mustaṣfa :* « Il n'appartient pas à l'acte de l'imagination (cf. *takhayyul*) de saisir les réalités intelligibles (cf. *ma'na*) *abstraites*,

(1) لا يصل الى طهارة السر ... ما لم يفرغ من طهارة القلب عن الخلق المذمومة وعمارته بالخلق المحمودة ولن يصل الى ذلك من لم يفرغ عن طهارة الجوارح عن المناهي وعمارتها بالطاعات .

(2) النظر فيما يجري على الجوارح من العبادات والعادات هو العلم الظاهر ... ما يجري على القلب من الصفات المهلكات والمنجيات هو العلم الباطن .

(3) نأخذ روحه ونجرده عن هذا المثال الخاص حتى ننتفع به حيث اردنا .

(4) جردنا النظر الى ذلك الوصف وابطلناه ... او اثبتناه .

(5) مجرد قبول القرآن والاخبار .

dépouillées des éléments concomitants, étrangers, qui n'entrent pas dans son essence... Mais la connaissance de ces singuliers *abstraits* ne se fait que par une autre faculté que nous avons convenu d'appeler raison... (Ex. la noirceur, l'animalité, la corporéité, la chevalinité)... Et ces notions *abstraites* qui englobent plusieurs choses diverses, ce sont elles que les *mutakallimūn* désignent par jugements et aspects, et les logiciens par propositions universelles *abstraites* » (1) (*Ms.*, 22-23). C'est le seul passage où le terme est employé dans ce sens technique. Bien remarquer l'ironie avec laquelle Ghazali poursuit l'énumération des opinions à ce sujet.

18. MUTAJARRID.

a) Avec la proposition *'an* ou *min :* « dépouillé », « isolé », « dégagé ». « La prosodie est la métrique de la poésie..., mais elle n'est pas *dépouillée* des relations des corps » (2) (*Q.*, 47).

b) Avec la préposition *li :* « appliqué », « adonné à ». « Les cœurs de ceux qui se sont *adonnés* au souvenir et à la pensée » (3) (*Iḥ.*, I, 63).

19. TAJARRUD. Avec la préposition *li :* « application » à quelque chose. Au sujet du *kalām :* « Les Anciens ont défendu de s'en occuper et de s'y *appliquer* » (4) (*Iḥ.*, I, 88).

20. JISM. Le « corps », au sens vulgaire du terme (*Q.*, 47; *Iḥ.*, IV, 25). Pour l'opposer à *rūḥ*, *qalb* (cf. ces termes), Ghazali emploie *badan*. Le corps n'intéresse Ghazali qu'en tant que soumis aux trois dimensions (*Q.*, 48), ou bien en tant que « chair et sang » (5) (*Iḥ.*, IV, 25).

21. JISMĀNĪ: « corporel », « sensible » (*Q.*, 47). S'oppose à *rūḥānī* (cf. ce terme): « La balance *corporelle*, sensible... la balance spirituelle, intelligible » (*Q.*, 47) ; « l'échelle (ou l'ascension) spirituelle, intelligible... l'ascension *corporelle*, *sensible* » (*Q.*, 63). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 25; *Q.*, 62. Le terme est aussi

(1) ليس التخيل ان يدرك المعاني المجردة العارية عن القرائن الغريبة التي ليست داخلة في ذاتها ... وانما ادراك هذه المفردات المجردة بقوة اخرى اصطلحنا على تسميتها عقلاً ... وهذه المطلقات المجردة الشاملة لامور مختلفة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالاحكام والوجوه ، ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة .

(2) العروض ميزان الشعر ... ولكن غير متجرد عن علائق الاجسام .

(3) قلوب المتجردين للذكر والفكر .

(4) السلف انما منعوا عن الخوض فيه والتجرد له .

(5) مقدس عن ان يناسب الجهات والاقطار فضلاً عن نفس الاجسام ... جسمه اللحم والدم .

opposé à « *rabbāni* »: L'homme « est une chose seigneuriale..., et est étranger dans le monde *corporel* » (1) (*Iḥ.*, III, 326).

22. MUJASSAM: « solide », « corporel », « matériel »: La prosodie est une balance, « mais plus spiritualisée que les balances *matérielles* » (2) (*Q.*, 47).

23. MAJLŪW (fém. MAJLŪWWA): « poli » (par frottement; il s'agit du miroir, qui est en métal. Cf. *Ms.*, 17. Les cœurs « deviennent comme un miroir *poli* » (3), (*F.*, 129); et aussi *Iḥ.*, III, 19.

24. JALĀ' « clarté », « éclat »; s'oppose à *khafā'* (état de ce qui est caché, n'est pas manifesté). Cf. *Iḥ.*, I, 65, 152. La soumission à la concupiscence « empêche la limpidité du cœur et son *éclat*; le vrai ne peut alors s'y manifester » (4) (*Iḥ.*, III, 11). Il s'agit de l'éclat d'une surface polie: pour la comparaison avec le miroir, cf. *Iḥ.*, III, 12 et *Iḥ.*, I, 256. Autres références: *Iḥ.*, III, 10, 11, 19; *Iḥ.*, IV, 9, 11.

25. TAJALLA: « se manifester avec clarté ». « Comment les choses secrètes du royaume *se manifesteraient-elles avec clarté* à des hommes qui ont leur passion pour Divinité » (5) (*F.*, 77). Cf. aussi *M.*, 12; *Iḥ.*, I, 255; *Iḥ.*, III, 13, 67, 347; *Iḥ.*, IV, 268.

26. TAJALLĪ: « manifestation éclatante », « claire ». Désigne la connaissance de foi certaine: « Cette *manifestation* et cette connaissance de foi ont trois degrés » (6) (cf. *īmān*) (*Iḥ.*, III, 13). Le terme s'applique aussi à la *ru'ya* (la vision de Dieu): dans l'Au-delà « cette perception immédiate et cette *manifestation éclatante*, c'est cela qu'on appelle vision » (7) (*Iḥ.*, IV, 268). Autres références: pour la connaissance ici-bas (*Iḥ.*, I, 256; *Iḥ.*, III, 16), pour l'Au-delà (*Iḥ.*, IV, 268, 277). Pensé en fonction de l'Au-delà, *tajallī* s'oppose à *ma'rifa* (cf. ce terme) (*Iḥ.*, IV, 269).

(1) الميزان الجسماني ... الميزان الروحاني . المعراج الروحاني ... المعراج الجسماني . انه امر رباني ... وانه في العالم الجسماني عريب.
(2) ... اشد روحانية من الموازين المجسمة .
(3) صارت كأنها مرآة مجلوة .
(4) ... يمنع صفاء القلب وجلاءه فيمتنع ظهور الحق فيه .
(5) وانى تتجلى اسرار الملكوت لقوم الهمم هواهم .
(6) هذا التجلي وهذا الايمان له ثلاث مراتب .
(7) هذه المشاهدة والتجلي هي التي تسمى رؤية .

27. TAJLIA: l'action, le fait de « polir une surface pour la rendre brillante », le « *polissage* »: au sujet du cœur, « le maître s'occupe de le *polir* et de le purifier » (1) (*Iḥ.*, I 13).

28. INJALA.

a) « Se dissiper », « se disperser » (poussière, etc.): « Tu verras, lorsque la poussière se sera *dispersée* » (2) (*Iḥ.*, IV, 7).

b) « Il est devenu poli », « brilllant », après frottement: « Dans la mesure où le cœur *devient poli*..., les vérités (du vrai) scintillent en lui » (3) (*Iḥ.*, I, 19).

c) « Se réfléchir avec éclat », « se manifester », « apparaître »; « ce qui m'est *apparu*... de la pulpe du vrai » (4) (*M.*, 4). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 11, 16, 12, 22, 374.

29. JALĪ: « clair », « facile à comprendre ». « *Des choses claires*, presque compréhensibles avant l'approfondissement de la technique du *kalām* » (5) (*Iḥ.*, I, 86). Cf. aussi *Iq.*, 141; *Iḥ.*, I, 61 etc... (fém. *jaliya*; comparatif, *ajla*; cf. *Iḥ.*, I, 48 etc.). Synonyme: *ẓāhir* (cf. ce terme) (*Iḥ.*, I, 88 etc...). Antonymes: *khafī* (ce qui est caché, dérobé aux regards): cf. *Iḥ.*, IV, 78 etc...; *ghāmiḍ* (obscur): cf. *Iḥ.*, III, 26; *mashkuk fīhi* (douteux): cf. *Iḥ.*, III, 247; *mushkil* (ambigu): cf. *Iḥ.*, I, 199.

30. JALĪYA (pl. JALĪYĀT): « chose claire », qui se comprend facilement et de soi: « Inutile de s'étendre sur des *choses claires* » (6) (*Iq.*, 139). Cf. aussi, à propos de la connaissance de Dieu, « la chose la plus apparente » (*Iḥ.*, I, 276): « les *choses claires* lorsqu'elles sont recherchées, deviennent difficiles » (7) (*Iḥ.*, IV, 276). Cf. aussi *M.*, 10 et *Ms.*, 2. Au pluriel s'oppose à *nazariyāt* (*Iq.*, 35).

31. JALĪYAT AL-ḤAQQ: « la clarté », « l'éclat du vrai », ou encore, ce qui apparaît de cet éclat (*Iḥ.*, I, 255; *Iḥ.*, III, 12, 19). D'après *Iḥ.*, III, 10, il s'agirait de vérités religieuses. Et même, d'après *Iḥ.*, I, 18 et *Iḥ.*, IV, 272, c'est le « sens caché » du Credo sunnite qui serait visé: « Le but de la

(1) المعلم مشتغل ... بتجليته وتطهيره .
(2) وسوف ترى اذا انجلى الغبار .
(3) بقدر ما ينجلي من القلب ... يتلألأ فيه حقائقه .
(4) ما انجلى لي ... من لباب الحق .
(5) امور جلية تكاد تفهم قبل التعمق في صنعة الكلام .
(6) لا معنى للتطويل في الجليات .
(7) الجليات اذا صارت مطلوبة صارت معتاصة .

transaction (cf. *mu'āmala*) est la limpidité du cœur pour que se montre avec force en lui *la clarté du vrai*, et pour qu'il soit paré du savoir de la connaissance, c'est-à-dire du savoir par dévoilement » (1) (*Iḥ.*, IV, 272). Or ce savoir a pour objet « Dieu, ses attributs, ses anges et ses actes » (*Iḥ.*, I, 48). Cf. *mukāshafa* et *ḥaqq*).

32. IJMĀ': « l'accord unanime » de la communauté sur un point doctrinal: « *L'accord de la communauté* est une base (*aṣl*) parce qu'il indique la coutume (*sunna*) : comme fondement, il vient en troisième lieu » (2), après le Coran et la *Sunna* (*Iḥ.*, I, 15). Cf. aussi *F.*, 199-200; *M.*, 19.

33. JĀHADA: « lutter »; entreprendre la lutte spirituelle contre ses penchants (*Iḥ.*, IV, 20); faire effort sur soi-même (*M.*, 64).

34. MUJĀHADA.

a) Le *combat spirituel* en général. L'homme « est à un degré inférieur à celui des anges par le fait qu'il est sous la domination de la concupiscence, et que son épreuve consiste à *lutter contre elle* » (3) (*Iḥ.*, I, 212). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 22 etc...; *Iḥ.*, III, 48 etc...; *Iḥ.*, IV, 33 etc... C'est le sens ordinaire et commun.

b) « La concentration intérieure », supposant un effort d'ascèse et de dégagement du milieu ambiant, dans un but de connaissance et de compréhension. Même sens que *ijtihād* (cf. ce terme). La connaissance de l'Au-delà « ne se mesure pas à l'effort fourni, mais au don gratuitement octroyé; il n'est pas possible néanmoins de se passer de l'effort pour comprendre; la *concentration intérieure*, en effet, est la clé qui permet de s'engager dans le bon chemin » (4) (*Iḥ.*, I, 35). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 21, 63, 88; *Iḥ.*, III, 17, 22, 26; *M.*, 36.

35. JIHĀD: « lutte », « combat ». La guerre sainte (*Iḥ.*, III, 49) et la lutte spirituelle contre soi-même. On trouve les deux sens dans *Iḥ.*, II, 216.

36. IJTAHADA.

a) « Faire effort », « s'appliquer ». « *Applique-toi* maintenant à fortifier la foi » (5) (*Iḥ.*, I, 145); et aussi *Iḥ.*, III, 17 etc.

(1) غرض المعاملة صفاء القلب ... ليتضح فيه جليه الحق ويتزين بعلم المعرفة وهو علم المكاشفة .
(2) الاجماع اصل من حيث انه يدل على السنة . فهو اصل في الدرجة الثالثة .
(3) الانسان دون رتبة الملائكة لاستيلاء الشهوات عليه وكونه مبتليا بمجاهدتها .
(4) ... بقدر الرزق لا بقدر الجهد ولكن لا غنى فيه عن الاجتهاد . فالمجاهدة مفتاح الهداية .
(5) فاجتهد الآن في تقوية الايمان .

b) Pratiquer *l'ijtihād* (cf. ce terme au second sens).

37. IJTIHĀD.

a) « Application », « effort d'attention » dans un but de comprendre ou de se trouver un principe de conduite raisonné: « Si tu étais malade... tu choisirais un médecin *après mûre réflexion*, et non d'après ta passion, ou le premier mouvement de ta nature » (1) (*Q.*, 87).

b) « Effort d'élaboration personnelle » d'un point doctrinal, ou d'un principe de conduite, à partir d'un texte positivement établi. « Dieu... a accepté *l'effort d'élaboration personnelle* de ceux qui le pratiquent » (2) (*Q.*, 87). Toute cette page et les suivantes sont importantes pour le sujet. Cf. aussi *Iḥ.*, I, 198; *Iḥ.*, II, 90; *Iḥ.*, III, 174; *Iḥ.*, IV, 31; *F.*, 197, 210; *M.*, 48-49.

38. MUJTAHID: Celui « qui pratique *l'ijtihād* », au sens technique du terme. Le mot s'oppose à *muqallid* (*Ms.*, 6). Cf. *Q.*, 89; *Iḥ.*, I, 38, *M.*, 49.

39. JAWHAR (pl. JAWĀHIR).

a) « Perle »; appliqué aussi à tout ce qui est d'un grand prix: « Le *sirr* (cf. ce terme) est une perle précieuse et un joyau rare » (3) (*Iḥ.*, I, 48). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 62; *Iḥ.*, IV, 10, 25; *F.*, 181 etc... D'où « chose précieuse ». Cf. aussi pour « le dévoilement » qui vient après « la concentration spirituelle », et qui est « la *chose précieuse*, rare dont les saints ont fait le but de leur foi » (4) (*Iḥ.*, I, 84).

b) « L'aspect, le sens intime et caché » de l'objet, ce qui le constitue le plus profondément et lui donne sa valeur: « L'associationniste peut avoir des habits propres et le corps bien lavé, mais il est sale dans *l'intime de lui-même*, c'est-à-dire que son aspect caché est tout maculé par les turpitudes » (5) (*Iḥ.* I, 43). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 13; *Iḥ.* III, 40; *Iḥ.*, IV, 3; *M.*, 73.

c) « Substance », opposée à accident. Seuls passages de *l'Iḥyā' : Iḥ.*, 85, 94-95: « Les termes de substance et d'accident, termes conventionnels que les Compagnons n'ont pas connus » (6) (*Iḥ.*, I, 85). Cf. aussi *M.*, 20, *Ms.*, 4; *F.*, 176, 181, 190, et *Iq.*, *passim*.

(1) لو كنت مريضاً ... تختار بعض الاطباء باجتهادك لا بهواك وطبعك .
(2) الله ... ارتضى الجهاد لاهله .
(3) هو جوهر نفيس ودر عزيز .
(4) وهو الجوهر النفيس الذي هو غاية ايمان الصديقين .
(5) المشرك قد يكون نظيف الثوب مغسول البدن ولكنه نجس الجوهر اي باطنه ملطخ بالخبائث .
(6) لفظ الجوهر والعرض وهذه الاصطلاحات التي لم تعهدها الصحابة .

Ḥ = ح

1. ḤAJABA: « voiler », « séparer par un voile », « masquer », « cacher aux regards ». « Les montagnes peuvent lui *masquer* le coucher du soleil » (1) (*Iḥ.*, II, 235). Sens technique moral, très fréquent, surtout dans la forme passive: « Du moment qu'il adore un autre que Dieu, il est *sparé* de Dieu *par un voile* » (2) (*Iḥ.*, III, 53); cf. aussi *Iḥ.*, IV, 8, 374.

2. ḤIJĀB: « voile », « rideau ». « Un *rideau* abaissé entre le miroir et l'image » (3) (*Iḥ.*, III, 11); et aussi *Iḥ.*, IV, 95; *Iḥ.*, IV, 85, 268.

a) Tout obstacle qui empêche la vie d'union avec Dieu, et la connaissance d'une vérité, surtout d'ordre religieux. Emploi très fréquent: c'est le sens technique du terme. Application du *logion :* « Dieu se cache derrière soixante-dix *voiles* de lumière; s'il les retirait, la Majesté de son Visage brûlerait quiconque l'atteindrait de son regard » (4) (*Iḥ.*, I, 90). Cf. aussi *Cor.*, XLII, 51, et *Iḥ.*, I, 43. L'obstacle peut être les passions et l'attachement au monde (*Iḥ.*, I, 19 etc...), l'attachement fanatique à un système doctrinal, même orthodoxe (*Iḥ.*, III, 12 etc...), tout savoir mal compris, et surtout le *kalām* (*Iḥ.*, I, 21 etc...): « Les *voiles* qui empêchent de comprendre (le Coran) sont quatre » (5) (*Iḥ.*, I, 255 etc...). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 13; *Iḥ.*, IV, 217, 291. Deux cas où le terme n'est pas employé dans un sens religieux: *Iḥ.*, I, 50; *Iḥ.*, IV, 381.

b) « Le fait d'être séparé par un voile », « l'état de séparation ». Le désir des hommes de la connaissance: « Nous cherchons la Rencontre, et nous fuyons la *Séparation* » (6) (*Iḥ.*, IV, 22). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 23, 139, 146, etc. Toujours dans le sens indiqué, qui est exclusivement religieux.

3. MAḤJŪB: « séparé par un voile », avec les mêmes nuances que les deux termes précédents. Le terme est employé dans un sens subjectif et objectif.

(1) تحجب الجبال الغروب عنه .
(2) مهما عبد غير الله فقد حجب عن الله .
(3) حجاب مرسل بين المرآة والصورة .
(4) ان لله سبعين حجاباً من نور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل من ادركه بصره .
(5) حجب الفهم اربعة .
(6) مطلبنا القاء ومهربنا من الحجاب .

a) Subjectif. « Les hommes du monde du Règne, qui sont *séparés par un voile* du Monde caché et du Royaume » (1) (*Iḥ.*, IV, 6). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 211, 208; *Iḥ.*, III, 12; *Iḥ.*, IV, 8 etc...

b) Objectif. Dans le cœur « l'être tout entier apparaît tel qu'il est; il était d'abord *dérobé aux regards* dans une niche » (2) (*Iḥ.*, III, 347). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 235; *Iḥ.*, IV, 268 etc...

4. IḤTAJABA: « se cacher derrière un voile », « se dérober aux regards ». Mêmes nuances que les termes précédents. « Louange à Celui qui *s'est caché* à la manifestition par la force de sa manifestation » (3) (*Iḥ.*, II, 247). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 152; *Iḥ.*, III, 8; *Iḥ.*, IV, 262. Dans un sens profane: *Iḥ.*, IV, 85, 109, etc...

5. IḤTIJĀB: « le fait d'être séparé par un voile », d'être dérobé aux regards: « Les cœurs qui par *le fait qu'ils sont cachés* aux sens *par un voile*, sont du monde du Royaume » (4) (*Iḥ.*, I, 4). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 248.

6. ḤĀJJA: « entrer en discussion avec quelqu'un »: « *Il entra en discussion* avec son adversaire » (5) (*Q.*, 42); cf. aussi *Iḥ.*, I, 85.

7. ḤIJĀJ: « Le fait d'entrer en discussion ». « Celui qui se soumet aveuglément à un enseignement reçu n'est pas à même de pouvoir *pratiquer la voie de la discussion* » (6) (*F.*, 133).

8. MUḤĀJJA: même sens que *mujādala.* « La fréquence avec laquelle Dieu *discute* avec les infidèles dans le Coran » (7) (*Q.*, 9). Et aussi *Q.*, 78.

9. IḤTAJJA: « alléguer comme preuve », comme « prétexte »; « mon *imām* ou bien fait un miracle, ou bien *allègue* un texte *comme preuve* » (8) (*Q.*, 80). Pour le second sens (*prétexte*), cf. *Iḥ.*, II, 200, 251. Cf. aussi *Iq.*, 120.

10. IḤTIJĀJ: « le fait d'alléguer comme prétexte », comme « preuve »; surtout le premier sens: « Il lui fit miroiter la possibilité *d'alléguer* comme

(1) اهل عالم الملكوت المحجوبون عن عالم الغيب والملكوت .
(2) يظهر فيه الوجود كله على ما هو عليه وهو في اول الامر محجوب بمشكاة .
(3) سبحان من احتجب عن الظهور بشدة ظهوره .
(4) القلوب التي هي بحكم الاحتجاب عن الحواس من عالم الملكوت .
(5) حاج خصمه .
(6) المقلد قاصر عن سلوك طريق الحجاج .
(7) مع كثرة محاجة الله في القرآن مع الكفار .
(8) ان امامي اما ان يقيم معجزة اما ان يحتج بالنص .

prétexte les richesses des Compagnons » (1) (*Iḥ.*, IV, 230); *Iḥ.*, IV, 229. Cf. cependant *Iq.*, 120.

11. ḤUJJA.

a) « Titre » qui fait foi, « pièce à conviction ». S'emploie surtout à propos du savoir chez celui qui en est doté: « Il considère que tous les hommes sont meilleurs que lui, parce que son savoir est une *pièce à conviction* très forte contre lui entre les mains de Dieu » (2) (*Iḥ.*, III, 299), cf. aussi *M.*, 100, etc...

b) « Preuve », « argument », en général; toute preuve: un fait, une situation, une parole, un texte: « La parole de l'Envoyé est *une preuve* et un signe (cf. *dalīl*), auquel il faut croire » (3) (*Ms.*, 5). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 85, 88, 105 etc .. *Iḥ.*, II, 197, 200 etc... *F.*, 131, 196; *M.*, 85, 88.

c) « Prétexte »; « Ils ont considéré tous ces *logia* comme *prétexte* pour être satisfaits d'eux-même » (4) (*Iḥ.*, I, 31). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 229.

d) « Le point central d'une doctrine », celui dont le bien-fondé paraît s'imposer avec le plus de force: les batinites prétendent que les autres « n'ont pas compris le *point central de leur doctrine... Le point central de leur doctrine* s'est imposé avec la force avec laquelle s'impose le besoin d'un enseignement et d'un maître qui enseigne » (5) (*M.*, 46, 47).

e) « Le syllogisme dialectique », dans sa forme aristotélicienne: mêmes sens et nuances que *burhān:* « Jai vu dans ce *syllogisme* deux prémisses qui se sont unies » (6) (*Q.*, 49). S'emploie surtout au sujet du *kalām* et de la discussion en général (*Iḥ.*, I, 83, 85, etc).

12. ḤUJJĪYA: « le bien-fondé », « valeur probante »: « Valeur probante du raisonnement analogique, de l'accord unanime de la communauté..., du savoir et de l'exercice de la raison » (7) (*Ms.*, 7).

13. ḤADĪTH.

a) « Sujet » (de discours ou de discussion). « C'est là un autre *sujet* dont

(1) زين له الاحتجاج بمال الصحابة .
(2) يرى كل الناس خيراً منه لعظم حجة الله عليه بالعلم .
(3) قول الرسول حجة ودليل واجب الصدق .
(4) اتخذوا هذه الاحاديث حجة على تزكية انفسهم .
(5) لم يفهموا بعد حجتهم ... ظهرت حجتهم في اظهار الحاجة الى التعليم والى المعلم .
(6) قد رأيت في هذه الحجة اصلين قد ازدوجا .
(7) حجية القياس والاجماع ... حجية العلم والنظر .

la discussion entre nous deux serait longue » (1) (Q., 71). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 32.

b) « Verbiage », ou mieux, « velléité » mentalement exprimée: « Ce n'est là que pure *velléité* qui ne tient en rien de l'intention » (2) (*Ih.*, IV, 320). Ce sens est plus souvent exprimé par le terme suivant.

c) « *Logion* »; terme technique connu. (*Passim*)...

14. ḤADĪTH AN-NAFS.

a) La « parole intérieure », le « sens », mentalement considéré et indépendamment de son explicitation par le discours. Sens technique, à propos de la Parole en Dieu. Synonyme: *kalām.* « La *parole intérieure* est ce qui est indiqué..., et ce qui indique est autre que l'objet indiqué » (3) (*Iq.*, 119). Cf. aussi *Iq.*, 120, 154, 200.

b) « Discours intérieur », « pensée passagère », « vélléité »: Il faut se purifier, « sinon le *dhikr* (cf. ce terme) ne serait qu'un *pensée passagère*, sans aucune action sur le cœur » (4) (*Iḥ.*, III, 32). Synonme: *khāṭir* (*Iḥ.*, III, 36). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 253, 64; *Iḥ.*, IV, 62, 66, 319.

15. ḤADDA: « définir ». « Si tu *définis* le savoir, tu trouveras qu'il y entre le savoir relatif à tout ce qui est objet de connaissance » (5) (*Iq.*, 135).

16. TAḤDĪD: le fait de « délimiter », de « définir ». Au sujet du Coran: « d'après les hommes de savoir, il est impossible de *délimiter* exactement le nombre de ses avantages » (6) (*Iḥ.*, I, 345). « Tout sens... doit être fortement lié par une définition et une *délimitation* » (7) (*Iḥ.*, IV, 80). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 81.

17. ḤADD: l'action de poser des limites à une chose, et d'empêcher d'aller au-delà. « La *délimitation* est prise de l'empêchement » (8) (*Ms.*, 15).

a) « Limite », « terme », « niveau », « point »: la discussion s'étendra « jusqu'à ce *point* » (9) (*Q.*, 90). « Je descends à ton *niveau* et te fais boire

(1) هذا الآن حديث آخر يطول بيني وبينك اللجاج فيه .
(2) وهو حديث محض وليس بنية .
(3) حديث النفس هو المعنى المدلول ... والمدلول غير الدليل .
(4) والا فيكون الذكر حديث نفس لا سلطان له على القلب .
(5) اذا حددت العلم تجد يدخل فيه العلم بالمعلومات كلها .
(6) لا يحيط بفوائده عند اهل العلم تحديد .
(7) كل معنى لا بد ان يضبط بحد وتحديد .
(8) الحد مأخوذ من المنع .
(9) ... الى ذلك الحد .

le remède dans un cruchon d'eau » (1) (*Q.*, 68). « Que le théologien officiel se rende compte de ses *limites* dans le domaine de la foi » (2) (*Iḥ.*, UI, 16).

b) « Prescription ». « Ainsi sera dans la confusion quiconque abandonne une seule des *prescriptions* de la Loi révélée » (3) (*Q.*, 70); cf. aussi *Q.* 87.; *Iḥ.*, I, 194; *Iḥ.*, II, 177; *F.*, 128; *M.*, 82 etc...

c) « Définition ». Cf. Étude théorique dans *Ms.*, 8-19. Elle est la réponse à la question: « Quoi, qu'est-ce que » (*Ms.*, 8). Trois sortes:

a. Définition nominale: c'est « l'explication d'un terme » (4). Cf. exemples.

b. Définition descriptive: « Formule qui groupe et exclut, et par laquelle l'objet en question se distingue de tout autre » (5). Cette formule peut ne comprendre que des éléments accidentels, ou encore des propriétés essentielles, sans toucher à la réalité même de l'objet défini (*Ms.*, 8-9). Aussi: « *définition conventionnelle ou officielle* ».

c. Définition réelle: elle est une réponse à une question dans laquelle on demande « la quiddité de la chose et la réalité de son essence » (6) (*Ms.*, 9). C'est dans cette dernière acception que Ghazali utilise le terme; d'où l'expression « la définition et la réalité »: « La nature de l'infidélité et de la foi, et leur *définition* » (7) (*F.*, 128). Cf. aussi *Iq.*, 74; *Ms.*, 3; *Iḥ.*, I, 19; *Iḥ.*, III, 46.

18. MAḤDŪD: « délimité », « déterminé », « défini ». « Et ainsi jusqu'à un point *déterminé* que nous indiquerons » (8) (*Iḥ.*, I, 182). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 199; *Iḥ.*, IV, 283; *M.*, 82.

19. ḤADS: « sens divinateur », « intuition divinatrice ».

a) Se dit surtout à propos des sujets juridiques: « Ce dont témoigne *le sens divinateur* de l'homme de loi, lorsque ce dernier est doué, dans le droit, d'un goût de bon aloi, il est impossible souvent de le soumettre aux conditions

(1) نزلت الى حدك وسقيتك الدواء في كوز الماء .
(2) فليعلم المتكلم حده من الدين .
(3) وكذلك يفتضح كل من ترك حداً من حدود الشرع .
(4) الحد اللفظي ... شرح اللفظ .
(5) الحد الرسمي ... جامع مانع يتميز به المسؤول عنه من غيره .
(6) الحد الحقيقي ... يطلب به ماهية الشيء وحقيقة ذاته .
(7) حقيقة الكفر والايمان وحدها .
(8) وذلك الى حد محدود سنذكره .

du raisonnement dialectique » (1) (*Iḥ.*, I, 36). Le terme désigne alors l'appréciation personnelle approximative; il est synonyme de *ijtihād*, de *ẓann* et de *takhmīn*, qui sont autorisés dans ce domaine (cf. ces termes) (*Iḥ.*, II, 102-103). Il en est de même de l'attitude à prendre, du point de vue spirituel, dans un cas donné (*Iḥ.*, IV, 246).

b) Employé dans un sens péjoratif pour tout ce qui conserne le domaine des croyances. S'oppose alors à *'ilm* et *yaqīn :* « Il croit que ce qu'il a eu comme *intuition divinatrice* et supposition est le savoir certain et la certitude même » (2) (*Iḥ.*, IV, 153). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 24; *Iḥ.*, IV, 149, 356; *Q.*, 45.

20. ḤASSA, AḤASSA: « sentir ».

a) *Percevoir par les sens :* « C'est ce que nous avons *senti, perçu par les sens*, du mouvement de sa main » (3) (*Iḥ.*, IV, 275) et *passim.*

b) *Avoir conscience d'un phénomène psychologique :* « Il ne *sent* pas l'humiliation » (*Iḥ.*, IV, 306), « la douleur de la séparation » (4) (*Iḥ.*, IV, 23).

c) *Se rendre compte :* « Lorsque la mort lui ôtera les fardeaux d'ici-bas, *il se rendra compte* alors de sa perte » (5) (*Iḥ.*, I, 8). Autres références: *Ms.*, 19; *Iḥ.*, I, 41, 319; *Iḥ.*, IV, 22, 267, 276, 297 etc.

21. IḤSĀS: « sensation ».

a) *La perception sensible*, l'acte de connaître par les sens: « Le jugement sur l'ensemble appartient donc à la raison, mais par l'intermédiaire de la faculté de sentir, ou bien par la répétition de la *sensation* une fois après l'autre » (6) (*Ms.*, 29). Cf. aussi *Ms.*, 17; *Iḥ.*, I, 33; *Iḥ.*, IV, 95, 1000; *M.*, 75.

b) *La conscience psychologique*, le fait d'avoir conscience d'un phénomène psychologique. Au sujet des femmes qui virent Joseph (*Cor.*, XII, 31): « Elles furent dans l'émoi et perdirent toute *conscience d'elles-mêmes* » (7) (*Iḥ.*, II, 256). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 8; *Iḥ.*, III, 265; *Iḥ.*, IV, 22, 297 etc... C'est le sens le plus fréquent dans *l'Iḥyā'*.

(1) ان الذي يشهد له حدس المفتي اذا صح ذوقه في الفقه لا يمكن تمشيته على شروط الجدل في اكثر الامر .
(2) يظن ان ما وقع به من حدس وتخمين علم يقين وعين اليقين .
(3) هو ما احسسنا به من حركة يده .
(4) لا يحس بالذل ... بألم بالحرمان .
(5) فاذا احط الموت عنه اعباء الدنيا احس بهلاكه .
(6) فالحكم في الكل اذاً هو للعقل ولكن بواسطة الحس ، او بتكرار الاحساس مرة بعد اخرى .
(7) دهشن وسقط احساسهن .

22. MAḤSŪS: « sensible », « senti », en tant que perçu par les sens, ou même simplement perceptible par eux; comparer pour ce dernier cas *Ms.*, 30 et *Iḥ.*, I, 33. « Quant au mouvement, le fait qu'il ait lieu est un fait *sensible* » (1) (*Iq.*, 28). Se dit de la douleur, du plaisir (*Iḥ.*, III, 85). Dans l'ordre de la connaissance, le terme indique le donné sensible opposé au donné intelligible: l'un est du Monde caché, celui du Royaume, et l'autre du monde du Règne (*Q.*, 69 etc...); *al-maḥsūs... al-ma'qūl.*

23. MAḤSŪSĀT: « les données sensibles »; les « choses connues par les sens », dans leur ensemble...: « Comme de dire: la neige est blanche, la lune est en forme de cercle... » (2) (*Ms.*, 29). Elles sont des connaissances particulières, et s'opposent aux données de l'expérience (*tajribiyāt*) qui sont inférences du particulier au général (*Ms.*, 29-30). Cf. *ḥiss.* Elles s'opposent aussi aux *ma'qūlāt* dans la théorie relative à la *Malakūt.* Cf. *Iḥ.*, III, 18, 22; *Iḥ.*, IV, 100, 257, 275 etc...

24. ḤISS: « les sens » en général, « la faculté de sentir », « la sensibilité ».

a) « L'objet des *sens* est que cette pierre tombe à terre... Le *sens* ne juge que dans un cas concret » (3) (*Ms.*, 29). D'où la différence entre la connaissance par les sens et celle par l'expérience: « Si le soleil se lève, les étoiles disparaissent, et cela est connu par l'expérience. Puis tu dis: or il est patent que le soleil s'est levé, et cela est connu par *les sens* » (4) (*Q.*, 62). Et encore: les sens n'ont pour objet que les choses « apparentes » (*ẓawāhir*) et la *Malakūt* est hors de leur porté. « Les cœurs..., du moment qu'ils sont cachés aux sens, sont du monde de la *Malakūt* » (5) (*Iḥ.*, I, 4). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 43; *Iḥ.*, III, 3, 17 etc... *Iḥ.*, IV, 26, 429 etc... Il y a « les sens externes et les sens internes » (*Iḥ.*, III, 7; *Iḥ.*, IV, 312). « L'homme possède une raison et cinq sens » (*Iḥ.*, II, 239). La mention de tel sens en particulier est précédée du singulier *ḥassā*, dont en réalité *ḥawāss* est le pluriel. « Le *sens* de la vue » (6) (*Ms.*, 35). Le *sens commun* est la première des faculté sensibles internes; il se trouve entre l'imagination (*khayāl*) et les sens externes; c'est lui qui groupe les données purement sensibles: l'homme « groupe le contenu des données sensibles (cf. *ma'na*) dans

(1) اما الحركة فمحدوثها محسوس .
(2) كذلك الثلج ابيض ، القمر مستدير .
(3) مدرك الحس هو ان هذا الحجر يهوى الى الارض ... ليس للحس الا قضية في عين .
(4) ان كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية . وهذا يعلم بالتجربة . ثم تقول ومعلوم ان الشمس طالعة . وهذا يعلم بالحس .
(5) القلوب بحكم الاحتجاب عن الاحساس من عالم الملكوت .
(6) حاسة البصر .

son imagination au moyen du *sens commun* » (1) (*Iḥ.*, III, 5). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 95. Sens externes et internes sont communs à l'homme et aux animaux (*Iḥ.*, III, 7).

b) Le terme indique aussi *le principe de connaissance intellectuelle*, la raison dans son acception privilégiée (cf. *'aql*). « Des dévoilements et des amabilités .., les connaît qui les a goûtées et les nie quiconque dont le *sens* s'est émoussé et ne peut les goûter » (2) (*Iḥ.*, II, 246). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 23 et *Iḥ.*, IV, 255 surtout, où il est question du « sixième *sens* qui est désigné par le terme de raison ou de la lumière, ou de cœur... ».

25. ḤĀSSA (pl. ḤAWĀSS).

a) « La faculté des sens ». Toujours déterminé par le nom du sens en question: « *le sens* du toucher » (*M.*, 73). « L'homme possède une raison et *cinq sens*; à chaque *sens* correspond une connaissance » (3) (*Iḥ.*, II, 239).

b) « Le principe d'une connaissance intellectuelle privilégiée », la raison dans sa meilleure acception (cf. *'aql*). Au sujet de la beauté et « des autres qualités intérieures: elles sont l'objet de connaissance *du sens du cœur* » (4) (*Iḥ.*, II, 247). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 239; *Iḥ.*, IV, 425.

26. ḤISSĪ : relatif au sens, sensible: « Les connaissances *sensibles... :* l'odeur du musc..., le goût du miel » (5) (*M.*, 17). « Les prémisses sensibles » (*Ms.*, 30). Un sens technique: « l'existence *sensible* »; elle est relative à la vision; il s'agit de « ce qui se forme dans la faculté de vision de l'œil, et qui n'existe pas en dehors de l'œil. Il se trouve dans le sens; il est particulier à l'homme qui sent, et personne d'autre ne le sent avec cet homme »(6) (*F.*,176).

27. ḤISSIYĀT: même sens et même nuance que *maḥsūsat*; ce dernier est toutefois de beaucoup le plus employé. Cf. cependant (*Iq.*, 20): « Les *données sensibles*, je veux dire ce qui est objet de perception immédiate extérieure et intérieure » (7); et comparer avec *Ms.*, 29: « Les perceptions immédiates intérieures » et « les *données sensibles* extérieures ». Cf. aussi *M.*, 10-11.

(1) ... يجمع جملة معاني المحسوسات في خياله بالحس المشترك .
(2) مكاشفات وملاطفات ... يعرفها من ذاقها وينكرها من كل حسه عن ذوقها .
(3) للانسان عقل وخمس حواس ولكل حاسة ادراك .
(4) ... الى غير ذلك من الصفات الباطنة يدرك بحاسة القلب .
(5) المدركات الحسية ... رائحة المسك ... طعم العسل .
(6) الوجود الحسي ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين فيكون موجوداً في الحس ويخص به الحاس ولا يشاركه غيره .
(7) الحسيات اعني المدرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة .

28. ḤASSĀS: « sensible ». Un seul cas: « les facultés *sensibles*, principes de connaissance » (1) (*M.*, 75).

29. ISTIḤSĀN: « jugement par appréciation approximative » personnelle, fondé surtout sur l'intérêt. Trois cas d'emploi dans *l'Iqtiṣād* seulement (*Iq.*, 169, 187, 196).

30. ḤAḌRA: « Présence », « Majesté »: « les Soufis... privilégiés de la *Présence*, hommes de la perception immédiate et de la connaissance par dévoilement » (2) (*M.*, 16). D'après *Iḥ.*, IV, 217, il s'agit de Dieu: l'audacieux qui cherche à le connaître se fait rappeler à l'ordre « de derrière le voile des tentes de la *Présence* » (3). Ce serait Dieu en tant qu'auteur et maître du monde intelligible dont dépend le monde sensible. Le terme en effet est appliqué au stylet avec lequel les desseins de Dieu sont écrits sur la Table bien gardée, et ce stylet est du monde intelligible: « Je décide d'aller vers sa *Majesté* le Stylet » (4) (*Iḥ.*, IV, 217). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 6; *Iḥ.*, IV, 265; *Iḥ.*, IV, 302; D'après *Iḥ.*, IV, 265, il y a identité entre *al-ḥaḍra*, *al-ḥaḍra ar-rabbānīya*, et *ḥaḍrat-ar-rubūbīya*. (Cf. ces deux termes).

Déterminatifs du terme *ḥaḍra:*

a) *Al-Ḥaḍra 'l-ilāhīya*, « la Présence » ou la « Majesté divine »: « Il est possible que dans l'homme lui-même (cf. *nafs*) s'imprime la *Majesté divine* dans son ensemble; et la *Majesté divine* désigne l'ensemble des êtres; tous proviennent de la Majesté divine; il n'y a en effet dans l'être que Dieu et ses actes » (5) (*Ms.*, 18). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 276, où l'expression désigne certainement Dieu.

b) *Ḥaḍrat-ar-rubūbīya*, « Sa Majesté la Souveraineté ». Désigne la même réalité que *ḥaḍra* (*Iḥ.*, IV, 265): « Les Prophètes guident vers le bien les savants... Les Anges le font pour les Prophètes; et l'on arrive ainsi jusqu'à *Sa Majesté la Souveraineté* qui est la Source de tout ordre » (6) (*Iḥ.*, IV, 102). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 12; *Iḥ.*, IV, 26; *Iḥ.*, 55, 85, 297, 342. Ajouter *Iḥ.*, II, 306.

(1) القوى الحساسة اسباب الادراك .
(2) الصوفية ... خواص الحضرة واهل المشاهدة والمكاشفة .
(3) نودي من وراء حجاب سرادقات الحضرة .
(4) انا عازم على ان اسافر الى حضرة القلم .
(5) الحضرة الالهية بجملتها يتصور ان تنطبع بها نفس الآدمي . والحضرة الالهية عبارة عن جملة الموجودات . فكلها من الحضرة الالهية اذ ليس في الوجود الا الله تعالى وافعاله .
(6) الانبياء يصلحون العلماء ... والملائكة يصلحون الانبياء ... الى ان ينتهى الى حضرة الربوبية التي هي ينبوع كل نظام .

c) *Al-Ḥaḍra ar-rubūbīya*, « la Majesté souveraine », « la Présence souveraine ». « Pris (connu) d'un seul coup, l'ensemble du Règne et du Royaume s'appelle *la Présence souveraine; la Présence souveraine*, en effet, englobe tous les êtres, car il n'y a rien dans l'être sinon Dieu et ses actes; et son royaume et ses serviteurs sont parmi ses actes » (1) (*Iḥ.*, III, 13). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 66, 67, 345.

d) *Al-Ḥaḍra ar-rabbānīya*, « la Présence », ou « la Majesté seigneuriale ». Désigne la même réalité que *ḥaḍra* et *ḥaḍrat ar-rubūbīya* (*Iḥ.*, IV, 265): « La beauté de la Présence seigneuriale est plus parfaite que toute beauté; bien mieux, toute beauté dans le monde est une bonté de cette Beauté » (2) (*Iḥ.*, IV, 300). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 374.

31. ḤAQQA: « être certain », « constaté », « se réaliser ». Même sens que dans *Cor.*, XXXII, 13 : « Que se réalise la Parole (*émanant*) de Moi: « J'emplirai certes la Géhenne » (*Iḥ.*, III, 352; Bl., II, 356). « La Parole se *réalise* à son sujet, qu'il est du nombre des damnés » (3) (*Iḥ.*, IV, 8). Cf. aussi *Ih.*, II, 22; *Iḥ.*, IV, 41; *Iḥ.*, IV, 333.

32. ḤAQQAN: « en vérité », « en toute réalité », « réellement ». « Ceux-là sont *réellement* des croyants » (4) (*Iq.*, 9) et *passim.*

33. ḤAQQAQA: « établir une vérité, un fait », « montrer », « assurer », « réaliser ». Le but du *traité du Savoir:* « Pour que je *montre* la tendance des hommes d'aujourd'hui à s'écarter du droit chemin » (5) (*Iḥ.*, I, 3). « On lui a raconté un fait, et il y a cru; puis il a eu de ce fait une perception immédiate, et il a *vérifié* » (6) (*Iḥ.*, I, 48). Cf. « ceux qui ont *vérifié* » (*M.*, 18) i.e. ceux qui ont approfondi une question (*Iḥ.*, I, 44 etc...). « Le moyen pour lui de se libérer de la mauvaise opinion envers autrui, c'est qu'il ne la *réalise* pas; c'est-à-dire qu'il ne la réalise pas en lui-même par propos ou par action » (7) (*Iḥ.*, III, 131).

(1) وجملة الملك الملكوت اذا اخذت دفعة واحدة تسمى الحضرة الربوبية لان الحضرة الربوبية محيطة بكل الموجودات اذ ليس في الوجود شيء سوى الله وافعاله ومملكته وعبيده من افعاله .
(2) جمال الحضرة الربوبية اوفى من كل جمال في العالم فهو حسنة من حسنات ذلك الجمال .
(3) تحق الكلمة عليه بانه من الهالكين .
(4) فهؤلاء مؤمنون حقاً .
(5) ... لا حقق ميل اهل العصر عن الصواب .
(6) اخبر فصدق ثم شاهد فحقق .
(7) مخرجه من سوء الظن ان لا يحققه في نفسه بعقد او بفعل .

34. MUḤIQQ: « qui dit vrai », « qui a raison »: « Le Prophète dit *vrai*..., mais il ne peut déclarer ouvertement la vérité » (1) (*Iq.*, 249). « Qu'il *ait raison* ou tort, qu'il *soit dans la vérité* ou dans l'erreur » (2) (*Iḥ.*, I, 39). Cf. aussi *M.*, 5.

35. TAḤAQQAQA.

a) « Constater », « savoir avec certitude »: « Quiconque comprend la nature de l'accident, *constate avec certitude* l'impossibilité qu'il y ait translation » (3) (*Iq.*, 29).

b) « Être prouvé », « constaté », « se réaliser ». Le doute dans la perfection de la foi: « il est subtil; le fait d'en être exempt ne peut *être prouvé* (ou) *se réaliser* » (4) (*Iḥ.*, I, 109). Au sujet de l'acte à faire, une fois acquise la connaissance de sa possibilité et écartés les empêchements, « le vouloir se révèle et l'intention *se réalise* » (5) (*Iḥ.*, IV, 2312).

36. TAḤQĪQ.

a) « Réalisation », « le fait d'exister réellement ». Le Batinite « vise par l'interprétation à établir une chose et à la *réaliser* » (6) (*Iḥ.*, I, 33). Au sujet des motifs qui fondent l'amour de l'homme pour Dieu: « Tout cet ensemble concorde pour *s'appliquer* à Dieu *réellement* et non par voie de métaphore » (7) (*Iḥ.*, IV, 262, 263).

b) « Vérification », soit par constatation directe, soit par un exposé motivé. Au sujet des vérités dogmatiques: « *la vérification* de ces choses n'est pas l'affaire du commun des fidèles » (8) (*Q.*, 99). L'*Iḥyā'* se distingue d'autres ouvrages « par la *vérification* de certains sujets obscurs qui se sont avérés difficiles à comprendre » (9) (*Iḥ.*, I, 4). Le terme s'oppose alors à *ẓann* (*Iḥ.*, III, 132), *taqlīd* (*Iḥ.*, IV, 44) et *taqdīr* (*Iḥ.*, IV, 163).

(1) ان النبي محق... ولكن لم يقدر على التصريح بالحق .
(2) محقاً كان ام مبطلاً .
(3) ومن فهم حقيقة العرض تحقق استحالة الانتقال فيه .
(4) ... خفي لا تتحقق البراءة منه .
(5) ظهر المراد وتحققت النية .
(6) غرضه من التأويل تقرير أمر وتحقيقه .
(7) وجملة ذلك متظاهرة في حق الله تعالى تحقيقاً لا مجازاً .
(8) تحقيق هذه الامور ليس من شأن العوام .
(9) تحقيق أمور غامضة اعتاصت على الافهام .

37. ISTAḤAQQA: « mériter ». « Il *mérite* un droit, une chose due » (1) (*Iḥ.*, III, 157). D'où *mustaḥiqq :* celui « qui *mérite* », « qui a droit »: « Comment le serviteur sait-il qu'il *a droit* à cette dignité » (2) (*Iq.*, 191).

38. ḤAQĪQ.

a) « Qui est digne de », « qui mérite » (suivi de *an*, sans la préposition *bi*): « *Il est digne* d'être appelé ange et être seigneurial » (3) (*Iḥ.*, III, 8).

b) « Il peut à juste titre » (suivi de *an* avec la préposition *bi*): « *Il peut à juste titre* se compter parmi les morts » (4) (*Iḥ.*, IV, 381). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 124.

39. ḤAQQ (pl. ḤUQŪQ).

A. *Substantif.*

a) « Droit », « chose due ». « La Sagesse a son *droit* et ses hommes; donne donc à tout ayant *droit* son *dû* » (5) (*Iḥ.*, I, 33) etc... Surtout dans les volumes deux et trois de *l'Iḥyā'*.

b) « Le Vrai », « l'être constitutif », « le réel » dans le sens de ce qui est bien fondé, légitime, qui a de la consistance. Antonyme: *bāṭil*. Contre ceux qui admettent le *dalīl* par *taqlīd* (cf. ces termes): « Le *vrai* est contre cela; il consiste à ne rien admettre par croyance, en principe, et à considérer le *dalīl*; ce qui est obtenu en vertu du *dalīl* sera alors appelé le *vrai*, et ce qui s'y oppose sera appelé erreur » (6) (*Iq.*, 169). Cf. en particulier *M.*, 22, 38 etc. Le riche, en faisant l'aumône, ne doit pas faire montre de bienveillance: « Son *attitude vraie* est qu'il considère le pauvre comme son bienfaiteur » (7) (*Iḥ.*, I, 194) etc...

Dans le même ordre, avec une nuance de perfection et de plénitude: « le fond d'une chose, ce qui la constitue pleinement »: « s'il connaissait *vraiment* Dieu, il le craindrait »; litt.: « s'il connaissait Dieu *par l'être constitutif de la connaissance*, il le craindrait » (8) (*Iḥ.*, IV, 138). Aussi *Iḥ.*, I, 2; *Iḥ.*, III, 332 etc...

(1) يستحق حقاً .
(2) من اين عرف انه مستحق لهذا المنصب .
(3) حقيق ان يسمى ملكاً وربانياً .
(4) حقيق بان يعد نفسه من الموتى .
(5) ان للحكمة حقاً وان لها اهلاً . فاعط كل ذي حق حقه .
(6) الحق ضده وهو ان لا يعتقد شيئاً اصلاً وينظر الى الدليل ويسمى مقتضاه حقاً ونقيضه باطلاً .
(7) حقه ان يرى الفقير محسناً اليه .
(8) لو عرف الله حق المعرفة لخافه .

Le terme indique:

— *l'être réel, le vrai en général*, la vérité opposée à l'erreur;

— *la vérité religieuse*, l'ensemble des croyances musulmanes sunnites. Au sujet de l'enfant en face des « nouveautés »: « il faut que dès son plus jeune âge il en soit préservé par l'enseignement du *vrai*; car si l'erreur lui était enseignée il faudrait en dégager son cœur » (1) (*Iḥ.*, I, 13). Cf. surtout les expressions: « Les partisans du *vrai* », « les hommes du *vrai* » (*Iḥ.*, I, 63), « le groupe du *vrai* » (*Iḥ.*, I, 93) (2) etc... Dans *l'Iqtiṣād*, l'expression désigne certainement les Sunnites ash'arites (*Iq.*, I, 69, 73, 106, etc.). Cf. aussi *M.*, 19 etc...;

— *Dieu:* dans le cœur purifié, « Le *Vrai*, louange à Lui, se manifeste avec éclat » (3) (*Iḥ.*, IV, 268). Cette manifestation n'a pas lieu selon le sens de la formule ḥallājienne; « Je suis le Réel », qui suppose un contact direct avec l'objet connu, et que Ghazali rejette (cf. *Iḥ.*, I, 32; *Iḥ.*, II, 257, 347). La manifestation de Dieu comme Vrai, Réel, chez Ghazali se fait selon le sens, déjà exposé, de « la Présence divine » (cf. *ḥaḍra*). Cf. *Iḥ.*, III, 12. Autres références: *Iḥ.*, I, 32; *Iḥ.*, I, 254; *Iḥ.*, II, 258, 266; *Iḥ.* ,III, 17, 65, 67, 345; *Iḥ.*, IV, 89, 100, 135, 153, 167, 197, 212, 305, 341.

N.B. Entre les deux sens: « droit » et « vrai », il est parfois difficile de se prononcer: « Son motif d'action était le *ḥaqq*, dans le but d'appeler les serviteurs de Dieu à la voie droite » (4) (*Iḥ.*, III, 102) etc...

B. *Adjectif.* « Vrai », « réel », « juste »: « Tu rejettes cette affirmation, bien qu'elle soit en elle-même juste et *vraie* » (5) (*Q.*, 68). Cf. les expressions: « la foi *vraie* » (*Iḥ.*, I, 20); « la croyance *vraie* » (*Iḥ.*, I, 86); « l'Un *réel*, l'Être *réel*, l'Essence *réelle* » (*Iḥ.*, IV, 75, 76) (6).

40. ḤAQĪQA.

a) « Réalité », « consistance »: « Le Créateur existe; il est une Essence; il a une consistance et une *réalité* » (7) (*Iq.*, 61): « Ce que l'homme saisit en rêve, est imagination sans *consistauce* aucune » (8) (*Iq.*, 138).

(1) ينبغي ان يصان في اول بلوغه عنها بتلقين الحق . فانه لو القي اليه الباطل لوجبت ازالته عن قلبه .
(2) عصابة الحق . اهل الحق . رهط الحق .
(3) يتجلى الحق سبحانه .
(4) كان محركه هو الحق حرصاً على دعوة عباد الله الى الخط المستقيم .
(5) رددت القول وان كان في نفسه حقاً وحسناً .
(6) الايمان الحق . الاعتقاد الحق . الواحد الحق . الذات الحق .
(7) ان الباري موجود وذات وله ثبوت وحقيقة .
(8) ان ما يدركه النائم خيال لا حقيقة له .

D'où les expressions: « *en réalité* », « *réellement* » (1) (*Iq.*, 38). *Iḥ.*, I, 190; *Iḥ.*, III, 234 etc... Dans ce sens, le terme s'oppose à *majāz* (métaphore) (*Iq.*, 28; *Iḥ.*, II, 248; *Iḥ.*, IV, 258).

b) Le « fond » d'une chose, sa « réalité profonde », sa « quintessence », sa « propriété essentielle », au sens de ce qui la constitue essentiellement. Il y a alors synonymie entre *ḥaqīqa, sirr, rūḥ* et *khāṣṣīya* (cf. ces termes). *Ḥaqīqa* désigne aussi « l'esprit », « l'âme », comme dans l'expression: « l'âme du vin ». « Le sens secret du doigt, son âme, *sa réalité profonde* » (2) (*Iq.*, 53). « *Les réalités profondes* des choses et leurs esprits ne se manifesteront avec clarté que dans le monde des esprits » (3) (*Q.*, 70). « La tête de l'âne n'est pas telle dans *sa réalité profonde* à cause de sa couleur et de sa forme, mais à cause de sa propriété essentielle, qui est la stupidité et la sottise » (4) (*Iḥ.*, I, 91). Le cœur, « cette chose subtile... c'est la *réalité profonde* de l'homme » (5) (*Iḥ.*, III, 3). Cf. la réflexion de Ghazali au sujet d'un jugement d'Abū Sulaymān sur Ṭā'ī: « Je voulais qu'il atteigne la *ḥaqīqa* du détachement; et il entendait par *ḥaqīqa* l'extrême limite possible » (6) (*Iḥ.*, IV, 209). Aussi *Iḥ.*, III, 55 etc...

Dans ce sens le terme s'oppose à *ẓāhir* (*Iḥ.*, I, 243; *Iḥ.*, II, 222; *Iḥ.*, III, 186; *Iḥ.*, IV, 425), *lafẓ* (parole prononcée) (*Iḥ.*, III, 64, 66; *Iḥ.*, IV, 23), *ṣūra* (forme extérieure) (*Iḥ.*, IV, 429), *tazwīq* (ornementation extérieure) (*Iḥ.*, III, 337). Il désigne le sens caché au-delà de la fome extérieure qui l'indique et qui fait corps avec lui.

La relation entre le Règne et le Royaume est établie par « ce qui se manifeste en songe des *réalités profondes* intelligibles sous le couvert des images fournies par l'imagination » (7) (*Q.*, 69-70).

Au sujet du savoir recherché pour l'intérêt: « *Sa réalité profonde* ne s'est pas dévoilée à nous, mais bien plutôt son expression et ses termes » (8) (*Iḥ.*, I, 44). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 91 etc...

Dans le domaine religieux, celui des vérités dogmatiques et des croyances, « le terme *sharī'a* (expression de la Loi révélée) désigne la forme extérieure,

(1) بالحقيقة . حقيقة . في الحقيقة . على الحقيقة .
(2) سر الاصبع وروحه وحقيقته .
(3) ولا تتجلى حقائق الاشياء وارواحها الا في عالم الارواح .
(4) رأس الحمار لم يكن بحقيقته لكونه وشكله بل لخاصيته وهي البلادة والحمق .
(5) تلك اللطيفة ... هي حقيقة الانسان .
(6) قال اردت منه ان يبلغ حقيقة الزهد واراد بالحقيقة الغاية.
(7) ... بما يتجلى بعضه في المنام من الحقائق المعنوية في الامثلة الخيالية .
(8) العلم ابى وامتنع علينا فلم تنكشف لنا حقيقته وانما حصل لنا حديثه والفاظه .

et le terme *ḥaqīqa* désigne l'aspect intérieur »; mais « quiconque affirme que *ḥaqīqa* s'oppose à *sharī'a* ou que la forme extérieure contredit l'aspect intérieur, celui-là est plus proche de l'infidélité que la foi » (1) (*Iḥ.*, I, 89). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 263, 84, 86; *Iḥ.*, III, 73. Dans ces passages il y a antonymie entre *ḥaqīqa* et *'aqīda* (cf. ce terme); l'une et l'autre désignent une seule et même réalité; mais la première est le complément, l'achèvement de la seconde. Cf. aussi « *ḥaqā'iq al-umūr, ḥaqā'iq al-ashyā'* ». Pour l'expression « *ḥaqīqat al-ḥaqq* », dans Iḥ., II, 258, il est spécifié qu'il s'agit de l'enfer. Dans *Iḥ.*, IV, 168, c'est l'enseignement religieux qui est visé. Pour les autres passages, l'expression s'applique à Dieu, être suprême autour duquel gravite l'ensemble des croyances sunnites (*Iḥ.*, III, 11, 16, 42, 67, 73, 347; *Iḥ.*, IV, 119): à interpréter dans le sens de *ḥaqq* appliqué à Dieu.

c) « Nature » (d'un objet, exprimée par la définition réelle cf. *ḥadd*): « Celui qui dit: "qu'est-ce que c'est", demande la *nature* de la chose » (2). (*Ms.*, 10 etc...). D'où les expressions: « la *nature* et l'essence de la chose », « la quiddité de la chose et la *nature* de son essence » (*Ms.*, 8, 9); toute chose a « en elle-même une *nature* » (3) (*Ms.*, 14). Et aussi: « la définition d'une chose et sa *nature* » (*Iḥ.*, IV, 53, etc...). « Deux choses peuvent être inclues dans une unique définition et *nature* » (4) (*Iq.*, 135).

d) « Vérité », objet d'enseignement, une connaissance donnée; l'ostentation de la bienveillance, dans la pratique de l'aumône, « a un remède interne et un remède externe; quant au remède externe, c'est la connaissance des *vérités* que nous avons mentionnées » (5) (*Iḥ.*, I, 195) etc.

41. ḤAQĪQĪ: « réel », « vrai ».

a) « L'existence réelle des choses », i.e. leur existence objective, indépendante du sujet connaissant, et « après laquelle vient l'existence dans l'imagination » (6) (*Iḥ.*, III, 18); cf. aussi *F.*, 176.

b) « Le savoir réel, qui profite pour l'Au-delà » (7) (*Iḥ.*, I, 44).

(1) الشريعة عبارة عن الظاهر والحقيقة عن الباطن ... من قال ان الحقيقة تخالف الشريعة او الباطن يناقض الظاهر فهو الى الكفر أقرب منه الى الايمان .
(2) ان القائل ما هو يطلب حقيقة الشيء .
(3) حقيقة الشيء وذاته . ماهية الشيء وحقيقة ذاته . لكل شيء حقيقة .
(4) حد الشيء وحقيقته . رب شيئين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة .
(5) ... ان له دواء باطناً ودواء ظاهراً . اما الباطن فالمعرفة بالحقائق التي ذكرناها .
(6) الوجود الحقيقي ... ويتبعه الوجود الخيالي .
(7) العلم الحقيقي النافع في الآخرة .

c) « La définition réelle » (1) opposée à la définition nominale et descriptive, parce qu'elle atteint la vérité de l'objet défini (*Ms.*, 7, 10 etc...).

42. MIḤAKK: « pierre de touche », « critère ». « Le chant est pour le cœur un *critère* véridique... Le souffle du chant n'arrive pas au cœur, sans qu'immédiatement il ne se mette en mouvement en fonction de ce qui domine en lui » (2) (*Iḥ.*, II, 237). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 105, 268. Titre d'un ouvrage de logique: « *Critère* de la spéculation en logique » (3).

43. ḤAKAMA: « juger », « porter un jugement », « une sentence », « se prononcer pour ou contre ». Terme juridique appliqué en logique où il peut garder le même sens, et être traduit encore par « attribuer à ». « Celui qui connaît Dieu par la preuve et meurt tout de suite après cette connaissance, nous *jugeons* qu'il est mort croyant » (4) (*Iq.*, 226). Au sujet des Arabes frustes qui croyaient le prophète sur parole, celui-ci « *se prononçait en faveur* de leur foi, *la déclarait valable* » (5) (*Iq.*, 226). « Nous nous sommes *prononcés* là-bas pour la défense; nous devons le faire ici » (6) (*Iḥ.*, II, 93). Cf. ainsi *l'Iḥyā'*, surtout vol. II et III.

En logique: « Mon Seigneur est celui qui fait lever (le soleil); or celui qui fait lever est la Divinité; il s'ensuit que mon Seigneur est la Divinité. Celui qui fait lever qualifie le Seigneur, et nous avons *attribué* la divinité à celui qui qui fait lever, c'est-à-dire à ce qui qualifie le Seigneur; il s'ensuit donc qu'il faut *attribuer* la divinité à mon Seigneur » (7) (*Q.*, 50).

Dans les connaissances théoriques rationnelles, « l'homme *juge* qu'il est impossible à une personne d'être en deux lieux à la fois dans les mêmes conditions » (8) (*Iḥ.*, III, 7). Cf. des exemples fréquents dans *l'Iqtiṣād*.

44. ḤUKM (pl. AḤKĀM).

a) « Jugement », « sentence », dans le sens général empirique, lorsqu'il n'est pas employé dans le domaine juridique: « Le *jugement* de la raison »...

(1) الحد الحقيقي .
(2) فالسماع للقلب محك صادق ... فلا يصل نفس السماع اليه الا وقد تحرك ما هو الغالب عليه .
(3) محك النظر في المنطق .
(4) من عرف الله بالدليل ومات عقيب معرفته فانا نحكم بانه مات مؤمناً .
(5) كان يحكم بايمانهم .
(6) حكمنا ثم بالتحريم فلنحكم به هنا .
(7) ان ربي مطلع والمطلع الاله فيلزم ان ربي اله . فالمطلع صفة الرب وقد حكمنا على المطلع الذي هو صفته بالالهية فلزم منه الحكم على ربي بالالهية .
(8) يحكم الانسان بان الشخص الواحد لا يتصور ان يكون في مكانين في حالة واحدة .

« Le *jugement* du cœur » (*Iḥ.*, III, 360). Le jugement de la raison « montre l'erreur dans le *jugement* des sens » (1) (*M.*, 12). Seul cas d'acception technique: dans le syllogisme aristotélicien, la majeure est appelée « prémisse du *jugement* » et la mineure « prémisse de ce qui est objet du jugement » (2). Exemple: toute boisson extraite des dattes ou des raisins secs est enivrante (prémisse de ce qui est objet du jugement). Or toute boisson enivrante est défendue (prémisse du jugement). Donc la boisson extraite etc... est défendue (*Ms.*, 25).

b) « Loi », « statut légal », « situation », « cas ». « Les prophètes... ont dévoilé les *lois* de l'autorité suprême, celles du temporel et celle du droit » (3) (*Iḥ.*, IV, 104). Cf. « les statuts du Shar' » (*Iḥ.*,IV, 78); « les statuts de la foi » (*Iḥ.*, I, 105); « les lois des cœurs » (*Iḥ.*, I, 29). « Il y a pour l'Islam et la foi deux *statuts légaux*, celui de l'Au-delà, et celui d'ici-bas » (4) (*Iḥ.*, I, 104). « Dans leur *cas* sont à ranger ceux qui habitent les places fortes » (5) (*Q.*, 71). « Le cœur est dans la *situation* d'un miroir » (6) (*Iḥ.*, IV, 213).

c) « Pouvoir », « juridiction »: « Les Prophètes... leur *juridiction* s'étend aux élites et au commun tout ensemble, pour le for interne et le for externe »(7) (*Iḥ.*, I, 12). « Les moyens sont subordonnés et se trouvent être sans *pouvoir* aucun » (8) (*Iḥ.*, I, 66).

45. ḤIKMA: « sagesse ».

A. Chez l'homme.

a) « Prudence », « modération », « sobriété », « clairvoyance », « perspicacité ». « La vertu du savoir... à l'état sain... engendre la *sagesse*, et la sagesse est le sommet des traits louables du caractère... Sa pratique à l'excès dans des buts viciés s'appelle hypocrisie et fourberie; et la négliger, c'est de la sottise; c'est au juste milieu que s'applique précisément le nom de *sagesse*... Et nous entendons par *sagesse* un état psychologique par lequel l'homme distingue

(1) حكم العقل ... حكم القلب . حكم العقل يكذب حكم الحواس .
(2) مقدمة الحكم . مقدمة المحكوم عليه .
(3) الانبياء ... كشفوا عن احكام الامامة والسلطنة واحكام الفقه .
(4) للاسلام والايمان حكمان اخروي ودنيوي .
(5) وفي حكمهم سكان القلاع .
(6) القلب في حكم مرآة .
(7) الانبياء حكمهم على الخاصة والعامة جميعاً في ظاهرهم وباطنهم .
(8) الوسائط مسخرة لا حكم لها .

ce qui est juste de ce qui est faux dans tous les actes délibérés » (1) (*Iḥ.*, III, 47). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 288, 332. « La raison est comme un cavalier, et la concupiscence est son cheval... Or les maladresses du cavalier sont l'image de l'ignorance de l'homme, de son peu de *perspicacité*, et de la faiblesse de sa clairvoyance » (2) (*Iḥ.*, III, 6-7). Cf. aussi *M.*, 86, 94.

b) « Bonne pensée », « bonne parole », « une inspiration pieuse », « une sentence »: « Dieu a ouvert la clairvoyance de ses *wali* par les leçons de *sagesse* et par des signes dignes de considération » (3) (*Iḥ.*, III, 217). « Dans la poésie, il y a une *sagesse* » (4) (*Iḥ.*, III, 241). Cf. aussi *Iḥ.*, 32. « Toute *sagesse* qui apparaît venant du cœur, par la pratique assidue des actes cultuels, sans enseignement de l'extérieur, cette *sagesse* est obtenue par voie de dévoilement et d'inspiration » (5) (*Iḥ.*, III, 20).

c) « Savoir » empirique qui consiste à s'élever du créé au Créateur. Cf. les expressions: « le savoir et la sagesse »: « La propriété de l'homme est le savoir et *la sagesse*; et le genre le plus honorable du savoir est le savoir relatif à Dieu » (6) (*Iḥ.*, III, 8). Il y a identité entre « savoir » et « sagesse ». Ainsi est sagesse tout enseignement prophétique parce que relatif à Dieu (*Iḥ.*, I, 252). Cela est vrai du Coran surtout: pratiquement, la segesse, dans ce sens, consiste à « compprendre le Coran » (*Iḥ.*, I, 261; *Iḥ.*, II, 262; *Iḥ.*, III, 245, etc...). En principe « le savoir de la *sagesse* vient des portes des sens qui sont ouvertes sur le monde du Règne » (7) (*Iḥ.*, III, 19); c'est-à-dire qu'il est le fruit d'une réflexion rationnelle personnelle, mais qui trouve son expression idéale dans le Coran (cf. *Q.*, 91 et *Iḥ.*, I, 8). Dans ce sens, il y a opposition entre *'ilm* et *ḥikma* d'une part, et *ilhām* de l'autre (cf. ce terme).

B. Sagesse de Dieu dans la création et le gouvernement du monde; « providence ». Définition dans *l'Iqtiṣād :* « Quant au terme de *sagesse* il s'applique selon deux acceptions. Dans un premier cas, il signifie la connaissance abstraite

(1) قوة العلم ... اذا صلحت ... حصل منها ثمرة الحكمة والحكمة رأس الاخلاق الحسنة . يسمى افراطها عند الاستعمال في الاغراض الفاسدة خبثاً وجربزة ويسمى تفريطها بلهاً والوسط هو الذي يخص الحكمة ... ونعني بالحكمة حالة النفس بها يدرك الصواب من الخطأ في جميع الاعمال الاختيارية .
(2) مثال العقل، مثال فارس ... وشهوته كفرسه ... وانما خرق الفارس مثل جهل الانسان وقلة حكمته وكلال بصيرته .
(3) فتح بصائر اوليائه بالحكم والعبر .
(4) ان من الشعر لحكمة .
(5) كل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم فهو بطريق الكشف والالهام .
(6) خاصية الانسان : العلم والحكمة واشرف انواع العلم هو العلم بالله .
(7) علم الحكمة يأتي من ابواب الحواس المفتوحة الى عالم الملك .

de l'ordre des choses, de leurs aspects cachés et vénérables; elle s'applique au jugement porté sur ces choses: comment doivent-elles être pour que de cette façon d'être s'accomplisse le but recherché par elles. Dans la seconde acception, *la sagesse* désigne, en plus de ce qui a été indiqué, la puissance de faire exister la hiérarchie et l'ordre, de bien l'appliquer et réaliser. On dit sage en effet par référence à la *sagesse* qui est une sorte de savoir; et l'on dit aussi sage par référence à la capacité de faire une chose selon un ordre donné, et c'est là une sorte d'action » (1) (*Iq.*, 165-166). La sagesse s'applique à Dieu dans les deux acceptions. Cf. aussi *Iq.*, 83 et surtout *Iḥ.*, II, 22. Cf. les expressions: « la *Sagesse* éternelle » (*Iḥ.*, II, 23), « la *Sagesse* divine » (2) (*Iḥ.*, III, 18) etc...

C. Considérée dans les choses: « fin pour laquelle telle chose en particulier existe ». Cette fin est considérée dans son existence objective propre, et non en tant qu'elle ordonne la chose en question vers une finalité: « Dieu n'a créé aucune chose sans que s'y trouve une *sagesse* qui cache un but; et ce but est l'objet aimé » (3) (*Iḥ.*, IV, 78 etc...). « La *sagesse* dans la création du soleil consiste en ce que par lui se réalise la distinction entre la nuit et le jour » (4) (*Iḥ.*, I, 78 etc... Tout le traité du *Shukr*). Cf. aussi « la *sagesse* dans les sens » (5) (*Iḥ.*, III, 5).

N.B. Toutes ces nuances sont directement inspirées par le sens du terme dans les deux versets coraniques: *Cor.*, XVI, 125, et *Cor.*, II, 269.

— *Cor.*, XVI, 125: « Appelle au Chemin de ton Seigneur par la Sagesse et la Belle Exhortation. Discute avec eux de la meilleure manière » (Bl., II, 418).

Cor., II, 269: « Or à quiconque la Sagesse est donnée, un grand bien est donnée » (Bl., III, 811).

Cf. pour le premier verset *Q.*, 41-42. Et pour le second *Iḥ.*, I, 34, 261; *Iḥ.*, II, 262; *Iḥ.*, III, 21, 47, 245; *Iḥ.*, IV, 23, 81.

46 ḤUKAMĀ': les « Sages », pl. de *ḥakīm* qui n'est employé qu'une fois appliqué à l'homme (*Iḥ.*, I, 252). « Ceux qui s'occupent de la Sagesse »,

(1) اما الحكمة فتطلق على معنيين : احدهما الاحاطة المجردة بنظم الامور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بانها كيف ينبغي ان تكون حتى تتم منها الغاية المطلوبة بها . والثاني ان تضاف اليه القدرة على ايجاد الترتيب والنظام واتقانه واحكامه . فيقال حكيم من الحكمة وهو نوع من العلم ويقال حكيم من الاحكام وهو نوع من الفعل .

(2) الحكمة الازلية . الحكمة الالهية .

(3) ما خلق شيئاً في العالم الا وفيه حكمة وتحت الحكمة مقصود وذلك المقصود هو المحبوب .

(4) الحكمة في خلق الشمس ان يحصل بها الفرق بين الليل والنهار .

(5) وجه الحكمة في الحواس .

dans le sens indiqué dans A, c. Souvent on trouve le groupement: « prophètes, *wali*, hommes de savoir et sages » (*Iḥ.*, III, 7, 18-19, 85; *Iḥ.*, IV, 353, 356, 358 etc...). « La différence entre les connaissances des *wali* et des prophètes d'une part, et celle des hommes de savoir et des *sages* de l'autre, consiste en ceci: chez les premiers, les connaissances viennent de l'intérieur du cœur, de la porte ouverte sur le monde de la *Malakūt*; tandis que le savoir de la sagesse vient des portes des sens qui sont ouverts sur le monde du *Mulk* » (1). (Cf. *mulk*, *malakūt*, *ilhām*) (*Iḥ.*, III, 18-19).

47. ḤALLA.

a) « Être dans » un lieu, dans quelque chose. Au sujet de la relation entre l'œil et l'image qui s'y imprime: « L'œil est un lieu et un organe; il n'est pas voulu pour lui-même, mais pour que cet état de vision y ait *lieu* » (2) (*Iḥ.*, 66). Exemples fréquents dans les premières questions de *l'Iqtiṣād* relatives à la substance et aux accidents.

b) « Être permis », « licite ». Antonyme de *ḥaruma*. D'où le traité de *l'Iḥyā'* sur le permis et le défendu. Titre d'un chapitre: « Les générosités des hommes du pouvoir temporel..., ce qu'il est *licite* et ce qu'il est défendu d'en prendre » (3) (*Iḥ.*, II, 119).

c) « Dénouer un nœud », « résoudre une difficulté », « une question ». Dans le premier sens, s'emploie surtout métaphoriquement: « Il a *dénoué* le nœud de l'entêtement » (4) (*Iḥ.*, IV, 43), quand il s'agit de discussion et de refus d'accepter le vrai (très fréquent). Au sujet d'une ambiguïté dans une question: « Du moment que nous avons *résolu* l'ambiguïté » (5) (*Iq.*, 149).

48. ḤULŪL: le fait « d'être dans un lieu ». Sens technique: surtout « l'inhérence » des accidents dans la substance (cf. *Iqtiṣād : passim*), de la divinité dans l'homme. Dans cette dernière acception, le *ḥulūl* est rejeté, comme aussi *l'ittiḥād* et le *wuṣūl* (cf. ces termes). Au sujet de l'état psychologique du *wajd* (cf. ce terme): « On en arrive à une proximité (cf. *qurb*) que certains imaginent presque être *l'inhérence*, d'autres l'union, et d'autres la connexion;

(1) الفرق بين علوم الانبياء والاولياء وبين علوم الحكماء والعلماء هذا . وهو ان علومهم تأتي من داخل القلب من الباب المنفتح الى عالم الملكوت ، وعلم الحكمة يأتي من ابواب الحواس الى عالم الملك .

(2) ان العين محل وآلة لا تراد لعينها بل لتحل فيها هذه الحالة .

(3) ادرارات السلاطين ... ما يحل منها وما يحرم .

(4) حل عقدة الاصرار .

(5) مهما حللنا الشبهة .

et tout cela est faux » (1) (*M.*, 70). Pour un exposé détaillé et la réfutation, cf. *Maqṣad*, p. 82 sq.

49. TAḤLĪL: le fait de « dénouer un nœud », de le « détendre ». S'emploie surtout dans un sens métaphorique, pour indiquer l'affaiblissement de la croyance acquise par tradition, qui est comparée à un nœud (cf. *'aqd*, *'uqda*, *i'tiqād*). La foi acquise par tradition est un « nœud sur le cœur... En face de ce nœud se trouvent des artifices dont le but est de l'affaiblir et de le *détendre*, et dont l'ensemble s'appelle innovation » (2) (*Iḥ.*, IV, 212).

50. INḤILĀL: le fait de « devenir dénoué », « relâché ». S'applique toujours à *l'i'tiqād*.

a) Dans un bon sens: « La croyance est un nœud sur le cœur, et le savoir désigne le fait *de dénouer* ce nœud » (3) (*Ms.*, 17); parce que le savoir est « connaissance par dévoilement, dilatation de la poitrine » (*ibid.* et *passim*).

b) Dans un sens péjoratif, lorsqu'il s'agit de la foi de simples: « L'acceptation aveugle d'un enseignement transmis, si ferme qu'il soit, est susceptible de *se relâcher* au moindre doute et à la moindre imagination » (4) (*Iḥ.*, IV, 25).

51. MAḤALL: « le lieu », « l'endroit ». Sens technique dans l'expression: *al-maḥall al-a'la* qui se trouve une fois dans *l'Iḥyā'* (*Iḥ.*, I, 6). Il s'agit du monde du *Amr* et de la *Malakūt* (cf. ces termes).

52. UḤTUMILA: passif de *iḥtamala*, dont le sens est: « supporter ». D'où: « être probable », « possible ». Très souvent employé. « Le fait a eu lieu, mais il est *susceptible* de changer » (5) (*Iḥ.*, II, 88).

53. IḤTIMĀL: « supposition », « probabilité », « cas possible » (pl. IḤTIMĀLĀT). Au sujet des attributs en Dieu, « Les *cas possibles* sont en nombre de trois: deux excès et un juste milieu » (6) (*Iq.*, 134).

(1) ينتهي الامر الى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول ، وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول وكل ذلك خطأ .
(2) ... عقدة على القلب ... ولهذا العقد حيل يقصد بها تضعيفه وتحليله يسمى بدعة .
(3) الاعتقاد عقدة على القلب والعلم عبارة عن انحلال العقد .
(4) ان التقليد وان كان جزماً فهو قابل للانحلال بادنى شك وخيال .
(5) وقع الامر ولكن احتمل تفسيره .
(6) الاحتمالات فيه ثلاثة : طرفان ووسط .

54. ḤĀL (pl. AḤWĀL).

a) « État », « condition », « état psychologique », « situation », « comportement », « mode d'être ». « Le savoir ne se multiplie pas en fonction des essences. Comment se multiplierait-il par la multiplication des *modes d'être* d'une seule essence » (1) (*Iq.*, 150)? L'erreur vient de ce que l'on oublie « de faire attention à certains de ses *états d'âme* » (2) (*Iq.*, 166). Il faut « imiter les prophètes dans tous leurs *comportements* » (*Iḥ.*, I, 19). Cf. aussi « le *comportement* des savants de l'Au-delà » (*Iḥ.*, I, 70). Dans ce sens, le terme s'oppose à « *maqal* » (l'expression verbale) et *qawl* (même sens). Les objets inanimés rendent témoignage à Dieu « non en ce sens qu'ils témoignent par la parole, mais par leur essence et leur *façon d'être* » (3) (*Iḥ.*, I, 92). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 91; *Iḥ.*, II, 218.

Dans un sens technique, le terme désigne *l'état d'âme du « pratiquant de la voie » dans sa vie d'union intentionnelle avec Dieu.* Pour la légitimation et l'explication, du point de vue purement psychologique, areligieux, cf. *Iḥ.*, II, 260. Il y est question de *qabḍ* et *basṭ* (contraction et épanouissment); de *surūr* et *ḥuzn* (contentement et tristesse). Sur le plan religieux, au sujet de la résignation volontaire (*ṣabr*), par exemple: « La résignation volontaire est une des stations religieuses (cf. *maqām*). Or toute station religieuse se compose essentiellement de trois choses: des connaissances, des *états d'âme*, et des actes... Le nom de foi s'applique tantôt aux connaissances et tantôt à l'ensemble » (4) (*Iḥ.*, IV, 55). Cf. toutes les définitions des *munjiyāt*. Cf. pour la différence entre *ḥāl* et *maqām:* « la qualification (*waṣf*) s'appelle essentiellement station lorsqu'elle se fixe et persiste, et elle s'appelle essentiellement *état d'âme* si elle est passagère et ne tarde pas à disparaître... Ce qui n'est pas stable s'appelle *état d'âme* parce qu'il disparaît pour céder la place à un autre, et cela rapidement; c'est la loi de toute qualification du cœur » (5) (*Iḥ.*, IV, 123). Cf. aussi *M.*, 60-61.

b) « Circonstance ». « La véridicité du médecin est connue par l'ensemble concomitant des *circonstances* » (6) (*Iq.*, 198). Cf. les expressions: « à certaines

(1) العلم لا يتعدد احواله بتعدد الذوات فكيف يتعدد بتعدد احوال ذات واحدة .
(2) الالتفات الى بعض احوال نفسه .
(3) لا بمعنى انها تشهد بالقول ولكن بالذات والحال .
(4) ان الصبر مقسام من مقامات الدين ... وجميع مقامات الدين انما تنتظم من ثلاثة امور معارف واحوال واعمال ... واسم الايمان تارة يختص بالمعارف وتارة يطلق على الكل .
(5) انما يسمى الوصف مقاماً اذا ثبت واقام وانما يسمى حالاً اذا كان عارضاً سريع الزوال ... فالذي هو غير ثابت يسمى حالاً لانه يحول على القرب . وهذا جار في كل وصف من اوصاف القلب .
(6) يعرف صدق الطبيب بقرائن الاحوال .

circonstances » (*Iḥ.*, II, 250), « en toute circonstance (*Iḥ.*, I, 194), « Les *circonstances* honorables » (1) : temps de la pluie, temps de la prière (*Iḥ.*, I, 274).

c) « Le moment présent ». Le combattant blessé « ne sent pas sa blessure au *moment même* » (2) (*Ms.*, 19). Antonyme: *ma'āl* (l'Au-delà) (*Iḥ.*, I, 43; *Iḥ.*, II, 255; *Iḥ.*, III, 171; *Iḥ.*, IV, 71), i.e. l'instant« qui suit » (*Iḥ.*, IV, 34), « l'avenir », « le futur » en général (*Iḥ.*, IV, 3).

55. ḤĀLA: même sens que *ḥāl*, dans sa première acception (N° 54 a).

56. ISTIḤĀLA: « impossibilité », « invraisemblance ». Surtout dans les expressions: « *impossibilité* des impossibles, et possibilité des possibles » (3) (*Iḥ.*, I, 76).

(1) الاحوال الشريفة .
(2) لا يحس في الحال به .
(3) استحالة المستحيلات وجواز الجائزات .

Kh = خ

1. KHABAR: « récit », « énoncé », « logion » (pl. AKHBĀR).

a) Sens grammatical: énonciatif, énoncé. Antonyme: *amr*. « Le discours est ou bien ordre et défense, ou bien *énoncé* ou demande d'énoncé » (1) (*Iq.*, 118).

b) Logion, un des arguments d'autorité dans l'enseignement religieux. Désigne les sentences et les enseignements rapportés du Prophète (cf. *athar*). Cf. *Iḥ.*, I, 5-11, 265, 266; *Iḥ.*, IV, 127-135. En général désigne même tout enseignement religieux transmis et accepté par la tradition: « Il a perçu les miracles, et il a entendu leurs circonstances par les *récits* établis par transmission ininterrompue » (2) (cf. *tawātur*) (*Iq.*, 6). Cf. aussi *M.*, 19, 78-79, 98, 99.

2. KHĀTIMA: la « fin », le « moment de la mort », en tant que cela est déjà prévu par Dieu. Antonyme: *sābiqa*, le verdict qui a été prononcé de toute éternité. Cf. *Iḥ.*, I, 110: la crainte de la *khātima* est semblable à celle de la *sābiqa*. « La crainte de la fin mauvaise distrait de la joie » (3) (*Iḥ.*, III, 250). Cf. surtout *Iḥ.*, IV, 11, 25, 151 sq. et 395.

3. KHAṬARA: « venir à la pensée », « traverser l'esprit ». « Il lui vint à l'esprit un doute au sujet du sens indiqué par les deux phrases de la *shahāda...* » (4) (*Iḥ.*, I, 14).

4. KHAṬRA: « suggestion ». Au sujet du doute dans les croyances au moment de la mort: « s'il arrive que son âme s'échappe au moment de cette *suggestion...*, c'est que la mauvaise fin avait été écrite pour lui » (5) (*Iḥ.*, IV, 152).

5. KHĀṬIR (pl. KHAWĀṬIR).

a) « Pensée passagère », « suggestion ». Définition et rôle psychologique dans l'acte religieux surtout: « Ce qui survient au cœur et paraît digne d'une

(1) الكلام اما امر او نهي واما خبر او استخبار .
(2) شاهد المعجزات وسمع احوالها بالاخبار المتواترة .
(3) في الخوف من سوء الخاتمة شغل عن الفرح .
(4) خطر له شك في المعاني التي تدل عليها كلمة الشهادة .
(5) اذا اتفق زهوق روحه في هذه الخطرة ... فقد ختم له بالسوء .

attention particulière, ce sont les *pensées passagères*; j'entends par *pensées passagères* ce qui se réalise (dans le cœur) comme pensées et souvenirs... soit par acquisition de connaissances nouvelles, soit par voie de ressouvenir. Elles sont appelées *pensées passagères* parce qu'elles surviennent à l'esprit alors que le cœur n'y pensait pas... Et ces suggestions mettent en mouvement les vouloirs... Les principes des actes sont les *suggestions*; puis la *suggestion* met en mouvement le désir... Les *suggestions* qui mettent en mouvement le désir se divisent en ce qui pousse au mal.. et en ce qui pousse au bien... La *suggestion* louable s'appelle inspiration et la *suggestion* blâmable... s'appelle tentation » (1) (*Iḥ.*, III, 23). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 38; *Iḥ.*, II, 266; *Iḥ.*, IV, 9 etc...

b) « Esprit », « cœur », « pensée » (par métonymie). « Il se livra par *l'esprit* à la considération et il se souvint » (2) (*Iḥ.*, I, 77). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 76; *Iḥ.*, III, 67, 103; *M.*, 39. « L'*esprit* se porte d'un sujet à un autre qui lui correspond, soit par la ressemblance, soit par l'opposition, soit par la concomittance » (3) (*Iḥ.*, IV, 154).

6. KHALQ: « le créé », « la création ».

a) *Les hommes* en particulier: « Tous les *hommes* n'ont pas connu la véracité de 'Isa » (4) (*M.*, 35).

b) *Le monde sensible* en tant qu'opposé au monde intelligible (*amr*). « A Dieu appartiennent tout ensemble le *khalq* et le *amr*; et le *amr* est plus élevé en dignité que le *khalq* » (5) (*Iḥ.*, I, 48). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 44; *Iḥ.*, IV, 23.

Les deux acceptions sont contenues dans le texte suivant: « Sache que tout ce qui a été dans la pensée de Dieu, depuis les premiers instants de la *création* du monde jusqu'à sa fin, est écrit et fixé dans une *Créature* que Dieu a créée. Elle est désignée tantôt par « La Table », tantôt par « Le Livre explicite (bien ouvert) », et tantôt par l'archétype explicite, comme il a été dit dans le Coran (*Cor.*, LXXXV, 22; XII, 1; XXVI, 2; XXVIII, 2; XLIII, 2; XXXVI, 2)... Il faut que tu saches péremptoirement que la Table de Dieu

(1) ... واعني بالخواطر ما يحصل في القلب من الافكار والاذكار ... اما على سبيل التجدد واما على سبيل التذكار . فانها تسمى خواطر من حيث انها تخطر بعد ان كان القلب غافلاً عنها ... والخواطر هي المحركات للارادات ... فبدأ الافعال الخواطر ثم الخواطر تحرك الرغبة . والخواطر المحركة للرغبة تنقسم الى ما يدعو الى الشر والى ما يدعو الى الخير . فالخاطر المحمود يسمى الهاماً والخاطر المذموم يسمى وسواساً .

(2) اجال خاطره فتذكر .

(3) ان الخاطر ينتقل من الشيء الى ما يناسبه اما بالمشابهة واما بالمضادة واما بالمقارنة .

(4) لم يعرف كافة الخلق صدق عيسى .

(5) لله الخلق والامر جميعاً والامر اعلى من الخلق .

ne ressemble pas à la table du *monde sensible*, que le Livre de Dieu ne ressemble pas au livre du *monde sensible*, comme son Essence et ses Attributs ne ressemblent pas à l'essence des hommes et à leurs attributs » (1) (*Iḥ.*, IV, 429).

7. TAKHMÎN: « conjecture », « soupçon ». Même sens que *ḥads*, qui garde cependant plus de valeur en matière de connaissance. « Le point de vue rationnel et le raisonnement par analogie ne sont qu'intuition divinatrice et *conjecture* » (2) (*Q.*, 45). Cf. sont *Iḥ.*, IV, 221.

8. KHÂṢṢA (pl. KHAWÂṢṢ), le plus employé; et aussi KHUṢÛṢ.

a) Les « intimes », les « familiers » (d'un personnage): « Ainsi agissait (Muḥammad) avec ses *intimes* » (3) (*Iḥ.*, IV, 218).

b) Les « élites », les « privilégiés », ceux qui sont favorisés de connaissances spéciales. « Les Soufis... les *privilégiés* de la Présence, les hommes de la perception immédiate et de la connaissance par dévoilement » (4) (*M.*, 16).

Ce par quoi ils se distinguent des autres, surtout du commun des fidèles:

1° « Ils sont des hommes d'intelligence et de clairvoyance... » Ils sont dotés de trois qualités: une aptitude pénétrante à comprendre et une sagacité forte; c'est là un don naturel. En second lieu, ils sont dépourvus de la soumission aveugle à un enseignement donné, et du fanatisme pour un système doctrinal hérité par ouï-dire. En troisième lieu, ils admettent que Ghazali est « du nombre de ceux qui sont claivoyants pour juger le vrai » (*Q.*, 85).

2° « Ils ont le cœur complètement préoccupé de Dieu » (*Iḥ.*, I, 32), ce qui leur permet de comprendre les « interprétations des formules apparentes » du donné révélé (*Iḥ.*, I, 51; *Iḥ.*, III, 96).

3° « Ils saisissent la différence qui se trouve entre le savoir et le pouvoir », dans le *kalām* (*Iḥ.*, I, 70).

4° Le savant qui s'occupe d'eux « est un savant versé dans le *tawḥîd* (cf. ce terme) et les actions des cœurs », et fait partie des « hommes des coins » (*ahl az-zawāya*) (*Iḥ.*, I, 62).

(1) ان كل ما قدره الله من ابتداء خلق العالم الى آخره مسطور ومثبت في خلق خلقه الله يعبر عنه تارة باللوح وتارة بالكتاب المبين وتارة بامام مبين كما ورد في القرآن .... بل ينبغي ان تفهم قطعاً ان لوح الله لا يشبة لوح الخلق وكتاب الله لا يشبه كتاب الخلق كما ان ذاته وصفاته لا تشبه ذات الخلق وصفاتهم .

(2) الرأي والقياس حدس وتخمين .

(3) كذلك فعل (محمد) بخواص اصحابه .

(4) ... خواص الحضرة واهل المشاهدة والمكاشفة .

5° Ils saisissent les choses « subtiles » (*daqīq*) comme la nature du *rūḥ*, comme aussi le secret de la prédestination et de la fatalité (*Iḥ.*, I, 89; *Iḥ.*, IV, 147, 220); choses dont ils doivent garder le secret.

6° Ils jouissent de la foi par « dévoilement » (*īmān kashfī*), et de la communication de choses secrètes durant le sommeil (*Iḥ.*, I, 211-212 et *Iḥ.*, I, 107).

7° Ils sont complètement détachés du monde et savent en jouir sans s'y attacher (*Iḥ.*, III, 279); d'où le caractère de leur jeûne; il se rattache plus aux privations du cœur qu'à celles du corps.

8° Ils savent tirer profit des bienfaits de la solitude (*Iḥ.*, II, 203).

9° Ils ont « des craintes spéciales dans la station religieuse de l'amour »... Une simple prétention, un simple sentiment de satisfaction d'eux-même les prive d'un surcroît de jouissance dans la vision de Dieu (*Iḥ.*, IV, 287).

10° Enfin, pour le grand nombre d'entre eux du moins, ils connaissent par *taqlīd*, la supérorité de l'Au-delà sur l'ici-bas, tout comme le commun des fidèles (*Iḥ.*, III, 326).

9. KHĀṢṢĪYA (pl. KHAWĀṢṢ): « particularité », « propriété ». La raison « est une des *propriétés* de l'homme par lesquelles il se distingue du reste des animaux » (1) (*Iḥ.*, I, 76). Cf. sutout *M.*, 76, 82, 92, 94 (dans les actes imposés par la Loi révélée, il y a des *propriétés*...), 96, 97, 99.

10. KHAYYALA: « faire croire ». « Son incapacité lui *fit croire* qu'il y avait des contradictions dans le donné religieux » (2) (*Iḥ.*, III, 15).

11. KHUYYILA: « il semble », « il apparaît ». Au sujet de la sentence: « Il (Dieu) est avec vous partout où vous vous trouverez » (*Cor.*, LVII, 4): « Pour l'ignorant, cela *semble* indiquer une présence de société qui serait en contradiction avec la présence de Dieu sur le Trône » (3) (*Iq.*, 52).

12. TAKHAYYALA: « se représenter », « s'imaginer ». « Il y a des choses que nous connaissons, mais que nous ne pouvons pas nous *imaginer*; ce sont l'essence de Dieu..., ses attributs, et tout ce qui n'a pas d'image, c'est-à-dire qui est sans couleur ni dimension » (4) (*Iq.*, 68). Dans l'état de *wajd*

(1) ... خاصية من خواص الانسان التي بها يتميز عن البهائم .
(2) عجزه في نفسه خيل اليه نقضاً في الدين .
(3) فانه يخيل عند الجاهل اجتماعاً مناقضاً لكونه على العرش .
(4) من الاشياء ما نعلمه ولا نتخيله وهو ذات الله وصفاته وكل ما لا حوزة له ، اي لا لون له ولا قدر .

(cf. ce terme), « on en arrive à une Proximité (cf. *Qurb*) que certains *s'imaginent* presque être l'inhérence » (1) (*M.*, 69).

13. TAKHAYYUL, TAKHYĪL: le fait « de s'imaginer », de « se représenter »; et aussi « imagination », « représentation ».

a) Dans l'ordre positif de la connaissance pure: « La forme sensible devient présente dans notre cerveau par voie *d'imagination* » (2) (*Iq.*, 67; *Iḥ.*, III, 5); laquelle voie ne permet pas de saisir les donnés intelligibles abstraites (*Ms.*, 22). « Il est impossible que le vouloir s'élance, sinon au signal de la la sensibilité et de *l'imagination* » (3) (*Iḥ.*, IV, 219).

b) Dans un sens métaphorique: « les représentations », « les imaginations illusoires ». (Le terme est alors souvent employé au pluriel: *takhayyulāt, takhyīlāt.*) Le *kalām* a été créé pour « protéger les cœurs du commun des fidèles des *représentations illusoires* des novateurs » (4) (*Iḥ.*, I, 20). Se dit même de la raison: celui qui perd son temps dans la purification extérieure, le fait « parce qu'il croit, par le fait du scrupule et de la *représentation illusoire* de la raison, que c'est là la seule purification demandée » (5) (*Iḥ.*, I, 112). Le terme est parfois employé sans cette nuance péjorative. Cf. *Iq.*, 227: « Les vérifications obtenues par savoir » et « les *représentations* ayant valeur de preuve de convenance » (6). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 107; *Iḥ.*, III, 281.

14. KHAYĀL: « imagination ».

a) *La faculté de l'imagination :* « Dieu n'est pas connu par les sens et ne prend pas forme dans *l'imagination* » (7) (*Iḥ.*, IV, 255). Cf. *Iq.*, 67-69; *Iḥ.*, IV, 155: la différence entre la vision par l'œil et « l'impression de l'image dans l'imagination ». Pour le lieu de la faculté, cf. *khayālī.*

b) *Imagination, donnée de l'imagination,* et surtout, dans un sens péroratif: *donnée illusoire, illusion.* Dans ce cas, on trouve souvent *khayālāt* (pl. étymologiquement de *khayāla*). « Celui qui est prisonnier des *données de l'imagination* et des sens, pourrait croire qu'il n'y de réalité pour la bonté et la beauté que

(1) ينتهي الامر الى قرب ، يكاد يتخيل منه طائفة الحلول .
(2) الصورة حاضرة في دماغنا على سبيل التخيل .
(3) ولا يتصور ان تنبعث الارادة الا بحكم الحس والتخيل .
(4) ... حراسة لقلوب العوام عن تخيلات المبتدعة .
(5) ... ظناً منه بحكم الوسوسة وتخيل العقل ان الطهارة المطلوبة هي هذه فقط .
(6) ... التحقيقات العلمية ... التخيلات الاقناعية .
(7) ان الله لا يدرك بالحواس ولا يتمثل في الخيال .

dans l'harmonie du visage et de la forme » (1) (*Iḥ.*, IV, 256). « Le *taqlīd*... est susceptible de se relâcher au moindre doute et à la moindre *imagination* » (*Iḥ.*, IV, 25). « C'est la preuve qu'il faut suivre, et non les données illusoires et les *imaginations* » (2) (*Iḥ.*, II, 275).

15. KHAYĀLĪ: « imaginatif », « qui se rapporte à l'imagination ». « Le principe connaissant de l'homme demeure dans le cœur qui est le centre de son royaume; il y est comme le roi. Il se sert de la *faculté imaginative* (l'imagination) — qui se trouve à l'avant du cerveau — comme d'un préposé à son courrier; c'est là en effet que se groupent les faits rapportés par les sens » (3) (*Iḥ.*, III, 8). Cf. « l'existence imaginative du monde » (*Iḥ.*, III, 18) et celle des choses (*F.*, 177), qui est leur reproduction dans l'imaginarion.

N.B. Reste *takhāyala*, et *mutakhayyalāt :* même sens que *takhayyala* et *takhayyulāt*.

(1) ان المحسوس في مضيق الخيالات والمحسوسات ربما يظن انه لا معنى للحسن والجمال الا تناسب الخلقة .
(2) التقليد قابل للانحلال بادنى شك وخيال ... والمتبع الدليل دون الاوهام والخيالات.
(3) يستقر ... المدرك من الانسان في القلب الذي هو وسط مملكته كالملك ويجري القوة الخيالية المودعة في مقدمة الدماغ مجرى صاحب بريده اذ تجتمع اخبار المحسوسات عنده .

D = د

1. TADABBUR: le fait de « réfléchir », « méditer », « penser », « considérer ». Au sujet de l'opération qui consiste à se rendre présent deux connaissances pour en tirer une troisième: « Se rendre présentes dans le cœur deux connaissances préalables pour en tirer une troisième s'appelle penser, considérer, examiner, se rappeler, méditer, *réfléchir* » (1) (*Iḥ.*, IV, 362). *Tadabbur* cependant désigne surtout le fait de saisir, pour s'en pénétrer, le « sens caché » d'un texte, d'une formule, celui qui se trouve au-delà du sens littéral « apparent »: « L'envoyé de Dieu répétait vingt fois: "Au nom de Dieu le Bienfaiteur Miséricordieux." Ce fait n'a de raison d'être que parce que (Muḥammed) *réfléchissait* à l'aspect caché du sens de ces paroles; l'expression, en effet, et le commentaire littéral sont apparents et clairs, et rien d'analogue ne mérite répétition » (2) (*Iḥ.*, I, 260). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 70; *Iḥ.*, I, 253, 263, etc...

2. TADĀKHUL: « Inclusion » (d'un concept, ou du sens d'un terme, dans un autre). S'oppose à synonymie et antonymie. Au sujet de « *Islām* » et « *īmān* »: « La Loi révélée s'en est servi par voie de synonymie, par voie d'antonymie, et par voie *d'inclusion* » (3) (*Iḥ.*, I, 103).

3. ADRAKA.

a) « Atteindre », « rattraper », « obtenir ». « Il est la mer dont le fond ne peut être *atteint* » (*Iḥ.*, I, 35). « Pour qu'il *obtienne* la satisfaction de Dieu » (4) (*Iḥ.*, I, 156). Cf. aussi: *Iḥ.*, I, 21, 156; *Iḥ.*, IV, 170; *F.*, 130, 208.

b) « Atteindre », « saisir », « connaître » d'une connaissance immédiate soit sensible, soit intellectuelle; *avoir conscience*, lorsqu'il s'agit d'un état psychologique: « Ce sont des corps qui existent en eux-mêmes, qu'ils soient *connus*

(1) احضار المعرفتين السابقتين في القلب للتوصل الى المعرفة الثالثة يسمى تذكراً واعتباراً وتفكراً ونظراً وتأملاً وتدبراً.
(2) وترديد رسول الله بسم الله الرحمن الرحيم عشرين مرة لا يكون الا لتدبره باطن معانيها . والا فترجمتها وتفسيرها ظاهر لا يحتاج مثله الى تكرير .
(3) ان الشرع ورد باستعمالها على سبيل الترادف والتوارد، وورد على سبيل الاختلاف وورد على سبيل التداخل.
(4) انه البحر الذي لا يدرك غوره . ليدرك رضوان الله .

par les sens et l'magination, ou non » (1) (*F.*, 179). Le monde inanimé témoigne de Dieu, mais « *saisissent* son témoignage les hommes de clairvoyance à l'exclusion de ceux qui se figent sur les apparences » (2) (*Iḥ.*, I, 92). « Les Compagnons... ont été les témoins de la Révélation et de la descente du texte inspiré; ils ont *saisi* par les circonstances concomitantes ce qu'il a manqué aux autres de voir de leurs yeux » (3) (*Iḥ.*, I, 15). Les souffrances de l'agonie, on « les *connaît*... par référence aux douleurs qu'on a ressenties » (4) (*Iḥ.*, IV, 392).

4. IDRĀK.

a) « Maturité » (des fruits, etc...). Pour l'objet vendu, il faut en fixer la date de livraison, et le terme « ne sera pas retardé jusqu'à la moisson ou la *maturité* des fruits » (5) (*Iḥ.*, II, 64). Cf. d'autres exemples dans les livres III et IV du deuxième quart.

b) « L'acte de connaissance », « la connaissance », avec les mêmes nuances que pour *adraka* (pl. *idrākāt*). « Ainsi les *actes de connaissance* se ramènent en dernière analyse au concept et au savoir, ou encore à l'élaboration du concept et au jugement de véridicité » (6) (*Ms.*, 8). Dans le *Munqidh :* « L'homme n'a comme expérience du monde que ce qu'il en *atteint* par la connaissance; et chacun des actes de connaissance a été créé pour que, par son intermédiaire, l'homme se mette au courant du monde des êtres existants » (7); puis vient l'énumération des facultés sensibles, de la raison etc... (*Ms.*, 73-74).

5. DARK: « le fait d'atteindre », « d'obtenir », « de saisir », « d'acquérir », « de connaître ». Même sens que (4, b): « la recherche du savoir pour *acquérir* la puissance et *obtenir* la gloire » (8) (*Iḥ.*, I, 37). Surtout employé pour la connaissance d'ordre intellectuel: Les Batinites « impuissants à *saisir* le vrai par la soumission aveugle à l'enseignement de l'*Imām* (9) (*M.*, 3). Cf. aussi *M.*, 7, 16; *Iq.*, 177; *Ms.*, II; *Iḥ.*, I, 31, 44 etc...

(1) هذه اجسام موجودة في انفسها ، ادركت بالحس والخيال او لم تدرك.
(2) يدرك شهادته ذوو البصائر دون الجامدين على الظواهر .
(3) الصحابة ... شاهدوا الوحي والتنزيل وأدركوا بقرائن الاحوال ما غاب عن غيرهم تبيانه .
(4) يعرفها ... بالقياس الى الآلام التي ادركها .
(5) ... لا يؤجل الى الحصاد او الى ادراك الثمار .
(6) الادراكات صارت محصورة بالمعرفة والعلم او في التصور والتصديق .
(7) انما خبره من العالم بواسطة الادراك ، وكل ادراك من الادراكات خلق ليطلع الانسان به على عالم من الموجودات .
(8) طلب العلم توصلاً الى نيل العز ودرك الجاه .
(9) ... القاصرين لدرك الحق على تقليد الامام .

6. TADĀRAKA, et son infinitif *tadāruk :* « réparer » une faute, une négligence: « Il a *réparé* ses négligences passées » (1) (*Iḥ.*, IV, 5), etc.

7. MUDRAK.

a) Adjectif: « connu », « saisi », « clair ». Avec les mêmes nuances que le verbe *adraka :* « Le corps et l'accident sont *connus* par les sens » (2) (*Iq.*, 25). « Cci est *connu* par l'acte spontané de la raison » (3) (*Iq.*, 111). « La différence est *claire* entre l'homme qui voit et l'aveugle » (4) (*Iḥ.*, I, 78).

b) Substantif (pl. MUDRAKĀT): « l'objet », « les connaissances », « l'objet connu »; au pl., les « connaissances »: « Les *connaissances* sensibles sont difficiles à définir » (5) (*Ms.*, 17).

8. MADRAK (pl. MADĀRIK): « Critère », moyen, instrument qui permet de saisir une chose, en tant qu'objet de connaissance; « lieu » (Τοπος). Au sujet de l'obligation du *nazar* (cf. ce terme) pour examiner l'enseignement prophétique: « Il est impossible que le *moyen* (ou le lieu) en soit la raison, alors qu'elle n'oblige pas; il est impossible aussi que ce *moyen* (ou le lieu) soit la Loi révélée, alors qu'elle ne devient valable que par l'application de l'esprit à l'examen du miracle » (6) (*Iq.*, 192). Cf. Les « lieux » du *takfīr* (*Iq.*, 256), de la certitude (*Ms.*, 29), du vrai (*Iḥ.*, I, 39), du mal (*Iḥ.*, II, 282) etc...

9. DAQQA: « être fin », « subtil », « difficile à comprendre »: « Ceci devient pour moi presque *difficile à comprendre* » (7) (*Q.*, 51). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 103.

10. DAQQAQA (employé au transitif avec *nazar*): « examiner minitieusement, avec soin ». Au sujet de la consultation du cœur en matière d'acquisition des biens: « On doit *examiner* ces choses avec soin » (8) (*Iḥ.*, II, 59).

(1) تدارك ما سبق من التقصير .
(2) الجسم والعرض مدركان بالحس .
(3) هذا مدرك ببديهة العقل .
(4) والفرق مدرك بين الحاد البصر والاعمش .
(5) المدركات الحسية يعسر تحديدها .
(6) واجب النظر ... يستحيل ان يكون مدركه العقل والعقل لا يوجب ، ويستحيل ان يكون مدركه الشرع والشرع لا يثبت الا بالنظر في المعجزة .
(7) هذا يكاد يدق على فهمي .
(8) يجب ان يدقق النظر في هذه الامور .

11. DIQQA: « ténuité », « finesse », « subtilité »: C'est une chose « qu'il ne peut expliquer, non en raison d'une incapacité dans sa langue, mais parce que l'idée est trop *subtile* en elle-même pour que l'expression puisse y être appliquée » (1) (*Iḥ.*, II, 259).

12. DAQĪQ (fém. DAQĪQA): « ténu », « fin », « subtil », « difficile à saisir »: « Les veines *ténues*... invisibles aux yeux » (2) (*Iḥ.*, IV, 98). Le juste milieu « plus *fin* que le cheveu, plus mince que le tranchant de l'épée » (3) (*Iḥ.*, III, 55). « Du moment que la parole intérieure est *chose difficile à comprendre*... » (4) (*Iq.*, 121).

13. DAQĪQA (pl. DAQĀ'IQ): « finesse », « subtilité », « chose difficile à saisir », parce que caché, intérieure, « nuance »: « Ce sont là *les nuances fines* (ou les finesses) du tutiorisme aux yeux de ceux qui pratiquent la voix de l'Au-delà » (5) (*Iḥ.*, II, 88). « Les obscurités du droit et ses *nuances* » (6) (*Iḥ.*, II, 116). « Exposé des *finesses* des aspects cachés des bons usages dans l'aumône légale » (7) (*Iḥ.*, I, 192). Cf. souvent: « Les *subtilités*, les nuances subtiles du bien » (*Ih.*, III, 40); « Les *finesses* de l'amabilité divine » (8) (*Iḥ.*, IV, 222) etc...

14. DALLA.

a) « Indiquer », « désigner », « montrer ». « Les idées *indiquées* par les deux membres de phrase de la *shahāda* » (9) (*Iḥ.*, I, 14). « En principe c'est son bien, à moins qu'un signe précis *n'indique* le contraire » (10) (*Iḥ.*, II, 98). « Le terme *ṣārim désigne* l'épée en tant qu'instrument tranchant, et celui de *muhannad désigne* l'épée en relation avec son lieu de fabrication » (11) (*Iḥ.*, IV, 363). « Si le cœur le *montre*, il se sent incliné vers lui et l'aime » (12) (*Iḥ.*, IV, 260).

(1) لا يمكنه الاخبار عنه لا لقصور في لسانه بل لدقة المعنى في نفسه عن ان تناله العبارة .
(2) العروق الدقيقة ... لا تدرك بالابصار .
(3) ... ادق من الشعر واحد من السيف .
(4) ولما كان كلام النفس دقيقاً .
(5) هذه دقائق الورع عند سالكي طريق الآخرة .
(6) غوامض الفقه ودقائقه .
(7) بيان دقائق الآداب الباطنة في الزكاة .
(8) دقائق الخير ... دقائق اللطف الالهي .
(9) المعاني التي تدل عليها كلمتا الشهادة .
(10) فالاصل انه ملكه ما لم يدل على خلافه علامة معينة .
(11) الصارم يدل على السيف من حيث هو قاطع والمهند يدل عليه من حيث هو نسبته الى موضعه .
(12) اذا دل القلب عليه مال القلب اليه فاحبه .

b) D'où: « prouver », « démontrer ».

— Se dit de la personne qui parle, mais rarement. On trouve alors l'expression « *aqāma 'd-dalīl* » et ses dérivés (*Iq.*, 85). « Si l'adversaire prétend que l'existence de cela est impossible, nous *l'avons démontré* » (1) (*Iq.*, 49).

— Se dit surtout d'un fait, ou d'une vérité admise à laquelle on se réfère: « La loi révélée et la raison le *montrent*, le *prouvent* » (2) (tr. fréquent) (*Iq.*, 109); *Iḥ.*, I, 108; *Iḥ.*, II, 93; *Iḥ.*, IV, 19.

15. ISTADALLA: « chercher à connaître », « se faire indiquer quelque chose », « considérer comme indication », « inférer »: « *Nous cherchons à connaître* les attributs de Dieu » (3) (*Iq.*, 40). Il ne faut pas que « le serviteur *considère* le fait que son maître le néglige et le laisse jouir de ses faveurs *comme un signe* de son amour pour lui » (4) (*Iḥ.*, III, 72). Certains enseignements relatifs à l'Au-delà sont donnés sous forme d'exemple; le négateur n'admet pas ce fait, et « *en infère* que les prophètes sont des imposteurs » (5) (*Iḥ.*, IV, 21).

16. DALĀLA: « le fait de montrer », « de prouver », « indication », « signe », « argument ». « Savoir la façon dont la connaissance postulée découle de la combinaison des deux prémisses, c'est savoir la façon dont l'argument *prouve* » (6) (*Iq.*, 17-18). « Ces traces indiquent... l'amour de la *même façon* que la fumée *indique* le feu, et les fruits les arbres » (7) (*Iḥ.*, IV, 273). Celui qui donne un objet, « il n'est pas invraisemblable qu'il fasse de son geste comme un *signe* de son acceptation » (8) (*Iḥ.*, II, 62). « Ce sont là des *arguments* basés sur la conjecture, et non des preuves authentiques » (9) (*F.*, 90).

17. DALĪL (pl. ADILLA).

a) Le « guide »: « La pratique de la voie de l'Au-delà... sans *guide*, ni compagnon est chose fatigante » (10) (*Iḥ.*, I, 3). Et aussi *Iḥ.*, II, 217; *Iḥ.*, III, 65; *Iḥ.*, IV, 8.

(1) ان زعم الخصم ان ذلك محال وجوده فقد دللنا عليه .
(2) يدل عليه الشرع والعقل .
(3) انا نستدل على صفات الله .
(4) لا يجوز للعبد ... ان يستدل باهمال السيد اياه وتمكينه من النعم على حب سيده .
(5) ... يستدل به على كذب الانبياء .
(6) العلم بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج الاصلين علم بوجه دلالة الدليل .
(7) وتدل تلك الآثار ... على المحبة دلالة الدخان على النار ودلالة الثمار على الاشجار .
(8) ... لا يبعد ان يجعل الفعل دلالة على الرضا .
(9) هذه دلالات ظنية وليست براهين .
(10) سلوك طريق الآخرة ... من غير دليل ولا رفيق متعب .

b) « Signe », « indication ». Au sujet de la parole: « Dieu éprouve plus de joie à la pénitence de l'un d'entre vous »: « la joie est au-delà de l'acceptation, elle est *signe* de l'acceptation » (1) (*Iḥ.* IV, 12). Cf. « Les *signes* de la *qibla* » (2) (*Iḥ.*, II, 235 etc...). « Les lettres sont des *signes*... et aux *signes* est dû un certain respect » (3) (*Iq.*, 125).

c) « Preuve », argument », en général: « Le miracle du Prophète est une *preuve* de sa véracité » (4) (*Iq.*, 194). « La *preuve* de ma véracité est que je fais vivre ton père » (5) (*M.*, 53). « Le jugement de véridicité se fait par la langue et dans le cœur; il est un acte qui, comme tous les autres actes, se base sur des *arguments* de vraisemblance » (6) (*Iq.*, 211). L'enfant, à l'éveil de sa conscience, doit apprendre les deux membres de phrase de la *shahāda*; « et à ce moment-là, il n'est lié par rien d'autre; la *preuve* en est que s'il mourait après cela, il mourrait en état d'obéissance à Dieu » (7) (*Iḥ.*, I, 13).

d) « La preuve », « l'argumentation syllogistique ». Même sens que *Burhān.*

« Il doit concéder... soit spontanément, soit par le *raisonnement* » (*Iq.*, 21). « Cela est connu par le *raisonnement* et non par les sens » (*Iq.*, 25). « Ce qu'il faut suivre, c'est *l'argument*, à l'exclusion des représentations illusoires et des imaginations » (*Iḥ.*, II, 275). A la fin de l'exposé sur la Logique dans le *Mustaṣfa.* « Tout ce qui a été dit sur le *raisonnement*... se ramène aux sortes (de syllogisme) que nous avons mentionnées; s'il ne s'y ramène pas il ne peut être compté comme *raisonnement* » (8) (ou comme *argument*) (*Ms.*, 32). Suivent des exemples d'arguments et de raisonnements tirés du Coran et mis sous forme de syllogismes. Mais c'est toujours le point de vue formel qui est envisagé. Le syllogisme aristotélicien est adopté pour la clarté dans l'exposé. Du point de vue matériel, on reste toujours dans le domaine du syllogisme dialectique. En ce qui concerne le pur apport de la raison et même l'utilisation du donné révélé: « L'homme ne connaîtra jamais les *arguments* de la Loi révélée, de la

(1) الفرح وراء القبول فهو دليل على القبول .
(2) ادلة القبلة .
(3) الحروف ادلة ... وللادلة حرمة .
(4) المعجزة دليل على صدق النبي .
(5) الدليل على صدقي اني احبيي اباك .
(6) التصديق باللسان والقلب ، وهو عمل ينبني على الأدلة الظنية كسائر الاعمال .
(7) وليس يلزمه امر وراء هذا في الوقت بدليل انه لو مات عقيب ذلك مات مطيعاً لله .
(8) ما تنطق به الالسنة في معرض الدليل ... يرجع الى الضروب التي ذكرناها . فان لم يرجع اليها لم يكن دليلاً .

raison, et leurs conditions. Il ne soupçonnera jamais les sources d'erreur qui peuvent s'y cacher. Il faudrait pour cela une aptitude parfaite à comprendre, une intelligence perçante, une application assidue à l'étude, à la pratique du Livre et de la *Sunna*, la fréquentation toute sa vie des hommes du savoir... Et même avec cela, il ne peut échapper à l'erreur dans certains cas » (1) (*Iḥ.*, III, 322). Pratiquement, l'usage « de la lumière de la raison » n'est le fait que de quelques rares privilégiés (*Iq.*, 10). Voilà pourquoi, les argumentations de *l'Iqtiṣād*, qui toutes sont syllogistiques, « tiennent lieu de remèdes, au moyen desquels sont traités les maladies du cœur » (*Iq.*, 9).

18. DĀLL: « qui indique », « qui désigne », « qui signifie ». Au sujet de Dieu: « Les mots qui le *désignent* ont un commencement dans l'existence; tandis que l'objet désigné est Ancien (éternel) » (2) (*Iq.*, 155). Pour l'expression arabe « Inschalla » (s'il plaît à Dieu): « Il est de bon ton de se souvenir de Dieu et de rattacher à Lui toute chose; cette formule *signifie* cela » (3) (*Iḥ.*, I, 102).

19. MADLŪL: « indiqué », « signifié », « ce qui est signifié » (substantif). Au sujet du feu décrit dans le Coran: « Le feu est un corps chaud; des signes l'indiquent, ce sont les voix... Or le chaud brûlant est l'essence même de *ce qui est indiqué* et non le signe même qui indique » (4) (*Iq.*, 124-125). Dans un syllogisme, « le savoir produit est la connaisance postulée et *indiquée*; la combinaison des deux prémisses qui donnent réalité à ce savoir, c'est l'argument » (5) (*Iq.*, 17).

20. ISTIDLĀL: « action de chercher le signe », « inférence » (et non induction; cf. Littré). « Il n'est pas obligé de prier en se dirigeant vers la *qibla*, mais vers ce qu'il croit être la *qibla*, en *prenant* (*cherchant*) *comme signes* les montagnes, les étoiles et le soleil » (6) (*Q.*, 88). Cf. le savoir obtenu par inspiration, et celui « acquis par l'étude et l'*inférence* » (7) (*Iḥ.*, III, 14, 16).

(1) لن يعرف الانسان ادلة الشرع والعقل وشروطها ومكامن الغلط فيهـا الا بقريحة تامة وعقل ثاقب وجد وتشمر في الطلب وممارسة للكتاب والسنة ومجالسة لاهل العلم طول العمر ومدارسة للعلوم . ومع ذلك فلا يؤمن عليه الغلط في بعض الامور .
(2) الالفاظ الدالة حادثة والمدلول قديم .
(3) مقتضى الادب ذكر الله وربط الامور به . وهذه الصيغة دالة عليه .
(4) النار جسم حار وعليه دلالة هي الاصوات ... فالحار المحرق ذات المدلول عليه لا نفس الدلالة .
(5) العلم الحاصل هو المطلوب والمدلول وازدواج الاصلين الملزمين لهذا العلم هو الدليل .
(6) لم يكلف ان يصلي الى القبلة بل الى جهة يظن انها القبلة بالاستدلال بالجبال والكواكب والشمس .
(7) العلم الالهامي ... والعلم المكتسب بالتعلم والاستدلال .

Dh = ذ

1. DHAKARA.

a) « Mentionner une chose », « raconter un fait », « le dire expressément ». Au sujet de connaissances réservées au Prophète: « Si cela n'était pas secret..., pourquoi ne l'aurait-il pas *mentionné* devant eux; ils l'auraient certes cru s'il leur en avait parlé » (1) (*Ih.*, I, 88). Cf. aussi l'expression: « ce qui a été *mentionné* » (2) (*Ih.*, II, 237) etc...

b) « Se souvenir de », « se rappeler qqc ». Au sujet de la théorie du ressouvenir (cf. *tadhakkur*): « Comme si le ressouvenir était de deux sortes: 1° On se *rappelle* une forme qui était réellement présente dans le cœur, mais qui avait disparu après avoir existé réellement; 2° On se *rappelle* une forme qui était incluse en soi-même de par la nature première » (3) (*Ih.*, I, 77). Cf. aussi « se souvenir de Dieu » (*Ih.*, IV, 313) etc...

2. DHAKKARA: « rappeler qqc à qqn », « faire ressouvenir »: « Ce chant *rappelle* la boisson en ce sens qu'il fait désirer le vin à celui qui est habitué au chant au moment de la boisson » (4) (*Ih.*, II, 240).

3. TADHKĪR: le fait pour qqn de « rappeler qqc » à un autre. D'où le diptyque « *al-dhikr wat-tadhkīr* » mentionné au sujet des séances du *dhikr* du premier siècle. Cf. *Ih.*, I, 30: seul passage où le terme se trouve.

4. TADHAKKARA: « se rappeler quelque chose », « se souvenir de », « le ressouvenir ». En cas de doute dans les comptes, « tu te rends maître de la science du calcul; tu te *la rappelles*, et tu ne cesses de la répéter une fois après l'autre jusqu'à ce que tu aies la certitude ferme que tu ne t'es pas trompé » (5)

(1) ان لم يكن ذلك سراً ... فلم لم يذكره لهم . ولا شك انهم كانوا يصدقون لو ذكره لهم .
(2) كل ما ذكرناه ...
(3) فكان التذكر ضربان احدهما ان يذكر صورة كانت حاضرة الوجود في قلبه لكن غابت بعد الوجود والآخر ان يذكر صورة كانت مضمنة فيه بالفطرة .
(4) السماع يذكر بالشرب تذكيراً بشوق الى الخمر عند من الف السماع مع الشرب .
(5) تحكم علم الحساب وتتذكره ولا تزال تعاوده مرة بعد اخرى حتى تستيقن قطعاً انك ما غلطت .

(*Q.*, 79). D'où le sens religieux technique emprunté au Coran: « Le Coran t'a appris le chemin. Dieu dit en effet: « Quand ceux qui sont pieux sont touchés par une légion du Démon, ils se *souviennent*, et voici qu'ils sont clairvoyants » (1) (*Q.*, 79) in *Cor.*, VII, 200. Blachère traduit: « Ils réfléchissent » (Bl., III, 655).

5. TADHAKKUR: « le fait de se rappeler », « le ressouvenir » (cf. Littré); et aussi: « méditation », « réflexion », « considération »: « Tout ce qui vient à toi de désagréable ou d'agréable se divise en chose qui existe au moment présent, en chose qui a existé dans le passé, et en chose qui est attendu dans l'avenir. S'il te vient à l'esprit quelque chose qui a existé dans le passé, cela s'appelle *souvenir* et *ressouvenir*; si ce qui t'arrive dans le cœur existe dans le moment présent, cela s'appelle prise de conscience (cf. *wajd*), goût et connaissance » (2) (*Ih.*, IV, 123). Pour la relation avec « considération », « méditation », et « réflexion »: « le fait de se rendre présentes dans le cœur deux connaissances préalables pour en tirer une troisième s'appelle exercer sa pensée, considérer, examiner (ou appliquer son esprit; cf. *nazar*), se *rappeler*, méditer, réfléchir. Quant au fait de réfléchir, de méditer et d'exercer sa pensée, ce sont là des termes synonymes... Quant aux termes de *ressouvenir*, considération, application de l'esprit, ils ont des sens différents, bien que l'objet signifié soit le même... La considération s'applique au fait de se rendre présentes les deux connaissances en tant que points de départ pour aboutir à une troisième connaissance; si le passage n'a pas lieu, et que seule fût possible la fixation sur les deux connaissances, c'est le terme de *ressouvenir* qui s'applique et non celui de considération. Quant aux faits d'examiner attentivement et d'exercer sa pensée, ils conviennent même (au fait de se rendre présentes les deux connaissances) en tant que point de départ pour aller à la quête d'une troisième connaissance... Quiconque exerce sa pensée se ressouvient, mais le contraire n'est pas vrai. Et l'utilité du *ressouvenir* est de ramener fréquemment les connaissances dans le cœur pour qu'elles s'y fixent et ne s'en effacent plus. L'utilité d'exercer sa pensée (cf. Littré) est de multiplier le savoir et de se procurer une

(1) قد علمك القرآن الطريق اذ قال تعالى «ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون » .
(2) كل ما يلاقيك من مكروه ومحبوب فينقسم الى موجود في الحال والى موجود فيما مضى والى منتظر في الاستقبال . فاذا خطر ببالك موجود فيما مضى سمي ذكراً وتذكراً وان كان ما خطر في قلبك موجوداً في الحال سمي وجداً وذوقاً وادراكاً .

connaissance qui n'existait pas » (1) (*Iḥ.*, III, 363). Pour l'application de ces nuances, cf. *Iḥ.*, I, 70; *Iḥ.*, III, 23, 38; *Iḥ.*, IV, 38 etc...

Pour le sens technique religieux qui est à la base de la critériologie de Ghazali: « Étant donné que la foi se trouve fixée dans les hommes au plus intime d'eux-mêmes (cf. *nafs*), de par la nature première, les hommes se sont divisés en deux groupes; les uns se sont détournés et ont oublié, et ce sont les infidèles; les autres se sont livrés à la considération; ils se sont rappelés; ils sont alors dans le cas d'un homme qui a porté un témoignage, l'a oublié par mégarde, puis s'en est rappelé. Aussi Dieu a-t-il dit: « Peut-être se souviendront-ils » (*Cor.*, II, 221 etc...). Et: « Nous avons facilité la compréhension de la Prédication pour le souvenir (cf. Édification, in *Bl.*, II, 142). Est-il quelqu'un qui veuille se rappeler? (*Cor.*, LIV, 17)... Et le fait d'appeler cela *ressouvenir* n'est pas étrange, c'est comme si le *ressouvenir* était de deux sortes: 1° On se rappelle une forme qui était réellement présente dans le cœur, mais qui avait disparu après avoir existé réellement. 2° On se rappelle une forme qui était incluse en soi de par la nature première » (2) (*Iḥ.*, I, 77). Aussi *Iḥ.*, III, 12, 17; *Iḥ.*, IV, 67.

6. DHIKR.

a) « Mention »; le *sirr* (cf. ce terme) fait partie du savoir par dévoilement... « il n'est pas permis d'en *faire mention* » (3) (*Iḥ.*, I, 48).

b) « Le souvenir », en général. Certains instruments de musique rappellent les séances où l'on prend plaisir à boire; « ils sont la cause du *souvenir*, et celui-ci est cause de l'éveil du désir » (4) (*Iḥ.*, II, 240). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 145.

(1) احضار المعرفتين السابقتين في القلب للتوصل به الى المعرفة الثالثة يسمى تفكراً واعتباراً وتذكراً ونظراً وتأملاً وتدبراً . اما التدبر والتأمل والتفكر فعبارات مترادفة على معنى واحد . واما اسم التذكر والاعتبار والنظر فهي مختلفة المعاني وان كان اصل المسمى واحداً ... الاعتبار ينطلق على احضار المعرفتين من حيث انه يعبر منهما الى معرفة ثالثة ، وان لم يقع العبور ولم يمكن الا الوقوف على المعرفتين فينطلق عليه اسم التذكر لا اسم الاعتبار واما النظر والتفكر فيقع عليه من حيث ان فيه طلب معرفة ثالثة... فكل متفكر فهو متذكر ،وليس كل متذكر متفكراً . وفائدة التذكار تكرار المعارف على القلب لترسخ ولا تنمحي عن القلب . وفائدة التفكر تكثير العلم واستجلاب معرفة ليست حاصلة .

(2) لما كان الايمان مركوزاً في النفوس بالفطرة انقسم الناس الى قسمين الى من اعرض فنسي وهم الكفار والى من اجال خاطره فتذكر فكان كمن حمل شهادة فنسيها بغفلة ثم تذكرها . ولذلك قال عز وجل لعلهم يتذكرون ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من يذكر ... وتسميته هذا النمط تذكراً ليس ببعيد . فكان التذكر ضربان . (راجع ص ٩٤ رقم ٣) .

(3) ... لا رخصة في ذكره .

(4) فهي سبب الذكر والذكر سبب انبعاث الشوق .

c) Sens religieux technique.

— La formule jaculatoire (italien: giaculatoria): Dans le traité de la Discipline spirituelle, au novice qui se retire dans un coin isolé, le Sheikh « livrera une *formule jaculatoire* dont il occupera sa langue et son cœur. Le novice s'asseoira et dira par exemple: « Allah, Allah », ou bien « Louange à Dieu » (1) (*Iḥ.*, III, 66). Toutes ces formules ont Dieu pour objet. Pour celles qui sont le plus volontiers recommandées, cf. *Iḥ.*, IV, 71.

— *L'état d'union intentionnelle avec Dieu, le fait de vivre dans la pensée, le souvenir de Dieu.* D'où « les séances régulières de *récollection* ou de *souvenir* durant lesquelles on parlait de Dieu et des états du cœur » (2) (*Iḥ.*, I, 30). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 32 etc... Cette pratique du « souvenir » de Dieu, surtout si elle est constante, est conçue en fonction de la vie dans la tombe, après la mort, avant le jugement dernier. En pensant constamment à Dieu, en vivant dans son souvenir, le fidèle se détachera du monde et de ses attraits; ce qui le prépare déjà à les quitter sans regret. Ensuite, dans la tombe, il ne sera pas seul, ou plutôt il remédiera à la solitude par le souvenir de Dieu auquel il s'était habitué durant sa vie corporelle. Ce qui lui permet cela, c'est que « le lieu du souvenir, c'est-à-dire le cœur ou encore le principe de connaissance en lui, ne meurt pas » (*Iḥ.*, II, 216; *Iḥ.* III, 10; *Iḥ.*, IV, 21). « Le plaisir d'être en compagnie de Dieu (procuré par le souvenir) fera les délices du serviteur après sa mort, jusqu'au moment où il demeurera dans le voisinage de Dieu... Il s'élèvera alors du *Souvenir* à la Rencontre, et cela aura lieu quand sera bouleversé ce qui est dans les tombes, et mis au jour ce qui est dans les poitrines » (3) (*Iḥ.*, I, 272). Pour le verset coranique (*Cor.*, C, 9-10), cf. Bl., II, 28. Pour toutes ces idées cf. *Iḥ.*, I, 298; *Iḥ.* II, 216; *Iḥ.*, III, 10, 10, 11, 17, 18, 24, 32, 33, 38, 58, 66, 67, 190, 192, 272, 273; *Iḥ.*, IV, 72, 154, 156 344, 420, 421; *F.*, 129, 204, etc...

7. DHIKRA: « édification » (*Bl.*, II, 177) avec idée de *leçon morale à se rappeler*. Référence à *Cor.*, L, 37 qui est cité (*Iḥ.*, I, 45).

8. MUDHĀKARA: « entretien », « colloque », avec une nuance d'intimité. Au sujet du savoir par dévoilement: « On y participe par voie de *colloque* et de communication de secrets » (4) (*Iḥ.*, I, 19).

(1) يلقنه ذكراً من الاذكار . فيجلس ويقول مثلاً الله الله او سبحان الله او ما يراه الشيخ من الكلمات .

(2) مجالس الذكر .

(3) وهذا الانس يتلذذ به العبد بعد موته الى ان ينزل في جوار الله ... ويترقى من الذكر الى اللقاء وذلك بعد ان يبعثر ما في القبور ويحصل ما في الصدور .

(4) على سبيل المذاكرة وبطريق الاسرار .

9. DHAKĀ': « rapidité dans la compréhension », « vivacité d'esprit », « d'intelligence », « sagacité », « clairvoyance », « pénétration ». Les *khawāṣṣ* (*cf. baṣīra*) « sont des hommes doués de *vivacité d'esprit* et de clairvoyance » (1) (*Q.*, 85). Cf. aussi les expressions où les termes sont presque synonymes: « La perfection de la raison et la limpidité de l'intelligence » (*Iḥ.*, I, 12); « l'intelligence, le bon sens et l'éloquence » (*Iḥ*, I, 88); « l'intelligence pénétrante » (*Iḥ.*, II, 263); « vivacité d'intelligence et esprit de finesse » (*kyāsa :* nuance de finesse, de grâce, d'agilité, et, jusqu'à un certain point, d'enjouement et d'espièglerie). Le terme peut avoir aussi le sens de faculté de connaissance, avec les nuances signalées.

10. DHAHABA, avec la prép. *ila :* « penser », « croire » qqc, « opiner », « être l'auteur d'une opinion, d'une théorie explicative ». Au sujet de ceux qui cherchent à tromper par leur extérieur dévôt et qui croient bien faire: « Vanité, ce que vous *croyez* » (2) (*Iḥ.*, I, 154). Au sujet des théories de *Jahm :* « L'opinion de Jahm est que... » (*Iq.*, 148). « Aucun homme raisonnable *n'a soutenu* ce point de vue » (3) (*Iq.*, 142).

11. MADHHAB (pl. MADHĀHIB).

a) « Attitude », « situation », « façon de faire ou de voir », « façon de se présenter ». « J'ai bon espoir de pouvoir arriver à te redresser et à te faire comprendre la nature de *l'attitude* que tu dois prendre dans ta quête du savoir » (4) (*Q.*, 46). « Celui qui a été éprouvé par l'expérience et poli par les *situations* variées de la vie, celui-là est dit homme raisonnable » (5) (*Iḥ.*, I, 76). « Voilà ma *façon de faire* (ou de *voir*) en ce qui concerne l'appel des hommes au vrai » (6) (*Q.*, 91). Il y a des finesses (*daqā'iq*) qui ne peuvent être saisies qu'à la lumière de la Prophétie; ceux à qui cela à échappé « ont été privés du savoir relatif à l'aspect caché *sous lequel se présente vraiment* l'enseignement » (7) (*Q.*, 42). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 15 etc...

b) « Point de vue », « opinion », « idée », « théorie », « système doctrinal », « doctrine ». Au sujet de la relation entre les êtres créés et le vouloir de Dieu:

(1) وهم اهل الذكاء والبصيرة .
(2) باطل ما تذهبون اليه .
(3) ما ذهب اليه احد من العقلاء .
(4) قد صدق رجائي في تقويمك وتفهيمك حقيقة مذهبك في تعليمك .
(5) ان من حنكته التجارب وهذبته المذاهب يقال انه عاقل .
(6) هذا مذهبي في دعوة الناس الى الحق.
(7) حرموا التفطن له اذ حرموا من سر مذهب التعليم .

« C'est le *point de vue* (idée, opinion) des Anciens justes et la croyance des gens de la *Sunna* » (1) (*Iq.*, 108). « *La théorie* du point de vue rationnel amène à la miltiplicité, et celle de l'enseignement à l'unité » (2) (*Q.*, 74). « La doctrine du libertinage » (*Iḥ.*, II, 33); « la doctrine des sophistes » (*M.*, 13); « le système doctrinal des *milāmatiya* » (*Iḥ.*, III, 249)? D'où:

— *ensemble de points de vue, système, école juridique, rite (en fiqh)*. Au sujet des cinq juristes anciens (Sufiyān al-Thawrī, Abu Ḥanīfa, Mālik, Shāfi'ī, Ibn Ḥanbal): « Ceux qui ont adopté leurs *systèmes juridiques* leur ont fait tort » (3) (*Iḥ.*, I, 22; *Iḥ.*, II, 110; *Iḥ.*, IV, 31; *F.*, 203, etc...)

— *ensemble de points de vue doctrinaux, système explicatif doctrinal*, en vue d'un exposé clair et logique du donné révélé: « Le *système* d'al-Ash'arī » (*Iq.*, 169). « Il a lu le *système, l'ensemble doctrinal des falāsifa* » (4) (*M.*, 86). — Pour une étude du terme et de la réalité qu'il signifie, par Ghazali lui-même, cf. *Mīzān*, p. 161 sq.

12. DHIHN (pl. ADHHĀN): « intelligence », sans nuance spéciale, sinon pour indiquer la connaissance intuitive; « esprit », correspondant au terme latin *mens*. Au sujet des abstractions: Les logiciens les appellent les propositions universelles abstraites, et « prétendent qu'elles se trouvent dans *l'esprit* et non dans les choses » (5) (*Ms.*, 23): cf. la distinction scolastique: « *in mente... in re* ». Une fois peut-être: « l'acte de connaissance intuitive » même. « Tu as connu la valeur de la balance... par le fait que les deux prémisses se sont ordonnées dans ton *acte de connaissance* intuitive expérimentale et sensible » (6) (*Q.*, 79); cf. *tajriba* et *ḥiss*.

13. DHĀT (pl. DHAWĀT): « essence », ce qui « constitue la chose en elle-même » dans la réalité, ce qui lui donne concrètement son sens. « La connaissance des *essences* singulières (individuelles), comme ton savoir relatif au sens de corps et mouvement » (7) (*Ms.*, 7). D'où les expressions: « *fī dhātihi*, (en soi, en lui-même); « *min dhātihi* » (de lui-même) etc... Au sujet de Dieu, « Le fait qu'il soit Un revient à affirmer Son existence *à Lui* (son Existence

(1) هذا مذهب السلف الصالحين ومعتقد اهل السنة .
(2) مذهب الرأي يفضي الى الكثرة ومذهب التعليم يفضي الى الوحدة .
(3) ان الذين انتحلوا مذاهبهم ظلموهم .
(4) قرأ مذهب الفلاسفة .
(5) يزعمون انها موجودة في الاذهان لا في الاعيان .
(6) ... بانتظام الاصلين في ذهنك التجريبي والحسي.
(7) ادراك الذوات المفردة كعلمك بمعنى الجسم والحركة .

propre) et à nier tout autre que *Lui*. Cela n'a rien à voir avec le fait de considérer un attribut qui s'ajoute à *l'Essence*» (1) (*Iq.*, 73). Le terme n'a pas la nuance d'abstraction que supposent les termes *māhīya* (quiddité) et *ḥaqīqa* (nature). Cf. ces termes.

14. DHĀTĪ (adj.): «essentiel», ce qui constitue réellement la chose. S'oppose à «ce qui se rattache nécessairement» (*lāzim*), et à «accidentel» (*'araḍi*). Même distinction que dans la scolastique entre ***propriété première*** et ***propriété seconde***. Au sujet de la définition réelle, le qualificatif par rapport au substantif est «***essentiel*** et il s'appelle qualification de la chose en soi; ou bien il s'y rattache nécessairement, et il s'appelle le conséquent; ou bien il est accidentel» (2) (*Ms.*, 9). «L'existence ***essentielle***, c'est l'existence réelle qui existe indépendamment des sens et de la raison» (3) (*F.*, 176).

15. DHĀTĪYĀT (pl. DHĀTĪ, considéré comme substantif, mais jamais employé au singulier): «les éléments essentiels» de la chose considérée toujours concrètement. La définition réelle «doit inclure les ***éléments essentiels*** de la chose» (4) (*Ms.*, 9).

16. DHĀQA: «goûter». Employé, soit pour les choses sensibles, soit pour les états psychologiques, soit pour les états de connaissance proprement dite. «Nous donnons du sucre... pour qu'il le goûte» (*Iq.*, 121). La jouissance que l'on trouve à connaître Dieu est plus grande que celle que l'on éprouve à dominer; «seul en a conscience quiconque à atteint le degré de la connaissance et l'a ***goûtée***; il est impossible de démontrer cela à quiconque n'a pas de cœur» (5) (*Iḥ.*, IV, 266). «Seul connaît l'intensité de la douleur au moment de l'agonie, celui qui l'a ***goûtée***» (6) (*Iḥ.*, IV, 392). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 265, 300.

17. DHAWQ.

a) «Le goût», soit du point de vue sensible, soit du point de vue spirituel et intellectuel.

— Dieu a donné à l'homme «le sens du goût» pour qu'il se rend compte si l'aliment qu'il prend lui convient ou non (*Iḥ.*, IV, 95). Cf. aussi *Iq.*, 121-122; *Ms.*, 22; *Iḥ.*, II, 8; *Iḥ.*, IV, 31, 87, 255, 165; *M.*, 74 etc...

(1) فان كونه واحداً يرجع الى ثبوت ذاته ونفي غيره ، فليس هو نظر في صفة زائدة على الذات .
(2) ... اما ذاتياً له ويسمى صفة نفس ، واما لازماً ويسمى تابعاً ، واما عارضاً .
(3) الوجود الذاتي ... هو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل .
(4) ... شرطه ان يشتمل على ذاتيات الشيء .
(5) فهذا يختص بمعرفته من نال رتبة المعرفة وذاقها ولا يمكن اثبات ذلك عند من لا قلب له .
(6) ان شدة الالم في سكرات الموت لا يعرفها بالحقيقة الا من ذاقها .

— Application aux états psychologique et au savoir. «Le résultat de l'émotion (cf. *wajd*) se ramène à des dévoilements et à des états d'âme... Chaque catégorie se divise en ce qu'il est possible d'exprimer une fois qu'on en est revenu, et en ce qu'il est absolument impossible d'exprimer... Ne considère pas cela comme invraisemblable. Tu trouves des exemples qui l'illustrent dans les états d'âme ordinaires:

1° Quant au savoir, que de juristes à qui l'on expose deux questions similaires dans leur forme; le juriste remarque alors par son *goût* que, du point de vue du jugement, il y a une différence entre les deux questions... Il remarque par son *goût* la différence et il ne peut l'exprimer. Le fait qu'il saisisse la différence est un savoir qu'il rencontre dans son cœur par *goût*... Il ne peut l'expliciter, non pas par impuissance de sa langue, mais parce que le sens est trop subtil pour que l'expression puisse s'y appliquer.

2° Quant à l'état d'âme, que de fois l'homme ne saisit-il pas dans son cœur, durant le moment qu'il vit, une contraction et une dilatation dont il ignore la cause... Bien mieux, le *goût* (le sens intime) de la poésie rythmée, et la différence entre elle et celle qui ne l'est pas, seuls en ont connaissance certains hommes à l'exclusion d'autres. Et c'est là un état que saisit l'homme doué de *goût*, au point qu'il n'en doute pas... Il lui est impossible de l'exprimer de façon à exposer clairement ce qu'il veut dire à quiconque n'a pas le *goût*» (1) (*Iḥ.*, II, 259-260).

— En ce qui concerne la connaissance par *goût*, dans le domaine religieux proprement dit: tout d'abord «l'homme connaît la chose dans son ensemble, puis il la connaît dans ses détails, par vérification et par *goût*, en ce sens que la chose dont il s'git devient pour lui un état d'âme qui le pénètre intimement... Ainsi en est-il des sciences religieuses; il y en a qui deviennent

(1) رجع حاصل الوجد الى مكاشفات والى حالات ... كل واحد منهما ينقسم الى ما يمكنه التعبير عنه عند الافاقة منه والى ما لا تمكن العبارة عنه اصلاً ... فلا تستبعد ذلك . فانك تجد في احوالك القريبة لذلك شواهد :
اما العلم فكم من فقيه تعرض عليه مسألتان متشابهتان في الصورة ويدرك الفقيه بذوقه ان بينهما فرقاً في الحكم . واذا كلف ذكر وجه الفرق لم يساعده اللسان على التعبير ... فيدرك بذوقه الفرق ولا يمكنه التعبير عنه وادراكه الفرق علم يصادفه في قلبه بالذوق ... ولا يمكنه الاخبار عنه لا لقصور في لسانه بل لدقة المعنى في نفسه عن انه تناله العبارة . وهذا مما قد تقطن له المواظبون على النظر في المشكلات .
واما الحال فكم من انسان يدرك في قلبه في الوقت الذي يصبح فيه قبضاً وبسطاً ولا يعلم سببه ... بل ذوق الشعر الموزون والفرق بينه وبين غير الموزون يختص به بعض الناس دون بعض وهي حالة يدركها صاحب الذوق . بحيث لا يشك فيها ... فلا يمكنه التعبير عنها بما يتضح به مقصوده لمن لا ذوق له . وفي النفس أحوال غريبة هذا وصفها .

une connaissance par *goût* » (1) (*Iḥ.*, I, 91). Le goût est une connaissance directe et immédiate de l'enseignement religieux qui devient comme un état d'âme. En ce sens, le goût s'oppose à l'acceptation de foi, comme aussi au savoir qui se fait par moyen terme (*M.*, 68-71). Cf. aussi pour ce sens *Iq.*, 228; *Iḥ.*, 1, 36; *Iḥ.*, II, 246, 266; *Iḥ.*, IV, 123, 186, 236, 266; *F.*, 188; *M.*, 60, 62, 76, 77, 81, 79.

b) « Manière », « façon d'être », « génie ». Pour celui qui ne comprend pas les raisonnements relatifs au *tawḥīd* et tirés des théories subtiles de la *malakūt*, il faut lui servir des arguments plus simples, comme la parole coranique: « Si, dans le ciel et la terre, étaient des divinités autres qu'Allah, ils seraient en décomposition » (*Cor.*, XXI, 22; Bl., II, 291). « Cela se présenterait à la *manière* de ce qu'il a vu dans le monde des sens » (2) (*Iḥ.*, IV, 218). Cf. aussi: *Ms.*, 28-29. « Le fait de rythmer la parole selon le *génie* de la poésie a une grande influence sur l'âme » (3) (*Iḥ.*, II, 264).

(1) يدرك الانسان الشيء جملة ثم يدركه تفصيلاً بالتحقيق والذوق بان يصير حالاً ملابساً له ... وكذلك من علوم الدين ما يصير ذوقاً فيكمل.
(2) ... فيكون ذلك على ذوق ما رآه في عالم الشهادة .
(3) ان لوزن الكلام بذوق الشعر تأثيراً في النفس .

R = ر

1. RA'Ā: « voir », « s'apercevoir » que, « croire », « trouver » que. « Il *voit* dans l'habitation Zeid, 'Amr et Bekr, et autre chose; un autre ne *voit* que Zeid » (1) (*Iḥ.*, III, 14). En toute chose « il ne *voit* que Dieu » (2) (*Iḥ.*, IV, 75). « Il a *vu* en songe » (3) (*Q.*, 70). « Je *vois* dans ce raisonnement deux prémisses qui se sont combinées; il en est résulté une conclusion qui est la connaissance » (4) (*Q.*, 49). « Je *me suis aperçu* que toi et tes compagnons... étiez des faibles d'esprit » (5) (*Q.*, 68). « *Crois-tu* que je sois plus digne que tes compagnons d'être considéré comme maître » (6) (*Q.*, 93). « Si tu considères le savoir, tu le *trouveras* délicieux en lui-même » (7) (*Iḥ.*, I, 12).

2. RA'Y: « opinion », « point de vue rationnel ».

a) Le *jugement* personnel prudentiel, surtout en *fiqh*. Au sujet des arguments du *kalām*, qui ont une valeur simplement curative: « Le médecin qui les utilise, s'il n'est pas sincère et doué d'une raison pénétrante et d'un *jugement* pondéré, ce qu'il détériorerait par son remède l'emporterait sur ce qu'il mettrait en bon état » (8) (*Iq.*, 9). « Dans ces choses, il n'y a pas de délimitations précises; mais le juriste s'y appliquera avec son *jugement* » (9) (*Iḥ.*, I, 199).

b) *Point de vue, idée* propre à laquelle on s'attache: toute voie que le maître indiquera dans l'enseignement, (le disciple) « l'acceptera de lui, et il abandonnera son *idée propre* » (10) (*Iḥ.*, I, 45). En ce qui concerne le Coran: *interprétation personnelle*. Pour la notion, ses lois et ses conditions, cf. *Iḥ.*, I, 256, 262.

(1) يرى في الدار زيداً وعمراً وبكراً وغير ذلك ، وآخر لا يرى الا زيداً .
(2) لا يرى سوى الله .
(3) رأى في المنام .
(4) رأيت في هذه الحجة اصلين قد ازدوجا فتولد منهما نتيجة هي المعرفة .
(5) رأيتك ورأيت رفاقك ... ضعفاء العقول .
(6) افتراني اولى بان يتعلم مني من رفقائك .
(7) اذا نظرت الى العلم رأيته لذيذاً في نفسه .
(8) الطبيب المستعمل لها ان لم يكن صادقاً ثاقب العقل رصين الرأي كان ما يفسده بدوائه اكثر مما يصلحه .
(9) ليس لهذه الامور حدود محدودة . لكن الفقيه يجتهد فيها برأيه .
(10) ... فليقلده وليدع رأيه .

c) *L'argument ou l'argumentation rationnelle* en général, en tant que bâti sur des données exclusivement rationnelles, non tirées de la connaissance sensible ou de l'expérience immédiate, ou non fournies par un enseignement autorisé. Synonyme: *qiyās* et *ma'qūl* (cf. ces termes); antonyme: *ḥiss, tajriba* (cf. ces termes) et *ta'līm*. « *L'argument rationnel* et le raisonnement par analogie... Exemple: la thèse des mu'tazilites, selon laquelle Dieu doit se conformer à ce qui sied le mieux à ses serviteurs. On leur en demande la vérification. Leur seule réponse est que, c'est là un *point de vue* que leurs intelligences jugent bon d'une façon appréciative, et cela par voie de comparaison du Créateur avec le créé... Et les jugements appréciatifs des intelligences, c'est proprement *l'argument rationnel*. Je ne pense pas qu'il faille en faire cas » (1) (*Q.*, 94). Dans une discussion avec un batinite: « C'est là un savoir nécessaire qui découle de prémisses certaines; la certitude qui en résulte vient immédiatement de l'expérience et des sens; comment serait-il *argument rationnel* et raisonnement par analogie, alors que l'un et l'autre ne sont qu'intuition divinatrice et conjecture, ne faisant pas profiter de la fraîcheur de la conviction » (2) (*Q.*, 45). Pour la synonymie entre *ra'y* et *ma'qūl*, cf. *Iḥ.*, I, 320, *Iḥ.*, IV, 152, 153. Pour *naẓar*, cf. *M.*, 16.

3. RU'YA: « vue », « vision ».

a) *La vision sensible.* Pour ses différences avec l'imagination (*khayāl*), cf. *Iq.*, 60, 73; *Iḥ.*, IV, 89. « L'image qui se trouve dans le miroir vient après celle de l'homme qui regarde dans le miroir; et l'image qui se trouve dans le miroir, bien qu'elle soit postérieure dans l'ordre de l'existence, occupe le premier rang, eu égard à ta *vision* » (3) (*Iḥ.*, IV, 89).

b) *La vue*, en général, soit sensible, soit intellectuelle. Au sujet du cœur, encore imparfait, mais qui fait des progrès dans la perfection: « L'imperfection ne cesse de l'acheminer vers l'effacement total; il cessera alors d'être occupé par la *vision* de ce qui n'est pas Dieu, et ne verra que Dieu » (4) (*Iḥ.*, IV, 75).

(1) الرأي والقياس ... مثاله قول المعتزلة يجب على الله رعاية الاصلح لعباده . اذا طولبوا بتحقيقه لم يرجعوا الى شيء الا انه رأي استحسنوه بعقولهم من مقايسة الخالق على الخلق ... ومستحسنات العقول هي الرأي الذي لا ارى التعويل عليه .

(2) ان هذا علم ضروري لزم من مقدمات يقينية حصل اليقين بها من التجربة والحس . فكيف يكون هذا رأياً وقياساً والرأي والقياس حدس وتخمين لا يفيدان برد يقين .

(3) الصورة في المرآة تابعة لصورة الناظر في المرآة . والصورة في المرآة وان كانت هي الثانية في رتبة الوجود فانها اولى في حق رؤيتك .

(4) لا يزال يفضي به النقصان الى المحو فينمحي عن رؤية ما سوى الله فلا يرى الا الله .

c) *La vision en songe.* Qualificatifs: « véridique » (*Iḥ.*, I, 72 etc...), « juste » (*Iḥ.*, IV, 168), « exacte » (*Iḥ.*, IV, 168). « La *vision* véridique est une des quarante-six parties de la prophétie » (1) (*Iḥ.*, I, 72). *Idem* pour « vision bonne » et « vision exacte » (*Iḥ.*, IV, 168). Autres références à ce sujet: *Q.*, 70; *Iḥ.*, III, 18; 22, 155; *Iḥ.*, I, 312; *Iḥ.*, III, 35; *Iḥ.*, IV, 21, 155, 168, 246, 428, 429.

d) *La vision de Dieu* dans l'Au-delà. Alors « Le Vrai, louange à Lui, se manifestera avec éclat... Le dévoilement de sa manifesteation, par rapport à ce que (le serviteur) savait, sera comparable à la clarté du miroir par rapport à ce que (le serviteur) avait connu par la seule imagination. Cette perception immédiate et cette manifestation s'appellent *la vision* » (2) (*Iḥ.*, IV, 268). Pour la faculté de cette vision et son lieu, cf. *Iq.*, 65-67; *Iḥ.*, IV, 268-271.

4 RUBŪBĪYA: « puissance », « souveraineté », « domination ».

a) Dans le sens physique du terme: « La montre que l'on fait de son excellence se rattache au sentiment de satisfaction que l'on a de soi-même; et ce sentiment est dû à l'excès de prétention en ce qui concerne l'élévation et l'orgueil qui sont des qualités de la *puissance* » (3) (*Iḥ.*, III, 101). Cette puissance se manifeste surtout, chez l'homme, par le savoir: « Le fait d'entourer par sa connaissance toutes les vérités, et de dominer par la force toutes les créatures, tout cela ce sont des qualifications de la *puissance*; et dans l'homme il y a le désir de réaliser tout cela » (4) (*Iḥ.*, III, 9). Cf. surtout *Iḥ.*, III, 241, 246. D'où le rattachement au verset coranique: « (Les infidèles) t'interrogent sur l'Esprit. Réponds: L'Esprit procède de l'Ordre de ton Seigneur » (*Cor.*, XVII, 85; Bl., II, 391). Pour justifier l'amour de la gloire chez l'homme: « Le cœur penche vers des qualités bestiales... léonines... démoniaques... et seigneuriales comme la superbe, l'honneur, l'attitude hautaine... A cause du fait seigneurial qui se trouve en lui, il aime la *souveraineté* par nature. Or la *souveraineté* signifie être seul à posséder la perfection et l'existence en toute indépendance. La perfection est ainsi une qualité de la divinité, et devient naturellement aimable pour l'homme... La *souveraineté* est naturellement objet d'amour, et cela à cause

(1) الرؤيا الصادقة (الصحيحة ، الصالحة) جزء من ستة واربعين جزءاً من النبوة .

(2) وهذه المشاهدة والتجلي هي التي تسمى رؤية .

(3) اما اظهار الفضل فهو من قبيل تزكية النفس وهي من مقتضى ما في العبد من طغيان دعوى العلو والكبرياء وهي من صفات الربوبية.

(4) الاحاطة بجميع الحقائق والاستيلاء بالقهر على جميع الخلائق من اوصاف الربوبية وفي الانسان حرص على ذلك .

du lien seigneurial auquel fait allusion la Parole de Dieu: Dis: l'Esprit est de l'Ordre de mon Seigneur» (1) (*Ih.*, III, 243, 244; *Ih.*, IV, 68 etc...).

b) *Le monde de la souveraineté*, de la puissance, de la domination, c'est-à-dire *le monde du Amr*, c'est-à-dire encore *le monde intelligible*. Même sens que *hadra* (cf. aussi *malakūt*). « Il ne convient pas que la *souveraineté* soit dans les corps » (2) (*Ih.*, I, 306). « Dans un tel cœur brillera la lumière de la lampe venant de la niche de la *souveraineté* » (3) (*Ih.*, III, 40). « La connaissance des mystères de la *souveraineté* et le savoir relatif à l'ordonnance des choses divines qui englobent tous les êtres existants sont au sommet de toutes les connaissances. La jouissance que l'on éprouve à connaître Dieu, à connaître la beauté de la Majesté de la *souveraineté*, à considérer les mystères des choses divines, cette jouissance est supérieure à celle que l'on éprouve à exercer la supériorité » (4) (*Ih.*, IV, 265).

c) Comme adjectif: « souverain », « seigneurial ». Mêmes nuances que celles indiquées pour le substantif. « Les sources des fautes se ramènent à quatre qualités: qualités *seigneuriales*, qualités démoniaques, qualités bestiales, et qualités léonines... ce qui provoque la tendance aux qualités *seigneuriales*, c'est, par exemple, l'orgueil » (5) (*Ih.*, IV, 14). « L'ensemble du *Mulk* et de la *Malakūt*, saisi d'un seul regard, s'appelle la Majesté *seigneuriale* (souveraine); la Majesté *souveraine*, en effet, englobe tous les êtres; car il n'y a dans l'être que Dieu et ses actes » (6) (*Ih.*, III, 13).

N.B. Comme adjectif, le terme est toujours employé au féminin.

5. RABBĀNĪ: « souverain », « seigneurial », « relatif au monde intelligible ». Le terme se trouve toujours avec cette dernière nuance.

(1) القلب ميل الى صفات بهيمية ... سبعية ... شيطانية ... والى صفات ربوبية كالكبر والعز والتجبر ... فهو لما فيه من الامر الرباني يحب الربوبية بالطبع . ومعنى الربوبية التوحد بالكمال والتفرد بالوجود على الاستقلال فصار الكمال في صفات الالهية فصار محبوباً بالطبع للانسان ... والربوبية محبوبة بالطبع وذلك بالنسبة الربانية التي أومأ اليها قوله‌تعالى (قل الروح امر من ربي) .

(2) الربوبية لا تليق بالاجسام .

(3) وفي مثل هذا القلب يشرق نور المصباح من مشكاة الربوبية .

(4) ان الاطلاع على اسرار الربوبية والعلم بترتب الامور الالهية المحيطة بكل الموجودات هو اعلى انواع المعارف ... فلذة معرفة الله ومطالعة جمال حضرة الربوبية والنظر الى اسرار الامور الالهية الذ منه الرياسة.

(5) تنحصر مثارات الذنوب في اربع صفات : ربوبية ، شيطانية، بهيمية ، سبعية الخ ... فاما ما يقتضي النزوع الى الصفات الربوبية فمثل الكبر ...

(6) وجملة عالم الملك والملكوت اذا اخذت دفعة واحدة تسمى الحضرة الربوبية لان الحضرة الربوبية محيطة بكل الموجودات اذ ليس في الوجود سوى الله وافعاله.

a) *Indique le savoir obtenu autrement que par les voies ordinaires de l'enseignement* (cf. *ilhām*)... « Le savant qui prend son savoir de Dieu, c'est-à-dire lorsqu'il veut, sans nécessité d'apprendre et sans étude. Et c'est cela le savoir *seigneurial* » (1) (*Ih.*, III, 21). Cet emploi est cependant très rare; le cas mentionné et *Ih.*, I, 63.

b) Le plus souvent, s'applique au cœur, à l'esprit, et à l'homme lui-même en entier: « L'Esprit est une chose *seigneuriale* » (2) (*Ih.*, III, 243). « Tout cœur est, par nature, apte à connaître les réalités, parce qu'il est une chose *seigneuriale* honorable » (3) (*Ih.*, III, 12). « Celui qui connaît le mystère de l'Esprit se connaît soi-même; et qui se connaît, connaît son Seigneur, et qu'il est une chose *seigneuriale* dans sa nature et son origine, et que dans le monde corporel il est un étranger » (4) (*Ih.*, III, 326).

Autres références: *Ih.*, II, 23; *Ih.*, III, 3, 8, 9, 10, 243, 244, 326; *Ih.*, IV, 100, 263, 265, 300, 374.

6. RĀSIKH (pl. RĀSIKHŪN), seul utilisé; une fois *rāsikha* déterminant *aqdām* (les pieds, *Ih.*, IV, 287): « confirmé », « affermi », « enraciné ». Se trouve dans les expressions: « les *confirmés* dans le savoir » (ou *enracinés* en la Science: Bl., III, 857); ou encore « les savants *affermis* ». Réminiscence de *Cor.*, III, 7. « Le livre sera pour le commun des fidèles, la balance pour les élites, et le fer... pour ceux qui suivent ce qui est équivoque dans l'Écriture par recherche du trouble et recherche de l'interprétation. Ils ne savent pas que cela n'est pas de leur compétence, et que l'interprétation de ces *āya* n'est connue que d'Allah et de ceux *enracinés* en la Science, à l'exclusion des gens de la discussion » (5) (*Q.*, 90). Cf. Bl., III, 857. Cf. aussi *Ih.*, I, 263; *Ih.* III, 200; *Ih.*, IV, 186-187, 220, 287. Une fois, le terme est opposé à *mutarassimīn* (*Ih.*, III, 200). Cf. ce terme.

7. IRTASAMA: « se dessiner », « s'esquisser », « s'imprimer », en parlant des idées, ou des formes sensibles. Au sujet des « données premières »

(1) العالم الذي يأخذ علمه من ربه اي وقت شاء بلا حفظ ولا درس ، وهذا هو العلم الرباني .

(2) الروح امر رباني .

(3) كل قلب فهو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق لانه امر رباني شريف .

(4) من عرف سر الروح فقد عرف نفسه واذا عرف نفسه فقد عرف ربه واذا عرف نفسه وربه عرف انه امر رباني بطبعه وفطرته وانه في العالم الجسماني غريب.

(5) ... الكتاب للعوام والميزان للخواص والحديد الذي فيه بأس شديد للذين يتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ولا يعلمون ان ذلك ليس من شأنهم وانه لا يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم دون اهل الجدل .

(cf. *awwaliyāt*). « Leur fait ne tient pas à autre chose qu'à l'existence de la raison... Il n'est pas besoin d'autre chose que d'un esprit dans lequel les singuliers *s'impriment*, et d'une faculté pensante qui relie par attribution ces singuliers entre eux » (1) (*Ms.*, 29).

8. MURTASIM.

a) Adjectif: « dessiné », « esquissé », « imprimé ». « Les données premières... se trouvent *imprimées* dans la raison dès qu'elle existe » (2) (*Ms.* 29).

b) Substantif: *le savant superficiel*, celui qui s'en tient aux signes extérieurs du savoir et de son objet sans chercher à les approfondir. Même sens que *mutarassim* (cf. terme suivant). La définition descriptive est « le but du *superficiel* dans le savoir qui ne vise pas à saisir la réalité profonde de la chose... Il cherche ce qui distingue » (3) (*Ms.*, 9). Cf. aussi *Ms.*, II: « Le *murtasim* est celui qui tourne autour des expressions » (4).

9. MUTARASSIM: *le savant superficiel*, dans le sens déjà indiqué (cf. *murtasim*, b); ou bien *le prétendu savant* (pl. *mutarassimūn*), celui qui n'a du savant que les marques extérieures, cette dernière traduction semblant être la plus juste. Au sujet du monde, « y distinguer le bien du mal est une des difficultés contre lesquelles ne sont forts que les clairvoyants dans les choses de la foi, ceux qui sont du nombre des savants affermis, à l'exclusion des *savants superficiels* qui sont dans l'illusion » (5) (*Iḥ.*, III, 200). « Qu'ils sont peu nombreux les hommes du savoir et de la Science, et qu'ils sont nombreux ceux qui se font appeler du nom des ces hommes, et sont des *prétendus savants*, ne gardant de ceux-là que les marques extérieures » (6) (*Iḥ.*, IV, 87).

10. RASM: « Signe extérieur », « description », « usage reçu », « chemin battu ». Au sujet du grand nombre de termes qu'il est parfois nécessaire d'employer pour la clarté de la définition: « Ceux qui y perdent pied considèrent

(1) لا يقف حصولها على امر سوى وجود العقل . فلا يحتاج الا الى ذهن ترتسم فيه المفردات والى قوة مفكرة تنسب بعض هذه المفردات الى البعض .
(2) الاوليات ... تصادف مرتسمة في العقل منذ وجوده .
(3) ... مطلب مرتسم بالعلم غير متشوف الى درك حقيقة الشيء ... انه طالب للتمييز .
(4) المرتسم (هو) الذي يحوم حول العبارات .
(5) الدنيا ... تمييز خيرها من شرها من المعوصات التي لا يقوى عليها الا ذوو البصائر في الدين من العلماء والراسخين دون المترسمين المغترين .
(6) ما اقل اهل العلم والحكمة وما اكثر المتسمين باسمهم والمترسمين برسومهم .

cela comme une énormité... Par nature, ils sont impuissants à saisir le but originel, et ont tendance à chercher les moyens, *les signes extérieurs*, et les accessoires » (1) (*Ms.*, 11). « Le contenu intelligible (cf. *ma'na*) où ne se trouve nulle composition est impossible à définir sinon par voie d'explication du terme, ou par voie de *description* » (2) (*Ms.*, 13). Le terme de savant « est aujourd'hui appliqué à celui qui, des sciences du Shar', ne connaît que des *usages reçus* en dialectique relativement à des questions controversées » (3) (*Iḥ.*, I, 29). Cf. aussi: *Iḥ.*, I, 36; *Iḥ.*, IV, 87; *F.*, 203.

11. RASMĪ (adj.).

a) « Descriptif » (pour le définition). « La plupart des définitions que tu trouves dans les livres sont *descriptives*, car la réalité est très difficile à saisir »(4) (*Ms.*, II). Dans ce cas, le terme est employé comme substantif, mais au pluriel seulement (*rasmiyāt*). Cf. à la même référence.

b) « Reçu », « communément admis »: « Considère comme large la miséricorde de Dieu... Et ne juge pas les choses divines avec des critères *communément admis* » (5) (*F.*, 208).

12. MARĀSIM (le mot est toujours employé au pluriel; il semble que le singulier soit *marsam* et non *marsūm*): « les usages reçus ». « Ne connaîtra pas le succès quiconque s'attarde aux coutumes et aux *usages reçus* en ce qui concerne les sciences » (6) (*Iḥ.*, I, 105). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 2; *Iḥ.*, III, 344.

13. RŪḤ: « esprit ». Notion capitale dans l'œuvre de Ghazali, surtout dans le système de la *ma'rifa* (cf. ce terme). Le terme « est mentionné dans le Coran selon des acceptions diverses » (7) (*Iḥ.*, I, 263). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 100. (Pour la liste de ces acceptions, cf. Zabīdi, IV, 550.)

A. « Esprit », « âme », « essence », « sens profond » d'une chose, ce qui lui donne sa raison d'être. Au sujet du logion « le cœur du croyant est entre

(1) المتحزلقون يستعظمون مثل ذلك ويستنكرونه غاية الاستنكار لميل طباعهم القاصرة عن المقصود الاصلي الى الوسائل والرسوم والتوابع .
(2) ان المعنى الذي لا تركيب فيه البتة (الوجود مثلاً) لا يمكن حده الا بطريق شرح اللفظ او بطريق الرسم .
(3) ... صار اليوم مطلقاً على من لا يحيط من علوم الشرع بشيء سوى رسوم جدلية في مسائل خلافية .
(4) ... واكثر ما ترى من الحدود رسمية اذ الحقيقة عسرة جداً .
(5) ... لا تزن الامور الالهية بالموازين الرسمية المختصرة .
(6) ... ما افلح من نظر الى العادات والمراسم في العلوم .
(7) ورد في القرآن على معان كثيرة .

deux doigts du Bienfaiteur »: « Cela désigne le type visé par la métaphore et non l'antitype visé par le sens obvie. Le type, c'est ce pourquoi le doigt existe, c'est l'aspect caché du doigt, son *esprit*, sa réalité profonde: il s'agit de la capacité de remuer (une chose) à son gré » (1) (*Iq.*, 53). Cf. pour le même sujet: *Ih.*, I, 91; *Ih.*, III, 23; *Ih.*, IV, 25, 65; ... Dans le *Fayṣal :* « L'esprit des deux doigts, c'est-à-dire le doigt intelligible (cf. *'aqliya*) spirituel; je veux dire que *l'esprit* du doigt est ce par quoi il est possible de remuer... les cœurs » (2) (*F.*, 185). Cf. aussi: « l'esprit de l'espérance » (*Ih.*, IV, 144), « l'intention, esprit de l'action » (*Ih.*, IV, 320), « l'esprit de la certitude, son fruit » (*Ih.*, I, 66), « la présence du cœur est l'esprit de la prière » (*Ih.*, I, 144). En ce sens, « esprit » est synonyme de *sirr*, *bāṭin*, *ma'na* (cf. ces termes), et s'oppose à *ṣūra*, *ẓāhir*, *qishr* (opp. à *lubb*) (cf. ces termes). Autres références: *Q.*, 70 et *Ih.*, IV, 21; *Ih.*, I, 44; 89-91; *Ih.*, II, 160, 223; *Ih.*, III, 9; *Ih.*, IV, 5, 63.

B. « Le principe vital », « le soufle, « l'âme psychique ». Affirmés en plusieurs endroits. Un long développement dont il faut citer des passages: « Considère comment Dieu a lié la consistance de ces membres... à une vapeur subtile qui se dégage des quatre éléments. Son lieu de séjour, c'est le cœur; elle s'étend à tout le corps au moyen des veines... Elle n'arrive pas dans une partie du corps sans qu'immédiatement, dans cette partie, existe ce qui est nécessaire comme faculté de sensation et de connaissance, et comme faculté de mouvement et autres... Et cette vapeur subtile, c'est ce que les médecins appelent *l'esprit*; son lieu est le cœur, son antitype est le corps igné de la lampe. Par rapport à elle, le cœur est comme le chandelier, le sang noir qui se trouve à l'intérieur du cœur, comme la mèche, la nourriture, comme l'huile, et la vie qui, par son moyen, apparaît dans tous les membres du corps, comme la lumière de la lampe dans l'ensemble de la maison... Et comme l'extinction de la lampe est la fin de son existence, ainsi en est-il de *l'esprit*. Et comme à l'extinction de la lampe toute la maison est plongée dans les ténèbres, ainsi, à l'extinction de *l'esprit*, tout le corps est plongé dans les ténèbres. Quittent alors le corps les lumières que ce corps tirait de *l'esprit*, c'est-à-dire les lumières des sensations, du pouvoir, des vouloirs, et tout ce qu'englobe le sens du terme vie » (3) (*Ih.*, IV, 99). Cf. aussi *Ih.*, I, 142, 308; *Ih.*, II, 47, 48, 91, 142, 186, 242, 247, 243, 257, 262; *Ih.*, III, 3, 54, 345; *Ih.*, IV, 7, 8, 10, 12, 103, 139, 151, 154-156, 223, 257, 258, 263, 372, 394, 392, etc...

(1) ... يدل على المعنى المستعار دون الموضوع له . وهو ما كان الاصبع له . وكان سر الاصبع وروحه وحقيقته وهو القدرة على التقليب كما يشاء .

(2) روح الاصبعين وهي الاصبع العقلية الروحانية اعني ان روح الاصبع ما به يتيسر تقليب الاشياء .

(3) وهذا البخار اللطيف هو الذي تسميه الاطباء الروح ومحله القلب ومثاله جرم نار السراج . وكما ان انطفاء السراج هو منتهى وقت وجوده ... فكذلك انطفاء الروح . وكما ان السراج اذا انطفأ اظلم البيت كله فالروح اذا انطفأ اظلم البدن كله وفارقته انواره التي كان يستفيدها من الروح وهي انوار الاحساسات .

C. *Esprit* dans une acception inspirée par *Cor.*, XVII, 85: (les Infidèles) « t'interrogent sur *l'Esprit*. Réponds: *l'Esprit* procède de l'Ordre de mon Seigneur » (1). (Dans Bl., II, 391: « de ton Seigneur »). Il ne s'agit pas de l'Ange qui est spécifié par le qualificatif *qudus* (*Ih.*, IV, 84; cf. *muṭā'*), jamais mentionné lorsque le terme est appliqué à l'homme. En ce cas on ne trouve jamais non plus *qudsī*, comme chez Avicenne (cf. Goichon, p. 145).

1° Ghazali distingue nettement cet Esprit de celui de B) qu'il appelle « esprit médicinal » (*Ih.*, IV, 100). « Il n'entre pas dans notre sujet de l'expliquer; ce qui y est relatif est l'objet d'étude des médecins qui traitent les corps; quant à l'objet d'étude des médecins de la religion..., il ne se rattache en aucune façon à l'explication de cet *esprit* » (2) (*Ih.*, III, 3). Cf. aussi *Ih.*, IV, 100.

2° Dieu et son Prophète n'ont rien dit sur la nature de cet esprit qui est « de l'Ordre du Seigneur ». Ghazali fait de même: « Les intelligences, dont l'objet est l'ensemble des obligations religieuses et les intérêts terrestres, sont impuissantes à saisir la nature profonde de cette chose. Aussi Dieu n'a-t-il pas permis à son Envoyé d'en parler... Et dans son Livre, Dieu n'a rien dit au sujet de la nature de cette chose. Il a cependant fait mention de sa relation d'origine (de l'esprit) et de son activité, sans mentionner son essence (de l'esprit). Quant à sa relation d'origine, il y est fait allusion dans Sa Parole (T.H.) « de l'Ordre de mon Seigneur »; et quant à son activité il en est fait mention dans Sa Parole (T.H.) « Et toi, âme apaisée, retourne vers ton Seigneur, satisfaite et agréée... Entre parmi mes serviteurs. Entre dans mon Jardin » (*Cor.*, LXXXV, 27-30; Bl., II, 119) (*Ih.*, IV, 100) (3). Le *rūḥ*, en ce sens, est un mystère qui a été révélé simplement au Prophète: « Et il n'est pas invraisemblable que cela ait été dévoilé aussi à certains *wali* et savants, bien qu'ils ne fussent pas prophètes » (4) (*Ih.*, I, 89).

(1) ويسألونك عن الروح ... قل الروح من امر ربي .

(2) وليس شرحه من غرضنا اذ المتعلق به غرض الاطباء الذين يعالجون الابدان . — فاما غرض اطباء الدين ... فليس يتعلق بشرح هذه الروح اصلاً .

(3) ولما كانت العقول التي بها يحصل التكليف وبها تدرك مصالح الدنيا عقولاً قاصرة عن ملاحظة كنه هذا الامر لم يأذن الله تعالى لرسوله ان يتحدث عنه بل امره ان يكلم الناس على قدر عقولهم ؛ ولم يذكر الله تعالى في كتابه من حقيقة هذا شيئاً لكن ذكر نسبته وفعله ولم يذكر ذاته ؛ اما نسبته في قوله تعالى (من امر ربي) ، اما فعله فقد ذكره في قوله تعالى (يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي) .

(4) ولا يبعد ان يكون ذلك مكشوفاً لبعض الأولياء والعلماء وان لم يكونوا انبياء .

3° Cependant il est facile d'identifier la réalité indiquée par ce terme, en recourant à des recoupements. Il s'agit de l'homme lui-même, considéré dans son ensemble. Comme le *rūḥ*, l'homme « est une chose seigneuriale » (*Iḥ.*, III, 347). Comparer entre *Iḥ.*, III, 243 et *Iḥ.*, III, 326: « Celui qui connaît le mystère du *rūḥ*, se connaît soi-même; et qui se connaît soi-même connaît son Seigneur; et du moment qu'il se connaît et connaît son Seigneur, il se rend compte qu'il est une chose seigneuriale dans sa nature et son origine première, et que, dans le monde sensible, il est un étranger » (1).

4° *Rūḥ* alors doit être pris dans l'acception a) appliquée à l'homme. Il s'agit de l'homme considéré dans sa quittessence, dans sa vérité profonde, dans ce qui fait sa raison d'être. L'esprit, c'est-à-dire le sens de l'homme, c'est de devenir intentionnellement toutes les choses par le savoir. D'où l'identité: *rūḥ* = *nafs* = *qalb* (ou *sirr al-qalb*) = *'aql* (cf. ces termes à *Iḥ.*, III, 31). L'homme alors réalise concrètement en lui et par lui la confession de l'Unité (cf. *tawḥid*) et la Présence (ou Majesté) divine (ou seigneuriale) (cf. *ḥaḍra*). Au sujet des « voiles de lumières » (c'est-à-dire des connaissances: cf. *Iḥ.*, III, 19) qui empêchent le « pratiquant de la voie de connaître Dieu »: « le premier (i.e. le plus important) voile entre Dieu et le serviteur, c'est le serviteur lui-même (cf. *nafs*); il est lui aussi une chose seigneuriale; il est une des lumières de Dieu; je veux parler du *sirr* du cœur dans lequel se manifeste avec clarté la nature intime du vrai tout entier. C'est au point qu'il s'étend à l'ensemble du monde et l'inclut, et l'image du tout se manifeste en lui avec clarté. Sa lumière apparaît alors d'une façon éclatante et avec grandeur: en lui, en effet, apparaît l'être tout entier, comme il est dans sa réalité... L'homme doué de ce cœur regardera peut-être ce cœur; ce qu'il verra de sa beauté suréminente le jettera alors dans la stupeur; il se peut que sa langue se précipite au moment de cette stupeur, et il dira: « Je suis le Vrai » (2) (*Iḥ.*, III, 347).

Pour que précisément cela n'arrive pas, l'homme doit se conformer, dans sa pratique et dans sa connaissance, à la Loi Révélée. Le *rūḥ*, c'est-à-dire la quintessence de l'homme, peut être alors appelé « âme pacifiée ». « Celui qui va vers Dieu, c'est le cœur... Je n'entends pas par là la chair sensible. Il s'agit bien plutôt d'un des mystères de Dieu... Ce mystère est désigné tantôt par le

(1) واذا عرف نفسه وربه ... راجع ص ١٠٧ رقم ٤ .

(2) واول الحجب بين الله وبين العبد هو نفسه. فانه ايضاً امر رباني وهو نور من انوار الله تعالى اعني سر القلب الذي تتجلى فيه حقيقة الحق كله حتى انه ليتسع لجملة العالم ويحيط به وتتجلى فيه صورة الكل . وعند ذلك يشرق نوره اشراقاً عظيماً اذ يظهر فيه الوجود كله على ما هو عليه . ربما التفت صاحب القلب الى القلب فيرى من جماله الفائق ما يدهشه ؛ وربما يسبق لسانه في هذه الدهشة فيقول انا الحق .

rūḥ, tantôt par l'âme pacifiée » (1) (cf. *Cor.*, LXXXV, 27-30; Bl., II, 119) (*Iḥ.*, I, 48 et *Iḥ.*, III, 4).

Dans cette acception, comme quintessence de l'homme, le *rūḥ* est « le lieu de la connaissance de Dieu »: « J'entends par cœur la nature profonde de son *rūḥ* (de l'homme), qui est le lieu de la connaissance de Dieu » (2) (*M.*, 81); et en ce sens, l'homme ne meurt pas (3) (*Iḥ.*, IV, 152, 419-420). Il n'y a pas lieu de se poser la question des deux principes constitutifs de l'homme, dans la pensée de Ghazali.

Pour la relation entre le *rūḥ* dans le sens B et le *rūḥ* dans le sens C, cf. *Iḥ.*, IV, 419-420 et *Iḥ.*, IV, 426-427. Pour une étude d'ensemble du *rūḥ* selon l'acception C, ajouter aux références indiquées: *Iḥ.*, I, 73; *Iḥ.*, II, 160; *Iḥ.*, II, 257; *Iḥ.*, III, 3 sq., 46, 170, 243; *Iḥ.*, IV, 21, 68, 100, 221, surtout 419-420; et *Zabīdi*, IV, 550. Cf. aussi: *fanā'*, *ṣūra*.

N.B. Au reste on trouve le terme *rūḥ* utilisé pour indiquer l'homme lui-même en ce qu'il a de plus intime dans des expressions d'usage courant, comme « la perte de soi-même » (*Iḥ.*, IV, 300), « je me sacrifie pour toi » (*Iḥ.*, IV, 286), « il a consenti (à tel) sur lui-même un pouvoir discrétionnaire » (4) (*Iḥ.*, IV, 32).

14. RŪḤĀNĪ: « spirituel », « mental », « intelligible », « qui est relatif à l'esprit ».

a) *Spirituel, relatif à l'esprit psychique.* Dans la brûlure aucune partie du membre brûlé, soit à l'intérieur soit à l'extérieur, ne sera à l'abri du feu; « toutes les parties *spirituelles* répandues dans toutes les parties de la chair le sentiront » (5) (*Iḥ.*, IV, 392).

b) *Spirituel, mental, intelligible.* Pour la ressemblance entre la balance matérielle et le syllogisme considéré comme critère de vérité: « Cette balance (le syllogisme) ressemble à celle que tu as décrite, du point de vue intentionnel (cf. *ma'na*) et non matériel (cf. *ṣūra*); elle est une balance *spirituelle* (ou *intelligible*) et non corporelle (ou sensible) » (6) (*Q.*, 48). Cf. aussi *Q.*, 48; *Iḥ.*, II,

(1) ان الساعي الى الله هو القلب دون البدن . ولست اعني بالقلب اللحم المحسوس بل هو سر من اسرار الله ... تارة يعبر عنه بالروح وتارة بالنفس المطمئنة .

(2) واعني بالقلب حقيقة روحه التي هي محل معرفة الله .

(3) واعني بالروح المعنى الذي يدرك من الانسان العلوم ... والانسان بالحقيقة هو المعنى المدرك للعلوم... وحقيقة الانسان نفسه وهي باقية .

(4) هلاك روحه . انفق عليك روحي . حكمه في روحه .

(5) فتحسه الاجزاء الروحانية المنتشرة في سائر اجزاء اللحم .

(6) ان هذا الميزان يشبه الذي حكيته في المعنى دون الصورة فانه ميزان روحاني فلا يساوي الجسماني .

267; *Iḥ.*, III, 3, 57; *Iḥ.*, IV, 25; *F.*, 182, 185; *M.*, 33, etc... Au sujet de la connaissance de Dieu par passage d'une notion abstraite à une autre notion abstraite: « C'est là l'échelle *mentale*... Quant à l'échelle corporelle, toute force n'en est pas capable; cela est propre à la force de la Prophétie » (1) (*Q.*, 63).

15. RŪḤĀNĪYA: « le fait d'être spirituel », « l'état de ce qui est spirituel », avec les mêmes nuances que le précédent. « Celui que le chant n'émeut pas est imparfait..., éloigné de *l'état de spiritualité* » (2) (*Iḥ.*, II, 243).

(1) هذا هو المعراج الروحاني... واما المعراج الجسماني فلا يفي به كل قوة بل يختص ذلك بقوة النبوة .
(2) من لم يحركه السماع فهو ناقص مائل عن الاعتدال بعيد عن الروحانية .

Z = ز

1. ZAKA: « être pur », « devenir pur »: « Un cœur qui a été orné par la piété, et *devenu pur* par la discipline (spirituelle) et a été purifié des turpitudes des traits du caractère » (1) (*Iḥ.*, III, 40).

2. ZAKKA: « purifier », « rendre pur ». Au sujet du cœur: « Le fait de le laver par l'eau des larmes.... le nettoie... et le *purifie* » (2) (*Iḥ.*, IV, 11).

3. TAZKIA.

a) *Le fait de purifier, purification.* Dans le quart des *habitus* qui perdent de *l'Iḥyā'*, Ghazali mentionne « tout trait de caractère blâmable au sujet duquel le Coran prescrit d'en *purifier* l'âme et le cœur » (3) (*Iḥ.*, I, 4).

b) *Le fait d'agréer, de considérer comme agréable.* L'adhésion au donné révélé peut se passer d'arguments, la preuve en est « le fait que Muḥammed a *agréé* la foi de ceux qui, parmi les Arabes grossiers, se sont empressés de croire à lui » (4) (*Iq.*, 9).

c) *Le fait de se louer, de se faire valoir :* « Ils ont pris prétexte de ces *logia* pour se *faire valoir* » (5) (*Iḥ.*, I, 31).

4. ZAKĪ: « pur ». Au sujet des « dévoilements » : « Tout cela est dû aux attitudes attentives des cœurs *purs* » (6) (*Iḥ.*, I, 63). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 318: un homme « à la conduite pure ».

(1) قلب عمر بالتقوى وزكا بالرياضة وطهر عن خبائث الاخلاق .
(2) غسله بماء الدموع ... ينظفه ... ويزكيه .
(3) ... كل خلق مذموم ورد القرآن ... بتزكية النفس عنه وتطهير القلب منه .
(4) ... تزكيته ايمان من سبق من اجلاف العرب الى تصديقه .
(5) اتخذوا هذه الاحاديث حجة لتزكية انفسهم .
(6) ان ذلك من تنبيهات القلوب الزكية .

S = س

1. SABAB (pl. ASBĀB): « cause », « motif secret ». Au sujet du fait, fréquemment constaté, que le pain annule la sensation douloureuse de la faim... « Cela se passe comme si la raison disait: "Si cette *cause* ne l'exigeait pas, le fait ne se répéterait pas dans le plus grand nombre de cas; si cela était dû au hasard, il y aurait des exceptions." C'est là une question qui fait mouvoir un pôle immense en ce qui concerne le sens de la relation nécessaire qui existe entre les *causes* et les effets, relation qu'on appelle la continuité des habitudes. Nous avons fait allusion à son abîme dans le livre de l'Incohérence des philosophes » (*Ms.*, 29). Cf. *Tahāfut*, 277 sq.: la théorie de la causalité est exposée du point de vue traditionaliste sunnite; c'est la pensée de Ghazali. Une chose est cause d'une autre en ce sens qu'elle est une condition de son existence (*Iḥ.*, IV, 77). Cf. *Sharṭ*. « Celui qui croit que l'opposition à la concupiscence est la voie vers Dieu..., sans qu'il soit au courant *du motif secret* et de l'aspect caché de cela, celui-là est de ceux qui croient par simple adhésion de foi » (1) (*Iḥ.*, III, 56).

2. SĀBIQA: « la destinée » éternelle, en tant qui fixée d'avance. Opposée à *khātima* (cf. ce terme): « La crainte de la *khātima* ressemble à celle de la *sābiqa* » (2) (*Iḥ.*, I, 110). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 138, 148, 149, 155.

3. SIJN: « prison ». Employé métaphoriquement pour indiquer le monde corporel en opposition avec le monde intelligible, l'ici-bas en opposition avec l'Au-delà; et aussi la foi par soumission aveugle à un enseignement donné en opposition avec la foi par dévoilement. Cf. *Iḥ.*, IV, 145; *Iḥ.*, IV, 421, 426; *Iḥ.*, IV, 177; *Iḥ.*, II, 217.

4. ISRĀR: « communication de secret », « le fait d'accomplir un acte en secret ». Le savoir relatif aux connaissances par dévoilement se fait « par

(1) من صدق بأن مخالفة الشهوات هي الطريق الى الله ... ولم يطلع على سببه وسره فهو من الذين آمنوا .
(2) خوف الخاتمة كخوف السابقة .

voie de colloque et par voie de *communication de secret* » (1) (*Iḥ.*, I, 19). Parmi les lois de l'aumône légale, « *le fait de la pratiquer en secret* » (2) (*Iḥ.*, I, 193).

5. SIRR (pl. ASRĀR): « secret », « mystère ». Tout ce qui est caché, intérieur. Synonyme de *bāṭin*, *ghawr*; antonyme de *ẓāhir*, *'alānya*, *juhr* (ou *jahr*). « Dieu connaît ce qui est *secret* et ce qui est public, ce qui est apparent et ce qui est caché » (3) (*Iq.*, 134). « Sa *conduite cachée* est en désaccord avec son comportement extérieur » (4) (*Iḥ.*, I, 30). « La *vie secrète* du moi et ses profondeurs » (5) (*Iḥ.*, IV, 342). Opposition aussi avec *'alan*. « La Loi révélée n'a pas d'apparent et de caché, de *choses secrètes* et publiques; il faut dire plutôt que l'apparent et le caché, le *secret* et le public, n'y font qu'un » (6) (*Iḥ.*, I, 88). « Un savant acceptait le don en *secret* et ne l'acceptait pas (lorsqu'il était fait) au vu et au su des hommes » (7) (*Iḥ.*, I, 204); cf. aussi *Iḥ.*, I, 208.

a) « *Chose secrète* », « *le secret* » *proprement dit*, « *le mystère* »: « Les cœurs des justes sont les tombes des *secrets* » (8) (*Iḥ.*, I, 51). « Le jeûne... est en lui-même une *chose secrète*; il n'y a pas en lui un acte qui se voit... Il est un acte qui se passe à l'intérieur »(9) (*Iḥ.*, I, 208). « La recherche dans les *mystères* divins... Les *falāsifa* et les *mutakallimīn* s'y sont essayés et n'ont pu y aboutir » (10) (*Iḥ.*, I, 27). Cf. « les mystères de la *Malakūt* » (*Iḥ.*, I, 72, etc...), « le mystère de la prédestination » (*Iḥ.*, II, 23, etc...), « le mystère du *rūḥ* (*Iḥ.*, III, 326, etc...), « les mystères de la Loi révélée » (*Iḥ.*, IV, 19 etc...). Enfin « le dépôt » (cf. *amāna*) est « un mystère divin » par lequel l'homme se distingue de « l'âne » (*Iḥ.*, IV, 26).

b) *Le for interne de l'homme* (cf. *sarīra*): a le sens du *pronom réfléchi*; son domaine psychologique secret. « Ne le mets pas au courant de *ta vie intime* » (11) (*Iḥ.*, II, 151). « Il *se* libère (ou bien; il se libère *l'esprit*) de ses préoccupations et de ses besoins » (12) (*Iḥ.*, II, 166). Cf. aussi *M.*, 65; *Iḥ.*, III, 269.

(1) ... على سبيل المذاكرة وطريق الاسرار .
(2) من وظائف الزكاة الاسرار .
(3) يعلم السر والعلانية الباطن والظاهر .
(4) يخالف سره جهره .
(5) أسرار النفس واغوارها .
(6) ليس للشرع ظاهر وباطن وسر وعلن بل الظاهر والباطن والسر والعلن واحد فيه .
(7) كان بعض العلماء يأخذ في السر ولا يأخذ في العلانية .
(8) قلوب الابرار قبور الاسرار .
(9) الصوم ... هو في نفسه سر ليس فيه عمل يشاهد ... فانه عمل في الباطن .
(10) البحث عن الاسرار الالهية ... تطلع الفلاسفة والمتكلمون اليها ولم يستقلوا بها .
(11) لا تطلعه على سرك .
(12) يروح سره عن مهماته وحاجاته .

c) *Aspect caché*, en général; *sens caché* et *profond* d'une parole, d'un texte, d'un geste, d'une activité etc... Cf. « les *aspects cachés* et intérieurs de la foi » (*Ms.*, 3); « *les aspects cachés* des transactions de la foi » (*Ms.*, 3); (*M.*, 3, 39; *F.*, 127); « *les aspects cachés* du Coran » (*Iḥ.*, I, 255), « les *aspects cachés* des sciences des dévoilements » (1) (*Iḥ.*, IV, 262) etc... « La prière est la clé des cœurs; par elle se dévoile le *sens caché* à aspects multiples des paroles (prononcées) » (2) (*Iḥ.*, I, 150). « Seule l'application intérieure est la clé pour la connaissance du *sens caché* à aspects multiples exprimé par la formule extérieure de ce *Credo* » (3) (*Iḥ.*, I, 88). « Le fait de montrer le ciel au moment où l'on prononce la formule jaculatoire implique un *sens caché* subtil; rares sont ceux qui font attention à ce qu'il y a d'analogue » (4) (*Iq.*, 44-45). Au sujet des actes du Prophète, dont chacun contient un « sens caché profond »: « Il faut être appliqué à rechercher la *sens caché* aux aspects multiples contenu dans les actes et les paroles » (5) (*Iḥ.*, I, 69). Cf. enfin « le *sens caché* de la pratique cultuelle » (6) (*Iḥ.*, III, 205).

d) *Subtilité, finesse, nuance difficile à discerner :* « Comme le médecin habile est au courant de certaines *subtilités* dans les traitements, qui paraissent invraisemblables à celui qui ne les connaît pas..., ainsi..., dans les finesses des coutumes du *Shar'* et ses bons usages, comme aussi dans ses croyances..., il y a des *subtilités* et des nuances qui ne sont pas à la portée de la raison et de sa capacité » (7) (*Iḥ.*, I, 28).

e) *Loi secrète, motif secret, caché.* Au sujet de l'opinion des Mu'tazilites, selon laquelle Dieu est obligé de faire ce qui convient le mieux: « Le principe de l'action la plus convenable est *un motif caché* qui découle du secret de Dieu relativement à la prédestination » (8) (*Q.*, 95). Sur la question de savoir pourquoi il y a comme « une harmonie préétablie » entre certaines âmes: « Chercher à comprendre une chose dont la *loi secrète* n'a pas été dévoilée aux hommes, n'a aucun sens » (9) (*Iḥ.*, I, 142). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 50, 56, etc...

(1) اسرار الايمان الباطنة . اسرار معاملات الدين . اسرار القرآن . اسرار علوم المكاشفة .
(2) والصلاة مفتاح القلوب فيها تنكشف اسرار الكلمات .
(3) أدراك الاسرار التي يترجمها ظاهر الفاظ هذه العقيدة ... لا مفتاح له الا المجاهدة .
(4) في الاشارة بالدعاء الى السماء سر لطيف يعز من يتنبه لامثاله .
(5) يجب ان يكون شديد البحث عن اسرار الاعمال والاقوال .
(6) اسرار العبادات .
(7) كما يطلع الطبيب الحاذق على اسرار في المعالجات يستبعدها من لا يعرفها، فهكذا ... في دقائق سنن الشرع وآدابه وفي عقائده اسرار ولطائف ليست في سعة العقل وقوته الاحاطة بها .
(8) الفعل الاصلح سر يستمد من معرفة سر الله في القدر .
(9) لا معنى للخوض في ما لم ينكشف سره للبشر .

f) *La nature vraie* d'une chose, *son sens*, sa *raison d'être.* Synonyme de *rūḥ*, *ḥaqīqa.* Au sujet du *logion* « le cœur du croyant se trouve entre deux doigts du Bienfaiteur »: « C'est là une métaphore pour indiquer la puissance qui est le *sens caché* et vrai des doigts, leur esprit imperceptible » (1) (*Iḥ.*, I, 91). Cf. aussi *M.*, 6.

g) *La vertu secrète, l'intime* du cœur, le cœur considéré dans ce qu'il a de plus profond et de plus vrai, la *quintessence* du cœur. Pour les degrés de purification: « purification de l'apparent... purification des membres... purification du cœur des traits de caractère blâmables et des vices détestables... purification de *l'intime* de tout ce qui n'est pas Dieu... Le but extrême de *l'intime* est que se dévoilent en lui la majesté de Dieu et sa grandeur; et la connaissance de Dieu n'a pas vraiment lieu dans *l'intime*, tant que ne s'en est pas éloigné tout ce qui n'est pas Dieu » (2) (*Iḥ.*, I, III). « Celui qui va à Dieu, c'est le cœur... Et je n'entends pas par cœur la chair sensible; il s'agit plutôt d'un des *mystères* de Dieu » (*Iḥ.*, I, 48). Comme pour *rūḥ*, ce qui est visé ici, c'est l'homme tout entier considéré dans sa vérité profonde, dans ce qu'il a de plus essentiel (cf. *rūḥ*, c) (*Iḥ.*, III, 347).

6. SARĪRA (pl. SARĀ'IR): même sens que *sirr* selon l'acception b). « La plus importante des choses est la purification des *domaines secrets des cœurs* » (3) (*Iḥ.*, II, 111).

7. SA'ĀDA: « béatitude », « bonheur ». Sens ordinaire de vie conforme à la vertu. « Le *bonheur*, tout le *bonheur*, c'est que l'homme possède son moi (cf. *nafs*); et le malheur c'est que son moi le possède » (4) (*Iḥ.*, III, 74). Mais son sens précis porte sur la vie de l'Au-delà: « Pour arriver à la *béatitude* de l'Au-delà, il n'y a pas d'autre voie que celle d'éloigner l'âme de la passion, et de s'opposer aux tendances à la concupiscence » (5) (*Iḥ.*, III, 58). Cette béatitude dans l'Au-delà a un sens précis, et se distingue du salut (*najāt*). Dans l'Au-delà, « il y a salut et entrée en possession de la *béatitude.* Le salut est assuré à quiconque pratique la voie s'il désire le vrai but, qui est de se

(1) ... كناية عن القدرة التي هي سر الاصبع وروحه الخفي .
(2) ... تطهير الظاهر ... تطهير الجوارح ... تطهير القلب عن الأخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة... تطهير السر عما سوى الله ... فان الغاية القصوى في عمل السر ان ينكشف له جلال الله وعظمته ولن تحل معرفة الله بالحقيقة في السر ما لم يرتحل ما سوى الله .
(3) اهم الامور تطهير السرائر .
(4) السعادة كلها في ان يملك الرجل نفسه والشقاوة في ان تملكه نفسه .
(5) لا طريق الى سعادة الآخرة الا بنهي النفس عن الهوى ومخالفة الشهوات .

trouver en état de salut. Quant à l'entrée en possession de la *béatitude*, n'y arrivent que les hommes de la connaissance relative à Dieu: ce sont les Proches du Seigneur (cf. *muqarrab*), ceux qui jouissent, dans le voisinage de Dieu, « du repos, du parfum et du jardin de délice » (*Cor.*, LVI 89; Bl., II, 57). Quant à ceux qui n'atteignent pas le sommet de la perfection, ils se contenteront de l'état de salut » (1) (*Iḥ.*, I, 48). Cette béatitude dans l'Au-delà consiste essentiellement dans la vision de Dieu (*Iḥ.*, IV, 276); et elle se prépare ici-bas par la connaissance de Dieu: « La plus élevée des sciences de dévoilement est la Science de Dieu... Elle est le but recherché pour lui-même. Par elle s'acquiert la *béatitude*; bien mieux, elle est la *béatitude* même. Mais le cœur ne se rend pas compte, ici-bas, qu'elle est la *béatitude*; il ne s'en rendra compte que dans l'Au-delà » (2) (*Iḥ.*, IV, 119). Alors la Connaissance (cf. *ma'rifa*) devient Vision (*Iḥ.*, IV, 268, 269).

8. TASAFSAṬA: « faire le sophiste », « professer des idées sophistes ». Au sujet des données illusoires (cf. *wahmiyāt*), comment les distinguer des données véridiques, alors que la nature première accepte les unes et les autres comme péremptoires?... « Sache qu'il y a là un piège profond dans lequel bon nombre d'hommes se sont perdus. Ils ont *versé dans les théories sophistes*, et ont nié que l'application de l'esprit (cf. *naẓar*) puisse être utile à procurer le savoir de la certitude » (3) (*Ms.*, 30).

9. SŪFISṬĀ'Ī (pl. SUFISṬĀ'ĪYA): « sophiste », « celui qui professe les théories sophistes » (cf. *Ms.*, 7): « Ta négation de ce que nous avons perçu au-delà des cinq sens est analogue à la négation des *sophistes* portant sur les cinq sens. Ils disent: ce que nous voyons ne nous inspire pas confiance; peut-être le voyons-nous en songe » (4) (*Iḥ.*, IV, 218).

10. SAFSAṬA (ou SIFSIṬA): « la sophistique ». « Psychologiquement j'étais dans ce qui caractérise la sophistique, quoique cela ne parût pas en parole et par le discours » (5) (*M.*, 13).

(1) وها هنا نجاة وفوز بالسعادة . والنجاة حاصلة لكل سالك طريق اذا كان غرضه المقصد الحق وهو السلامة . واما الفوز بالسعادة فلا يناله الا العارفون بالله وهم المقربون المنعمون في جوار الله بالروح والريحان وجنة النعيم . — واما الممنوعون دون ذروة الكمال فلهم النجاة والسلامة .

(2) ارفع علوم المكاشفة معرفة الله ... وهي الغاية التي تطلب لذاتها . فان السعادة تنال بها ، بل هو عين السعادة . ولكن قد لا يشعر القلب في الدنيا بانها عين السعادة ، وانما يشعر بها في الآخرة .

(3) اعلم ان هذه ورطة تاه فيها جماعة فتسفسطوا وانكروا كون النظر مفيداً لعلم اليقين .

(4) انكارك لما شاهدناه مما وراء الحواس الخمس كانكار السوفسطائية للحواس الخمس فانهم قالوا ما نراه لا نثق به ، فلعلنا نراه في المنام .

(5) انا على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال .

11. SALLAMA ; TASALLAMA ; MUSALLAMĀT : « Concéder », « accorder une thèse, une affirmation »; « se faire concéder », « se faire accorder »; « les affirmations », « les propositions concédées par l'adversaire ». Les trois termes se trouvent groupés dans *M.*, 19: les *mutakallimūn* « se sont basés... sur des prémisses qu'il ont *prises* à (ou *se sont fait accorder par*) leurs adversaires. Toutes leurs recherches avaient pour but de mettre en évidence les contradictions des adversaires et de les surprendre dans les conséquences nécessaires de leurs *propositions accordées*. Cela est de peu d'utilité pour celui qui, comme moi, ne *concède* que les données nécessaires » (1) (*M.*, 19).

12. SIMSĀR. Le terme se trouve toujours au pluriel dans l'expression « *samāsirat al-'ulamā'* »: *les entremetteurs parmi les savants* (les courtiers de la science). L'expression désigne ceux qui discernent les nuances subtiles du comportement pratique. Il est difficile de délimiter la part de jouissance de l'âme, surtout dans les subtilités de l'hypocrisie: « Nul n'est au courant de cela, sinon les *entremetteurs parmi les savants* » (2) (*Iḥ.*, IV, 197). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 210; *Iḥ.*, IV, 321.

13. SUMANĪYA. Accentuation donnée par Fayrūzābādī (*Qāmūs*, Le Caire, 1935/1954; vol. IV, 236). Certains accentuent *Sāmanīya*, mais c'est faux, d'après Zabīdī, commentateur du *Qāmūs* en question. Certains spécialistes du *ḥadīth* disent *summānīya*. D'après Fayzūrzābādī, il s'agirait d'une secte de « matérialistes » (*dahrīya*) dans les Indes, et dont les adeptes croient à la métempsycose. Le terme ne se trouve qu'une fois dans *l'Iḥyā'* : « Ta négation du monde de la *Malakūt* est analogue à celle des *sumanīya* relativement au monde de la *Jabarūt*. Ils ont ramené les connaissances aux données des cinq sens; ils ont alors nié le pouvoir, le vouloir et le savoir, parce qu'ils ne sont pas atteints par les cinq sens; et ils se sont attachés au terrain plat du monde des sens en se tenant exclusivement aux données des cinq sens » (*Iḥ.*, IV, 218).

14. SUNNA (pl. SUNAN): « la coutume », « la coutume qui fait loi », « la doctrine (ou la foi) orthodoxe »: « Nous entendons par *coutumes qui font loi* ce qui a été transmis comme venant de l'Envoyé de Dieu... Car le terme *sunna* désigne la voie pratiquée » (3) (*Iḥ.*, I, 173). Cf. aussi « les hommes de la

(1) اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم ... وكان اكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم . وهذا قليل النفع في جنب من لا يسلم سوى الضروريات .

(2) ... فان ذلك لا يطلع عليه إلا سماسرة العلماء .

(3) نعني بالسنن ما نقل عن رسول الله ... لان السنة عبارة عن الطريق المسلوكة .

doctrine orthodoxe », ou « de la *voie orthodoxe* », ou « de *la foi orthodoxe* » (*Iq.*, 1); il s'agit de ceux « qui ont été guidés avec succès vers la droiture, et ont été amenés au juste milieu dans la croyance » (*Iq.*, 90). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 28, 159; *M.*, 19, etc...

15. AS-SĀ'A AL-SHARĪFA: « l'heure », « le moment honorable ». Se rattache au *logion :* « Il y a, le Vendredi, un moment durant lequel aucun serviteur musulman ne demande à Dieu quelque chose sans qu'il ne le lui donne » (*Iḥ.*, I, 166). Pour l'identification de ce moment, cf. *Iḥ.*, I, 166-167. Cf. aussi « les moments honorables » (*al-awqāt al-sharīfa*) (*Iḥ.*, I, 34 et *Iḥ.*, IV, 67). D'après cette dernière référence, ces moments se situeraient au jour de *'Arafa*, le Vendredi, et durant les jours de *ramaḍān*.

16. SAYYID: « le seigneur ». S'applique à Muḥammad dans les expressions: « le *seigneur* des humains » (*Iḥ.*, I, 81), « le *seigneur* des Prophètes » (*Iḥ.*, IV, 217), « *le seigneur* des Envoyés » (*M.*, 5; *Iq.*, 1). On le trouve une fois aussi dans l'expression « *le seigneur* des saints » (*ṣiddīqūn*) appliqué à Abu Bekr (*Iḥ.*, IV, 262); et une autre fois dans l'expression: « le seigneur des hommes raisonnables » (*al-'uqalā'*).

SH = ش

1. SHA'N: « chose », « affaire », « situation ». Même sens que *amr* dans l'acception ordinaire. Indique la chose contigente, sensible. Au sujet des vérités dogmatiques: « Tenter de scruter la réalité de ces choses n'est pas *l'affaire* du commun des fidèles... Ce n'est pas non plus l'affaire des *mutakallimīn* » (1) (*Q.*, 99). En ce qui concerne le *rūḥ* qui « procède de l'Ordre du Seigneur »: « On n'entend pas par *amr* la *chose*, de telle sorte qu'on comprenne par là que le *rūḥ* vient de la création de Dieu, et c'est tout. Cela, en effet, est général et s'applique à toutes les créatures » (2) (*Iḥ.*, III, 326). Lors du départ de Bagdad, à Ghazali qui y était presque décidé, le démon souffle: « C'est là un état d'âme passager... Si tu t'y abandonnes et que tu laisses cette gloire immense et cette *situation* bien établie... tu ne pourras plus les reprendre » (3) (*M.*, 64).

2. TASHĀBAHA: « être équivoque », « susceptible d'être compris de diverses façons ». Sens coranique (*Cor.*, III, 7): « Les hommes de la discussion et du désordre... suivent ce qui *est équivoque* dans le Livre par recherche du trouble » (4) (*Q.*, 85), (cf. Bl., III, 856).

3. ISHTABAHA: « être ambigu », « difficile à identifier », « équivoque », parce que les signes qui distinguent la chose en question sont semblables à ceux qui servent à discerner une autre du même genre: « Il leur fut *difficile de distinguer* la *qibla* » (5) (*Q.*, 88).

4. ISHTIBĀH: le fait « d'être difficile à distinguer », « ambiguïté ». Au sujet du sort des enfants dans l'Au-delà: « l'équivoque et *l'ambiguïté* l'emportent dans ce domaine » (6) (*Iḥ.*, IV, 28).

---

(1) ... ليس من شأن العوام ... ولا من شأن المتكلمين .
(2) ... وليس المراد بالامر الشأن حتى يكون المراد به انه من خلق الله فقط لان ذلك عام في جميع المخلوقات .
(3) هذه حالة عارضة ... ان اذعنت لها وتركت هذا الجاه العريض والشأن المنظوم ... لا يتيسر لك المعاودة .
(4) ... يتبعون ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة .
(5) اشتبهت عليهم القبلة .
(6) الاشتباه والاشكال اغلب في هذا المقام .

5. SHUBHA (pl. SHUBAH, SHUBUHĀT): « ambiguïté », « équivoque ». « *L'ambiguïté* qui est à éviter, c'est celle qui est issue du doute » (1) (*Iḥ.*, II, 88). Le terme est employé dans le domaine pratique et spéculatif: « Le tutiorisme des justes consiste à éviter les *équivoques* au sujet desquelles les suppositions sont possibles » (2) (*Iḥ.*, I, 17). « La foi acquise par l'argument du *kalām* est très faible et risque de disparaître à toute *ambiguïté* » (3) (*F.*, 204).

6. TASHBĪH: « assimilation » du créé à Dieu: les Anciens « ont ordonné aux hommes... de se contenter de croire... à ce que Dieu a révélé dans son ensemble, et à tout ce qui se présente comme apparences, tout en croyant fermement à la négation de *l'assimilation* » (4) (*Iḥ.*, IV, 152). Dans ce sens: le verbe *shabbaha* (assimiler) (*Iḥ.*, IV, 263) et *mushabbih* (celui qui assimile) (*F.*, 175).

7. MUTASHĀBIH: « douteux », « équivoque », « ambigu ». Ce qui a déterminé les Anciens à codifier le Coran par écrit, c'est la crainte « qu'il n'y eût pas un modèle-type auquel on se référât à propos d'un mot ou d'une lecture d'un des versets *équivoques* » (5) (*Iḥ.*, I, 70). Cf. aussi *Q.*, 90; *Iḥ.*, IV, 24.

8. SHABAHĪ: « métaphorique ». Terme technique utilisé dans le *Fayṣal*. Voici comment Ghazali le définit lui-même: « L'existence *métaphorique* est que la chose elle-même ne se trouve, soit dans sa forme extérieure, soit dans sa réalité, ni à l'extérieur, ni dans le sens, ni dans l'imagination, ni dans la raison. Ce qui existe en réalité, c'est une chose autre que celle dont il s'agit, qui lui ressemble dans une de ses propriétés et une de ses qualités... Exemples: la colère, le désir... et autre chose qui ont été dites au sujet de Dieu. La colère par exemple, c'est dans sa réalité le bouillonnement du sang du cœur dans le but de l'assouvissement. Et cela ne va pas sans imperfection et douleur. Celui pour qui est prouvée l'impossibilité que la colère existe réellement en Dieu d'une existence réelle (physique), sensible, imaginaire ou rationnelle (mentale) (cf. *dhāti*, *ḥissī*, *khayālī*, *'aqlī*), celui-là interpréterait (la colère en Dieu) en affirmant une autre qualité, dont résulterait ce qui résulte de la colère, comme le vouloir de punir. Et le vouloir ne ressemble pas à la colère dans sa

(1) الشبهة المحذورة ما تنشأ من الشك .
(2) ورع الصالحين هو التوقي في الشبهات التي يتقابل فيها الاحتمالات .
(3) الايمان المستفاد في الدليل الكلامي ضعيف جداً مشرف على الزوال بكل شبهة .
(4) ... امروا الخلق ... ان يؤمنوا ... بكل ما جاء من الظواهر مع اعتقاد نفي التشبيه .
(5) ... لا يوجد اصل يرجع اليه في كلمة او قراءة من المتشابهات .

réalité, mais dans une des qualités qui l'accompagnent, et dans un des effets qui en résultent, et qui est de faire mal (à celui que l'on veut punir) » (1) (*F.*, 183).

9. SHAKHṢ: « individu », en tant que forme matérielle qui apparaît avec des contours précis. L'existence des « *formes individuelles* des animaux, des végétaux, des nuages et des pluies » (2) (*Iq.*, 20). Cf. aussi « la *forme individuelle*, la *forme matérielle* sensible du cheval » (3) (*Ms.*, 9). Application aussi à la personne humaine dans le même sens: la souffrance du tombeau, « les Mu'tazilites la nient. Ils disent: nous voyons par les yeux la *forme individuelle* du mort, et lui ne souffre pas » (4) (*Iq.*, 97). Cf. aussi: « la beauté de la forme individuelle » (*Iḥ.*, I, 306). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 84, 85.

10. SHARAḤA.

a) « Expliquer ». La balance (le critère) du démon: « Ses côtés défectueux sont au nombre de dix; je les ai réunis et *expliqués* dans le livre *Miḥakk an-naẓar* » (5) (*Q.*, 69).

b) « Ouvrir », « dilater », « épanouir » (dans le sens de *disposer à*, en parlant du cœur). Sens de *Cor.*, VI, 125; Bl., III, 692. Cf. *Iḥ.*, I, 68; *M.*, 14. Une des marques de bienveillance de la part de Dieu pour le cœur de l'homme, c'est qu'il l'ait « *ouvert*, dès les débuts de son développement, à la foi » (6), et cela « sans nécessité de recourir à la preuve et à l'argumentation » (*Iḥ.*, I, 83).

11. INSHARAḤA: « s'ouvrir », « se dilater », « s'épanouir » (en parlant du cœur). Les Anciens discutaient entre eux sur la question de savoir s'il fallait ou non codifier le Coran par écrit; 'Umar donne ses raisons qui sont pour l'affirmative, et Abu Bekr s'y rallie: « La poitrine d'Abu Bekr *s'ouvrit*...

(1) الوجود الشبهي : فهو ان لا يكون نفس الشيء موجوداً لا بصورته ولا بحقيقته لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل ولكن يكون شيئاً آخر يشبهه في خاصة من خواصه وصفة من صفاته ... مثاله الغضب والشوق الخ ... مما ورد في حق الله . فان الغضب مثلاً حقيقته غليان الدم لارادة التشفي – وهذا لا ينفك عن نقصان وألم : فمن قام عنده البرهان على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى ثبوتاً ذاتياً وحسياً وخيالياً وعقلياً نزله على ثبوت صفة اخرى يصدر منها ما يصدر من الغضب كارادة العقاب . والارادة لا تناسب الغضب في حقيقة ذاته ولكن في صفة من الصفات تفارقها وأثر من الآثار يصدر عنها وهو الايلام .
(2) ... اشخاص الحيوانات والنباتات والغيوم والامطار .
(3) شخص الفرس . جمال الشخص .
(4) انا نرى شخص الميت مشاهدة وهو غير معذب .
(5) مواقع ثلمه عشرة ... جمعتها وشرحتها في كتاب محك النظر .
(6) شرحه في اول نشوه للايمان .

à cela » (1), et « il réunit le Coran dans un seul *volumen* » (*Iḥ.*, I, 70). Pour le rattachement à *Cor.*, VI, 125, cf. *Iḥ.*, I, 68.

12. SHARḤ.

a) « Explication », « Livre de *l'explication* des merveilles du cœur » (2) (*Iḥ.*, I, 3).

b) « Ouverture », « dilatation », « épanouissement ». Au sujet de *Cor.* VI, 125, « on demanda (à Muḥammed) : « Quelle est cette *ouverture* » (3) (*Iḥ.*, I, 68; *M.*, 14).

13. INSHIRĀḤ : « ouverture », « épanouissement », « dilatation » (en parlant du cœur). Mais ici l'acte vient de dedans, tandis que *sharḥ* indique l'acte qui survient du dehors : « La foi s'applique au jugement de véridicité formé par le cœur par voie de croyance et de *taqlīd* (cf. ce terme)... sans dévoilement ni épanouissement de la poitrine... Elle désigne (aussi) le jugement de véridicité certain formé par voie de dévoilement, de *dilatation* du cœur et de perception par la lumière de la faculté de clairvoyance » (4) (*Iḥ.*, I, 107-108). Cf. aussi *Ms.*, 17 : « Le savoir est dévoilement et épanouissement », et s'oppose à « croyance » (*i'tiqād*).

14. SHARṬ : « condition ». « Tout est acte de Dieu : certains actes sont causes d'autres actes, c'est-à-dire qu'ils en sont la *condition*. Cela veut dire que n'est disposé à accepter l'acte de la vie qu'une substance, et n'est disposé à recevoir le savoir qu'un être doué de vie, et (n'est disposé à) recevoir le vouloir qu'un être doué de savoir. Ainsi, un certain nombre de ses actes (de Dieu) sont causes de certains autres actes en ce sens, et non pas en ce que certains de ses actes en font exister d'autres; ils ne font que préparer les conditions d'existence de ces autres » (5) (*Iḥ.*, IV, 77). Cf. aussi, au sujet du *tawallud* (engendrement) *Iḥ.*, IV, 220; *Iq.*, 95, 99, 137, 222, 225.

(1) ... فانشرح صدر أبي بكر ... لذلك فجمع القرآن في مصحف واحد .
(2) ... كتاب شرح عجائب القلب .
(3) ... ما هذا الشرح .
(4) الايمان يطلق للتصديق ... من غير كشف وانشراح صدر ... ويراد به التصديق اليقيني على سبيل الكشف وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة .
(5) الكل من افعال الله وبعضها سبب للبعض اي هو شرط ، ومعنى كونه شرطاً انه لا يستعد لقبول فعل الحياة الا جوهر ، ولا يستعد لقبول العلم الا ذو حياة ولا لقبول الارادة الا ذو علم . فيكون بعض افعاله سبباً للبعض بهذا المعنى لا بمعنى ان بعض افعاله موجد لغيره بل بمعنى شرط الحصول لغيره .

15. SHAR' : « la loi révélée », considérée surtout comme principe de connaissance. S'oppose à *'aql*, *ra'y*. « Le serviteur n'est obligé à rien (dans le domaine religieux) du point de vue de la raison, mais du point de vue de la *loi révélée* » (1) (*Iq.*, 160). « Les sciences sont de trois sortes : la science rationnelle pure à laquelle la *loi révélée* n'oblige pas et qu'elle ne recommande pas... La science exclusivement apprise et transmise..., et où la raison ne trouve nulle place... Et la science la plus excellente qui est celle dans laquelle il y a combinaison de la raison et de l'enseignement appris pour ouï-dire, coexistence entre le point de vue rationnel et la *Loi révélée* » (2) (*Ms.*, 3).

16. SHARĪ'A : « la loi révélée ». Sens technique : « la formule dogmatique dans son aspect apparent », en tant qu'elle est mise en relation avec le sens « intérieur, caché » (*bāṭin*) ; « Celui qui affirme que le sens profond (cf. *ḥaqīqa*) diffère de la *formule dogmatique*, ou que le caché s'oppose à l'apparent, celui-là est plus proche de l'infidélité que la foi » (3) (*Iḥ.*, I, 89).

17. ASHRAQA.

a) « Se lever », « briller », en parlant de la lumière. La raison-instinct (cf. *'aql* et *gharīza*) est « comme une lumière qui *se lève* et brille sur le moi (cf. *nafs*) ; son matin et les débuts de son lever apparaissent à l'âge du discernement » (4) (*Iḥ.*, I, 78). Cf. aussi « la lumière du savoir qui se lève et brille » (*Iḥ.*, II, 216). Autres références : *Iḥ.*, III, 276; *Iḥ.*, IV, 3, 94, etc...

b) « Briller », « étinceler », sous l'effet de la lumière : « Toute la *Malakūt* se mit à *étinceler* devant eux (les hommes de la connaissance) sous la lumière de son Seigneur » (5) (*Iḥ.*, IV, 84). Cf. *Cor.*, XXXIX, 69).

18. ISHRĀQ : « lever », « éclat », le fait de « briller », « d'étinceler ».

a) Pour le soleil : « ... au moment du *lever* du soleil » (6) (*Iḥ.*, IV, 14).

b) En parlant de la lumière dans le sens métaphorique de connaissance (cf. *nūr*). Au sujet du cœur, « le but de sa purification est de faire exister

(1) والعبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع .
(2) العلوم ثلاثة : عقلي محض لا يحث الشرع عليه ولا يندب اليه ... نقلي محض ليس فيه مجال للعقل ... واشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع ، واصطحب فيه الرأي والشرع .
(3) من قال ان الحقيقة تخالف الشريعة او الظاهر يناقض الباطن فهو الى الكفر اقرب منه الى الايمان .
(4) ... مثل نور يشرق على النفس ... ويطلع صبحه ومبادئ اشراقه عند سن التمييز .
(5) اشرقت اقطار الملكوت بين ايديهم بنور ربها .
(6) ... وقت اشراق الشمس .

en lui les lumières de la foi, c'est-à-dire *le lever éclatant* de la lumière de la connaissance » (1) (*Iḥ.*, III, 13) (cf. *ma'rifa*).

c) En parlant de l'objet sur lequel tombe la lumière: *l'éclat, la clarté, l'étincellement.* « Les effets louables (de la purification dans le cœur) que nous avons mentionnés rendent plus forts, dans le miroir du cœur, l'éclat et *l'étincellement*, la lumière et la clarté » (2) (*Iḥ.*, III, 01).

19. MUSHRIQ: « qui se lève », « qui est éclatant », « qui brille », « qui étincelle », « clair » (en parlant de lumière au sens réel ou métaphorique). « La lumière de dévoilement... qui *se lève et brille* dans le monde de l'Amitié avec Dieu (cf. *wilāya*) et celui de la Prophétie » (3) (*Iḥ.*, IV, 153). « Qu'est-il arrivé à ton visage? Il était blanc, *éclatant*; et maintenant voici que la noirceur est apparue sur lui » (4) (*Iḥ.*, IV, 215).

20. SHIRK: « l'associationnisme ». Deux sortes: l'infidélité proprement dite ou l'idolâtrie, qui mérite le feu éternel; et l'infidélité dans un sens moral large, c'est-à-dire la foi avec une vie de péché. Dans ce dernier cas, le terme est toujours suivi de l'adjectif « *khafī* » (subtil, imperceptible): « *L'associationnisme* est de deux sortes: un *associationnisme secret* qui n'entraîne pas l'éternité des tourments du feu, et dont peu de fidèles sont exempts... et un *associationnisme* au grand jour qui entraîne l'éternité des tourments du feu » (5) (*Iḥ.*, III, 204).

21. SHAṬḤ: « sentence, parole extatique ». Voici comment Ghazali le caractérise: « Quant au *shaṭḥ*, nous entendons par là deux genres de discours nouvellement prônés par certains soufis:

1° Premier genre: les prétentions longues et larges relatives à l'amour passionné de Dieu, à l'union qui permet de se passer des pratiques extérieures. C'est au point que certains vont jusqu'à prétendre l'union, le lever du voile, la perception directe de vision et le dialogue par conversation directe. (Exemple de Ḥallāj et de Bisṭāmī, et essai d'explication, dans un sens orthodoxe, des paroles attribuées à ce dernier.)

(1) مراد تزكيته حصول انوار الايمان فيه ، اعني اشراق نور المعرفة .
(2) ان الآثار المحمودة التي ذكرناها تزيد مرآة القلب جلاء واشراقاً ونوراً وضياء .
(3) نور المكاشفة الذي هو مشرق في عالم الولاية والنبوة .
(4) ما بال وجهك كان ابيض مشرقاً والآن قد ظهر عليه السواد .
(5) الشرك شركان شرك خفي لا يوجب الخلود في النار وقلما ينفك عنه المؤمنون وشرك جلي يوجب الخلود في النار .

2° En deuxième lieu: des paroles incompréhensibles qui se présentent sous des apparences attirantes, contiennent des expressions redoutables, et qui, au fond, ne sont d'aucune utilité. Et cela vient de ce que ou bien elles sont incompréhensibles, même pour celui qui les prononce et qui les émet dans un moment de trouble dans sa raison, et de désordre dans son imagination, à cause de son incompréhension de certaines paroles qui ont frappé ses oreilles, et c'est le cas le plus fréquent; ou bien il comprend les paroles qu'il dit, mais il est incapable de les faire comprendre et de les émettre dans une expression qui traduirait ce qu'il ressent; et cela vient de son peu de pratique du savoir, et de son ignorance des moyens d'exprimer les idées par les termes appropriés » (1) (*Iḥ.*, I, 32). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 338.

22. SHA'ARA: « sentir », « s'apercevoir que », « avoir conscience » (d'un fait psychologique), « savoir », « connaître. « La Science ... c'est le bonheur même; mais il se peut que le cœur ne s'en *aperçoive* pas ici-bas; il s'en *apercevra* certainement dans l'Au-delà » (2) (*Iḥ.*, IV, 119). Le combattant, « des blessures l'accablent sans qu'il les *sente* (qu'il en ait conscience) sur le moment même » (3) (*Iḥ.*, IV, 22). Cf. aussi *Ms.*, 28; *Iḥ.*, III, 247, 252, 325; *Iḥ.*, IV, 3, 176.

23. ASH'ARA: « faire sentir », « faire prendre conscience ». Au sujet d'une question controversée, Makki « se sert d'arguments *qui font sentir* le contraire de ce qu'il veut prouver » (4) (*Iḥ.*, I, 104). Entrant dans un hôpital, l'homme considère sa santé et le bon état de son corps; « *il fait* alors *prendre conscience* à son cœur de la grâce de la santé » au moment où il se rend compte de l'épreuve des maladies (5) (*Iḥ.*, IV, 110).

(1) واما الشطح فنعني به صنفين من الكلام احدثه بعض الصوفية :
ا – احدهما الدعاوى الطويلة العريضة في العشق مع الله والوصال المغني عن الاعمال الظاهرة حتى ينتهي قوم الى دعوى الاتحاد وارتفاع الحجاب والمشاهدة بالروّية والمشافهة بالخطاب (الحلاج ، البسطامي) .
ب – كلمات غير مفهومة لها ظواهر رائعة وفيها عبارات هائلة وليس وراءها طائل . وذلك اما ان تكون غير مفهومة عند قائلها بل يصورها عن خبط في عقله وتشويش في خياله لقلة احاطته بمعنى كلام قرع سمعه وهذا هو الاكثر . واما ان تكون مفهومة له ولكنه لا يقدر على تفهيمها وايرادها بعبارة تدل على ضميره لقلة ممارسته للعلم وعدم تعلمه طريق التعبير عن المعاني بالالفاظ الرشيقة .
(2) المعرفة ... عين السعادة ولكن لا يشعر القلب في الدنيا بانها عين السعادة وانما يشعر بها في الآخرة .
(3) ... تصيبه جراحات وهو لا يشعر بها في الحال .
(4) استدل بادلة تشعر بنقيض غرضه .
(5) يشعر قلبه بنعمة الصحة .

24. ISTASH'ARA: « sentir », « pressentir » etc... (comme *sha'ara*). « Il *sentait* en lui la lâcheté et la faiblesse du cœur » (1) (*Iḥ.*, III, 54). Parmi les motifs qui poussent à la médisance: « On *pressent* qu'un homme la visera (la personne qui médit) et la présentera sous des traits vilains à quelqu'un de vénérable » (2); on prend alors les devants, et on médit (*Iḥ.*, III, 128). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 30.

25. SHU'ŪR: « le fait de sentir », « le sentiment », mais avec le sens de perception immédiate, de conscience psychologique, de connaissance concrète: la conjecture (*ẓann*) divinatrice consiste en ce que « tu penches vers l'une des deux propositions avec le *sentiment* (la conscience) de la possibilité de son contraire » (3) (*Iḥ.*, I, 64). L'animal, « s'il voit la forme de l'homme, respecte celui-ci et éprouve à son égard une crainte révérentielle ... par *la conscience* qu'il a de la supériorité (de l'homme) sur lui » (4) (*Iḥ.*, I, 73). Cf. aussi: *Iḥ.*, III, 247, 275; *Iḥ.*, IV, 30, 110, 225.

26. ISTISH'ĀR: même sens que *shu'ūr*; de plus: « pressentiment », « ordre », « signal ». « *Le sentiment* (la conscience) de sa perfection, sentiment dont les paroles élogieuses sont la cause » (5) (*Iḥ.*, III, 248). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 247, 249, 250; *Iḥ.*, IV, 175, 291. « Les personnes (cf. *nafs*) divergent dans leur *pressentiment* de la pauvreté en ce qui concerne l'avenir » (6) (*Iḥ.*, IV, 82, 153, 215). Pour le départ de Bagdad, « les hommes se perdirent en hypothèses; ceux qui étaient loin de l'Irāq crurent que cela fut fait sur un *ordre* (ou un *signal*) des maîtres au pouvoir » (7) (*M.*, 66).

27. MASHĀ'IR (ce pluriel qui seul existe doit avoir pour sing. *mash'ar*): « petits bosquets », ou bien: « stations sacrées du pèlerinage ». Seul passage où le terme se trouve: *Iḥ.*, II, 243. Il s'agit de la licéité de certains chants en certaines circonstances; il y a entre autres: le chant des pèlerins. Ils parcourent d'abord le pays au son du tambour et des chants. Cela est autorisé; il s'agit

(1) كان يستشعر في نفسه الجبن وضعف القلب ...
(2) ... يستشعر من انسان انه سيقصده ويطول لسانه عليه امام فاضل .
(3) تميل نفسك الى احد الامرين مع الشعور بامكان نقيضه .
(4) ... اذا رأى صورة الانسان احتشمه ... لشعوره باستيلائه عليه .
(5) استشعار الكمال بسبب قول المادح .
(6) النفوس في استشعار الفقر في الاستقبال مختلفة .
(7) ... ان ذلك كان لاستشعار من قبل الولاة .

en effet « de vers composés pour décrire la *ka'ba*, le *maqām*, le *ḥaṭīm*, *zimzim* et les autres *stations sacrées* du pèlerinage » (1) (*Iḥ.*, II, 343).

28. SHAKK: « le doute ». Définition: « Le doute désigne deux croyances qui s'opposent et qui ont pour origines deux motifs (de doute). Pour ce qui n'a pas de cause, la croyance ne s'affirme pas dans l'âme au point d'égaler celle qui s'oppose et qui devient alors *doute*... Comprenons donc la nature vraie du *doute* pour qu'il n'y ait pas équivoque entre lui, l'illusion et le jugement de possibilité » (2) (*Iḥ.*, II, 88-89).

29. ASHKALA: « être douteux », « ambigu », « équivoque ». Étant donnée une connaissance claire, comment juger par elle des autres connaissances « qui sont *ambiguës* pour moi, et au sujet desquelles j'ai besoin de distinguer entre la vérité et l'erreur? » (3) (*Q.*, 32). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 343; et *M.*, 48, 49: « la *qibla* est devenue pour lui difficile à discerner ».

30. ISHKĀL (pl. ISHKĀLĀT): « ambiguïté », « équivoque », « difficulté » (en parlant d'une question à traiter) de discerner le vrai. « Il a levé le désaccord entre les hommes, et écarté les *équivoques* loin des cœurs » (4) (*Q.*, 82). Dans le *Munqidh*, au sujet du doute que les sens font surgir dans l'âme relativement à la valeur de la connaissance par la raison: « et l'âme... donna de la force à sa *difficulté* en invoquant le fait du songe » (5) (*M.*, 12).

31. MUSHKILA, comme substantif (pl. *mushkilāt*): même sens que le précédent: « Si à chaque *difficulté* tu dois partir en voyage vers *l'imām*..., ta fatigue sera de longue durée » (6) (*Q.*, 79). (La parole s'adresse au batinite.) On trouve aussi le substantif « *mushkil* » (*M.*, 47).

32. MUSHKIL, comme adjectif: « difficile à discerner », « ambigu ». « Le vrai est *difficile à discerner*, et la voie qui y mène est fermée » (7) (*M.*, 85).

(1) ... لانها اشعار نظمت في وصف الكعبة ... وسائر المشاعر .
(2) الشك عبارة عن اعتقادين متقابلين نشأا عن سببين . فا لا سبب له لا يثبت عقده في النفس حتى يساوي العقد المقابل فيصير شكاً ... فلنفهم حقيقة الشك حتى لا يشتبه بالوهم والتجويز .
(3) ... التي تشكل علي واحتاج الى تمييز الحق فيها عن الباطل .
(4) رفع الخلاف بين الخلائق وازال الاشكالات عن القلوب .
(5) النفس ... ايدت اشكالها بالمنام .
(6) لو ابتدأت في كل مشكلة سفراً الى الامام المعصوم ... طال عناؤك .
(7) الحق مشكل والطريق اليه مفسد .

33. SHAKL: la « forme » extérieure, apparente. Synonyme de *ṣūra* (cf. ce terme) et antonyme de *ma'na* (cf. ce terme). Au sujet d'un homme dont on compare la tête à celle d'un âne: « Sa tête est devenue celle d'un âne dans le sens de la stupidité et de la sottise; et c'est cela qui est visé, à l'exclusion de la *forme apparente* qui est le moule du sens visé » (1) (*Iḥ.*, I, 91). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 268. Le terme n'est jamais employé pour indiquer la forme du syllogisme dans le *Mustaṣfa*, où l'on trouve pour cela le terme « *namaṭ* » (voie, méthode, genre, espèce).

34. MISHKĀT: « la niche ». Sens et usage inspirés par *Cor.*, XXIV, 35. « Allah est la lumière des cieux et de la terre. Sa lumière est à la ressemblance d'une *niche* où se trouve une lampe; la lampe est dans un (récipient de) verre; celui-ci semblerait un astre étincelant; elle est allumée grâce à une arbre béni, (grâce à) un olivier ni oriental ni occidental, dont l'huile (est si limpide qu'elle) éclairerait, même si nul feu ne la toucherait. Lumière sur Lumière » (Bl., III, 1011-1013). Cf. le commentaire allégorique de ce verset dans *Mishkāt* 128-140. Pour la mention du terme dans *l'Iḥya*, cf. *Iḥ.*, I, 306; *Iḥ.*, III, 40; *Iḥ.*, IV, 84, 215; cf. aussi *F.*, 129; *M.*, 68 etc...

35. SHAHIDA.

a) « Témoigner de », « être témoin », « attester »: « Dieu en cela *a témoigné* en faveur de leur véracité » (2) (*Q.*, 46). Cf. aussi *Ms.*, 30.

b) « Voir », « contempler ». Lorsqu'on récite des versets relatifs à la promesse et à la louange des gens de bien on ne « se *voit* pas alors soi-même... mais on *contemple* les hommes convaincus et les justes » (3) (*Iḥ.*, I, 259).

36. SHUHŪD: « contemplation », « l'état de contemplation ». Le sujet du *fanā'* est détourné de la compréhension de tout ce qui n'est pas Dieu; il est même détourné de soi-même, de ses états, des ses transactions; « il est comme celui qui est dans l'hébétude, plongé dans la mer de la *contemplation* même » (4) (*Iḥ.*, II, 256). C'est à un état d'âme pareil que les soufis font allusion lorsqu'ils disent: il s'est anéanti (cf. *fanā'*). Cf. *Iḥ.*, II, 266, 267, 345, 253; *Iḥ.*, IV, 212.

(1) فقد صار رأسه رأس حمار في معنى البلادة والحمق وهو المقصود دون الشكل الذي هو قالب المعنى .
(2) شهد الله لهم في ذلك بالصدق .
(3) ... لا يشهد نفسه ... بل يشهد الموقنين والصديقين .
(4) ... وكان كالمدهوش الغائص في بحر عين الشهود .

37. SHĀHADA: « percevoir », d'une façon directe et immédiate.

a) Par les sens: c'est là une prémisse sensible, « que j'ai *perçue* par la vue » (1) (*Q.*, 44-45). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 15 etc...

b) Par les facultés intellectuelles: « Il a *perçu* l'Au-delà par son cœur, d'une perception de certitude » (2) (*Iḥ.*, III, 64). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 92, 259, 306.

38. SHAHĀDA.

a) « Témoignage ». Soit dans un sens général, soit dans le sens technique juridique. Au sujet des connaissances acquises par le témoignage de l'expérience (cf. *tajriba*): « Et à chaque expérience (s'ajoute) un autre *témoignage* jusqu'à ce que (l'état d'âme) de conjecture devienne savoir » (3) (*Ms.*, 30). Cf. aussi *Ms.*, 31; *Iḥ.*, I, 77 etc... Le premier et le plus bas degré du tutiorisme (*wara'*) c'est celui « qui est exigé comme condition pour la valeur légale du *témoignage*... Et c'est l'abstention du défendu apparent » (4) (*Iḥ.*, I, 17).

b) « La formule de la confession de foi musulmane »: le devoir individuel (cf. *'ayn*) immédiat est « d'apprendre les deux membres de phrases de la *shahāda*, et d'en comprendre le sens » (5) (*Iḥ.*, I, 13).

c) Sens technique qui se rattache au système de la *ma'rifa*: « le monde des sens », « le monde de la vision sensible ». Synonyme de *mulk* (cf. ce terme) et parallèle à *jabarūt* et *malakūt* (cf. ces termes). « J'entends par *Mulk* le monde de la *Shahāda*, qui est objet des sens... Et les membres et leurs actes sont du monde du *Mulk* » (6) (*Iḥ.*, I, 107). Cf. aussi *Q.*, 48, 81; *Iḥ.*, III, 40 etc... *Iḥ.*, IV, 56 etc...

39. SHĀHID.

a) « Témoin ». Dans le sens ordinaire. Dans le *Qisṭās*, le batinite dit à Ghazali: « Ma mère et *l'imām*... sont deux *témoins* qui disent la vérité » (7) (*Q.*, 71).

(1) ... شاهدتها بالبصر .
(2) شاهد الآخرة بقلبه مشاهدة يقين .
(3) ولكل مرة في التجربة شهادة الى ان ينقلب الظن علما .
(4) الورع الذي يشترط في عدالة الشهادة ... وهو الاحتراز عن الحرام الظاهر .
(5) ... تعلم كلمتي الشهادة وفهم معناها .
(6) واعني بالملك عالم الشهادة المدرك بالحواس ... والجوارح واعمالها من عالم الملك .
(7) والدتي ... والامام ... هما شاهدان صادقان .

b) « Preuve » (pl. *shawāhid*): « Les *preuves* de la Loi révélée et de l'enseignement transmis » (1) (*Ih.*, I, 4).

c) « Présent constatable ». La preuve « par le *présent constatable* sur l'absent » (2).

40. MUSHĀHADA: « perception », dans le sens objectif et subjectif.

a) *Perception sensible :* « Quant à la réalité des corps et des accidents, elle est connue par la *perception* (sensible) » (3) (*Iq.*, 24). Cf. « les *perceptions* internes » (4) (*Ms.*, 29): comme la connaissance que l'homme a de sa faim, de sa soif, de sa crainte, de sa joie et de l'ensemble des états d'âme internes. On pourrait traduire presque: « les sensations internes ».

b) *Perception intellectuelle :* la connaissance par dévoilement « est la certitude même aux yeux des enracinés en la Science; je veux dire qu'ils l'ont saisie par une *perception* du dedans de leur être, laquelle perception est plus forte et plus claire que celle qui a lieu par les yeux » (5) (*Ih.*, I, 48). Cf. aussi: « Le dévoilement, l'épanouissement de la poitrine, et la *perception* par la lumière de la faculté de clairvoyance » (6) (*Ih.*, I, 107).

c) *La perception de Dieu dans l'Au-delà*, la vision directe de Dieu: après la mort « le Vrai, louange à Lui, se manifestera avec éclat... Et cette *perception* et cette apparition éclatante, c'est cela qu'on appelle la vision » (7) (*Ih* , IV, 269).

41. MASHHŪRĀT: les idées « connues », les idées « reçues ». Voici comment Ghazali les définit: les idées reçues sont « des points de vue louables; oblige à y croire ou bien le témoignage de tout le monde, ou bien le témoignage du plus grand nombre, ou bien celui de la foule des hommes excellents ... Et ces (idées reçues) peuvent être véridiques, comme elles peuvent être mensongères. Il ne faut pas tabler sur elles dans les prémisses des syllogismes. Ces propositions ne sont ni des données premières, ni des données de l'estimative. La nature première, en effet, ne s'y prononce pas (cf. *awwaliyāt*

(1) شواهد الشرع والنقل .
(2) دليل الشاهد على الغائب .
(3) اما ثبوت الاجسام والاعراض فعلوم بالمشاهدة .
(4) المشاهدات الباطنة .
(5) ... ان هذا حق اليقين عند العلماء الراسخين اعني انهم ادركوه بمشاهدة من الباطن هي اقوى واجلى من مشاهدة الابصار .
(6) الكشف وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة ...
(7) ... يتجلى الحق سبحانه . وهذه المشاهدة والتجلي هي التي تسمى رؤية .

et *wahmiyāt*). Leur acceptation s'implante dans l'âme par suite de causes multiples qui arrivent accidentellement dès la prime enfance » (1) (*Ms.*, 31).

42. SHAWWASHA: « semer la trouble », « troubler », « jeter le désordre ». Au sujet du *shath :* « On ne tire aucun profit de ce genre de discours; il ne fait que *troubler* les cœurs, jeter les raisons dans l'hébétude et les esprits dans la stupeur » (*Ih.*, I, 32). Cf. aussi « il *trouble* la limpidité du cœur » (2) (*Ih.*, I, 17).

43. TASHAWWASHA: « se troubler », « se trouver dans le désordre », « se perdre » (en parlant de quelque chose que l'on cherche à connaître et à comprendre). La philosophie grecque a été traduite en arabe par al-Farābī et Avicenne: « Ce qui a été traduit par d'autres que ces deux hommes ne manquent pas d'erreurs... dans lesquelles le cœur de celui qui cherche à se documenter se *perd*, au point qu'il ne comprend pas » (3) (*M.*, 26).

44. TASHWĪSH: « le fait de jeter le trouble », « l'état de trouble », « le trouble »: « Ouvrir cette porte (du *ta'wīl*) mène à *jeter le trouble* dans les cœurs du commun des fidèles » (4) (*F.*, 191).

45. MUSHAWWISH: celui, ce « qui trouble », « vicie ». « Parmi les défauts qui *vicient* la sincérité, certains apparaissent clairement, d'autres sont imperceptibles » (5) (*Ih.*, IV, 326). Cf. aussi *Ih.*, I, 152.

(1) ... آراء محمودة يوجب التصديق بها اما شهادة الكل او الاكثر او شهادة جماهير الافاضل ... وهذه قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة . فلا يجوز ان يعول عليها في مقدمات البراهين . فان هذه القضايا ليست اولية ولا وهمية فان الفطرة الاولى لا تقضي بها بل انما ينغرس قبولها في النفس باسباب كثيرة تعرض من اول الصبا.
(2) ولا فائدة لهذا الجنس من الكلام الا انه يشوش صفاء القلب . ويدهش العقول ويحير الاذهان .
(3) وما نقله غيرها ليس يخلو عن تخبيط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم .
(4) فتح هذا الباب يؤدي الى تشويش قلوب العوام .
(5) ان الآفات المشوشة للاخلاص بعضها جلي وبعضها خفي .

Ṣ = ص

1. ṢADAQA.

a) « Dire vrai », « être vrai dans ce qu'on dit » (en parlant d'une personne): « Que veux-tu dire par incompréhensible? Si tu entends par là que la chose est impossible à imaginer, à se représenter, qu'elle est inaccessible à la faculté estimative (cf. *wahm*), *tu dis vrai* » (1) (*Iq.*, 49). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 17.

b) *Etre vrai* (en parlant d'une chose, d'une affirmation): « Il est *vrai* d'affirmer au sujet du monde qu'il est nécessaire, qu'il est impossible et qu'il est possible » (2) (*Iq.*, 84).

c) *Etre sincère* (en parlant d'une personne ou d'une chose): « Comment peut-il être *sincère* dans ce qu'il dit alors que son cœur est hésitant dans ce qu'il désire » (3) (*Iḥ.*, I, 30). « Sa volonté est *sincère* et son intention pure » (4) (*Iḥ.*, III, 17).

2. ṢADDAQA.

a) « Croire », « adhérer par croyance ». Le verbe est suivi de la préposition *bi* lorsqu'il s'agit d'une chose, et du pronom personnel à l'accusatif lorsqu'il s'agit d'une personne. Au sujet de l'existence de l'Ancien, « certains entendent cela et, après l'avoir entendu, *y adhèrent par croyance* ferme et y persévèrent... D'autres y croient par démonstration » (5) (*Iḥ.*, I, 65). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 13, 48; *Iḥ.*, III, 20; *Iḥ.*, IV, 147 etc... Cf. surtout l'expression: « Il a *cru* dans son cœur » (6) (*Iḥ.*, I, 104). A propos de certaines vérités que le Prophète a tues: les premiers croyants « l'auraient certainement *cru* s'il les leur avait mentionnées » (7) (*Iḥ.*, I, 88).

(1) ماذا اردت بقولك غير مفهوم ؟ فان اردت انه غير متخيل ولا متصور ولا داخل في الوهم فقد صدقت .
(2) العالم يصدق عليه انه واجب وانه محال وانه ممكن .
(3) كيف يصدق في قوله وقلبه متردد في اوطاره وحاجاته.
(4) صدقت ارادته وصفت همته .
(5) من الناس من يسمع ذلك ويصدق بالسماع تصديقاً ... ومن الناس من يصدق به بالبرهان .
(6) صدق بقلبه .
(7) لا شك انهم كانوا يصدقونه لو ذكره لهم .

b) « Déclarer vrai », « former un jugement de véridicité » (cf. *taṣdīq*). Au sujet des termes: « venant à l'existence » (*ḥādith*) et « cause »: « du moment qu'il (l'homme) les comprend, sa raison *énonce* nécessairement *un jugement de véridicité* portant sur le principe que tout être venant à l'existence a une cause » (1) (*Iq.*, 25). Le soleil et la lune, l'homme « *saisit* leur existence par *un jugement de véridicité élaboré* au moyen des sens » (2) (*Iḥ.*, I, 65).

c) « Montrer la véridicité » de quelqu'un. Le prophète, opérant les miracles en confirmation de son témoignage, est comme un serviteur chargé par un roi d'une mission auprès de ses autres sujets. Le messager, dans le cas où il n'est pas cru, peut s'adresser au roi et lui dire devant tous ses sujets: « O Roi, si tu es sincère dans ce que tu prétends, *montre ma véridicité* en te levant trois fois de ton siège » (3) (*Iq.*, 199).

d) « Rendre sincère », « droit », en parlant d'un sentiment. Celui qui fait une oraison jaculatoire doit « être convaincu d'être exaucé et *rendre sincère* l'espérance qu'il y met » (4) (*Iḥ.*, I, 276).

3. ṢIDQ: « véracité », « véridicité, « croyance », « vrai », « sincérité », « réalité », « vérité » (surtout lorsque le terme est déterminé par la préposition *bi*), « la raison montre la *véracité* du Prophète » (5) (*Ms.*, 4). « Le miracle est un signe de la *véridicité* du fait raconté » (6) (*Iq.*, 194). « La parole du Prophète est une pièce à conviction et un signe auquel il faut *adhérer par croyance* » (7) (*Ms.*, 5). « Parmi les histoires pieuses, certaines sont utiles à entendre, d'autres sont nuisibles bien qu'elle soient *vraies* » (8) (*Iḥ.*, I, 37). Le fait est raconté par quelqu'un dont « tu as connu par expérience la *sincérité*, que tu n'as jamais vu mentir, et dont tu ne mets pas en doute la parole » (9) (*Iḥ.*, III, 13). Cf. stt: « La sincérité dans l'intention » (*Iḥ.*, I, 320); « la sincérité du vouloir » (*Iḥ.*, III, 66); « la sincérité de la piété » (*ḥ.*, IV, 136). Au sujet des hommes de la connaissance par dévoilement, dans leurs visions où le sens caché est

(1) ... اذا فهمها صدق عقله بالضرورة بان لكل حادث سبباً .
(2) يصدق بوجودهما بالحس .
(3) ايها الملك ان كنت صادقاً فيما ادعيته فصدقني بان تقوم على سريرك ثلاث مرات .
(4) ...يجزم الدعاء ويوقن بالاجابة ويصدق رجاءه فيه .
(5) العقل يدل على صدق النبي.
(6) المعجزة دليل على صدق في الخبر .
(7) قول الرسول حجة ودليل واجب الصدق .
(8) ان من القصص ما ينفع سماعها ومنها ما يضر وان كان صدقا .
(9) يخبرك من جربته بالصدق ولم تعرفه بالكذب ولا اتهمته بالقول .

toujours présenté sous une forme matérielle: « les formes matérielles expriment exactement les aspects du contenu intelligible et leur ressemblent en *toute réalité* (ou *vérité*) » (1) (*Iḥ.*, III, 35). Pour les six acceptions du terme *ṣidq* cf. *Iḥ.*, IV, 331, tout le chapitre.

4. ṢĀDIQ.

a) « Qui dit vrai », « véridique »: « Il a *dit vrai* d'un certain point de vue, et pourtant, bien qu'il *dise vrai*, il n'exprime pas suffisamment (la réalité) » (2) (*Iḥ.*, IV, 6). Cf. aussi *Iq.*, 86.

b) « Véridique », « exact », « réel »: « Les noms dérivés de Dieu *s'appliquent réellement* à Lui » (3) (*Iq.*, 157). « Comment distinguer entre ce qui est communément reçu et ce qui est *véridique* » (4) (*Ms.*, 31). Cf. « la vision véridique » (*Iḥ.*, I, 72; *Iḥ.*, III, 22; *Iḥ.*, IV, 155). « Le matin *réel*... le matin faux »(5) (*Iḥ.*, II, 236).

c) « Sincère », « franc »: il faut « qu'il soit *sincère* dans sa piété et dans son savoir relatif au *tawḥīd* » (6) (*Iḥ.*, I, 197). Cf. « le vouloir sincère » (*Iḥ.*, III, 16). « Que ton dire..., soit sincère » (*Iḥ.*, I, 149). Après avoir mentionné les six acceptions du terme *ṣidq* (*Iḥ.*, IV. 331), Ghazali ajoute: « Celui qui a une part au *ṣidq* relativement à quelque chose de cet ensemble, celui-là est *ṣādiq* par rapport à ce en quoi son *ṣidq* se réalise » (7) (*Iḥ.*, IV, 331).

5. ṢADŪQ: « sincère », « fidèle », « juste ». Même nuance que *ṣiddīq* (cf. ce terme) très rarement employé. « Le commerçant juste » (*Iḥ.*, II, 57). Un des devoirs du disciple: « Il cherchera un ami *juste*, clairvoyant, pieux » (8) (*Iḥ.*, III, 55).

6. ṢIDDĪQ: « véridique », « sincère », « saint », « juste », dans le sens biblique. Sens général indiqué dans *Iḥ.*, IV, 331: le *ṣidq* s'applique à la parole, à l'intention, au vouloir, à la décision, à la réalisation de la décision, à l'action, à la réalisation des stations religieuses (cf. *maqām*); « celui qui réalise en lui la

(1) تكون الصور عنوان المعاني ومحاكية لها بالصدق .
(2) ... انه صادق من وجه وهو مع صدقه قاصر .
(3) ان الاسماء المشتقة من الله صادقة عليه .
(4) ... بما يدرك الفرق بين المشهور والصادق .
(5) الصبح الصادق ... الصبح الكاذب .
(6) ... ان يكون صادقاً بتقواه وعلمه بالتوحيد .
(7) من كان له حظ في الصدق في شيء من الجملة فهو صادق بالاضافة الى ما فيه صدقه .
(8) يطلب صديقاً صدوقاً بصيراً متديناً .

qualité du *ṣidq* dans tout cet ensemble, celui-là est *juste* et véridique; car il y a alors réalisation du *ṣidq* dans son degré le plus fort » (*Iḥ.*, IV, 331); cf. aussi *Iḥ.*, I, 192. Le *ṣiddīq* est ainsi, concrètement et dans l'ordre intentionnel, celui qui est par excellence conforme à la réalité: « Du moment que tu dis: un juste, tu dis: un homme pieux, tutioriste et continent » (*Iḥ.*, IV, 136). Dans la théorie ghazalienne de la certitude, il est un des modèle les plus parfaits de ceux qui jouissent de la certitude. Le mot n'est jamais déterminé par un nom propre, sauf pour Abū Bekr, qui est appelé « Le *Véridique* (ou le *juste*) le plus grand » (1) (*Iḥ.*, IV, 217), ou encore « Le seigneur des *justes* » (2) (*Iḥ.*, IV, 262). Le terme est toujours cité, ou bien tout seul au pluriel, ou bien au pluriel encore, mais précédé du pronom indéfini « un certain » (3). Voici les prérogatives reconnues aux *justes* par Ghazali.

a) Ils pratiquent le tutiorisme (*wara'*) dans son plus haut degré (le quatrième): il consiste « à se détourner de tout ce qui n'est pas Dieu dans la crainte de passer un seul moment de la vie à faire ce qui n'est d'aucun profit pour s'approcher de Dieu » (*Iḥ.*, I, 71; *Iḥ.*, II, 85).

b) Avec ceux qui jouissent de la Proximité (cf. *muqarrab*), la connaissance par dévoilement leur est propre (*Iḥ.*, I, 4, 18, 84, 90).

c) Seuls ils réalisent en eux le quatrième degré de la confession de l'Unité (cf. *tawḥīd*), celui qui se manifeste par le phénomène de l'annihilation (cf. *fanā'*) (*Iḥ.*, I, 66, 210, 318; *Iḥ.*, IV, 212). Seuls aussi ils jouissent alors de « la santé de la raison malgré le rapt du cœur » (*Iḥ.*, IV, 137).

d) Ils ont un comportement pratique qui est toujours donné comme un idéal à atteindre: purification du *sirr* de tout ce qui n'est pas Dieu (*Iḥ.*, III, 210), délivrance complète de tout *nifāq* (*Iḥ.*, I, 110), « le détachement du détachement » (*Iḥ.*, III, 85), etc... Ils sont cités aussi comme autorités dans l'enseignement religieux, mais toujours dans le domaine du comportement pratique, jamais dans celui des croyances dogmatiques proprement dites. C'est en ces cas que l'on trouve le terme au pluriel, ou, surtout, déterminé par le pronom indéfini « un certain » (cf. *Iḥ.*, 325; *Iḥ.*, IV, 288 etc...).

7. TAṢDĪQ.

a) « Croyance », « adhésion par croyance », soit pour des vérités rationnelles proprement dites, soit pour l'ensemble des vérités dogmatiques. Elle reste

(1) الصديق الاكبر .
(2) سيد الصديقين .
(3) بعض الصديقين .

à la base de la foi réfléchie, elle-même, celle que Ghazali appelle la connaissance par dévoilement. État d'âme de l'homme dans sa connaissance d'une chose: il y a d'abord « sa *croyance* à l'existence de la chose avant qu'elle ne se réalise; puis (sa croyance à l'existence de la chose) au moment où elle se réalise; en troisième lieu, lorsque la chose a eu lieu » (1) (*Iḥ.*, I, 91). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 89; *Iḥ.*, II, 142; *Iḥ.*, II, 142; *Iḥ.*, IV, 44. Muḥammed n'a pas « exigé des Arabes... plus que la croyance; il ne faisait pas de distinction si cette croyance était par adhésion de foi et adoption, par simple acceptation aveugle, d'un enseignement donné, ou bien par certitude basée sur la preuve » (2) (*Iq.*, 9). Ordinairement la simple adhésion de foi est désignée par l'expression« la croyance de cœur » (*Iḥ.*, I, 106, surtout 103); d'où: la foi s'applique à la « croyance de cœur... et à la croyance certaine par voie de dévoilement, de dilatation de poitrine, et par voie de perception immédiate à la lumière de la faculté de clairvoyance » (3) (*Iḥ.*, I, 107). Cf. surtout les trois degrés de croyance au fait que Zeid se trouve dans une maison: le troisième consiste à entrer dans cette maison et à y voir la personne dont il s'agit (*Iḥ.*, III, 13-14). Autres références: *Iq.*, 22; *Iḥ.*, I, 13, 48, 65, 73, 83, 89 stt; *Iḥ.*, IV, 3, 50, 58, 156, 213, 211, 300. Cf. aussi *M.*, *passim*.

b) « Jugement de véridicité », base de l'assentiment et de l'adhésion: « Les logiciens ont appelé la connaissance des incomplexes conception, et celle du rapport narratif *jugement de véridicité* » (4) (*Ms.*, 8). D'où « les actes de connaissance se divisent-ils en conception et en *jugement de véridicité* » (5) (*Ms.*, 8). Cf. « les connaissances à base de jugement de véridicité et qui sont recherchées par l'étude et l'application de l'esprit » (*Ms.*, 19). Cela s'applique même aux « données premières ». « Au sujet des données premières: (la raison) a été façonnée de telle sorte qu'elle y adhère par *jugement de véridicité* » (6) (*Ms.*, 29). Cf. aussi *Iq.*, 25-26. En général, « la tendance au *jugement de véridicité* au sujet d'une chose est susceptible de quatre degrés: le premier est qu'il y ait équivalence entre le jugement de véridicité et celui de non-véridicité; cela s'appelle

(1) (احوال الانسان في ادراك الشيء) ... الاول تصديقه بوجوده قبل وقوعه . والثاني عند وقوعه والثالث عند تصرمه .

(2) لم يطالب العرب ... باكثر من التصديق ولم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي او بيقين برهاني .

(3) التصديق بالقلب ... التصديق اليقيني على سبيل الكشف وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة .

(4) وقد سمى المنطقيون معرفة المفردات تصوراً ومعرفة النسبة الخبرية بينها تصديقاً .

(5) الادراكات تصور وتصديق .

(6) الاوليات ... جبل العقل على التصديق بها .

le doute » (1); puis vient la conjecture, la croyance proprement dite (*i'tiqād*), et enfin la certitude (*Iḥ.*, I, 64). Cf. pour application au prophète, F., 175, et aussi *Iḥ.*, I, 64, 65.

c) Le fait de « montrer la sincérité », la « réalité d'une chose ». Par l'aumône légale, les hommes montrent qu'ils s'attachent à Dieu par-dessus tout; d'où « ils ont été éprouvés par le fait d'être invités à *montrer la sincérité* de leur prétention en ce qui concerne l'objet aimé; il leur fut demandé de se détacher de leurs biens... » (2) (*Iḥ.*, I, 192).

8. ṢAFA: « être sans mélange », « clair », « limpide », « pur ». Se dit des sentiments, des états d'âme et du cœur: « La jouissance de la conversation intime avec Dieu est pour lui *sans mélange* » (3) (*Iḥ.*, I, 148). « Celui dont l'aspect caché n'est pas *pur* de la vision des moyens sinon en tant que moyens, n'est pas encore sauf de l'associationnisme imperceptible » (4) (*Iḥ.*, I, 198).

9. ṢAFĀ': « clarté », « limpidité », « pureté ». Se dit surtout du cœur et de l'esprit. L'émotion (ou la forte saisie de l'âme) (cf. *wajd*) produit des états d'âme; puis ces états d'âme provoquent des suites et des conséquences qui brûlent le cœur de leur feu et le purifient des éléments de ternissure, comme le feu purifie les métaux précieux qui y sont exposés... « Vient ensuite la *clarté*, au moyen de laquelle se réalisent des perceptions immédiates et des dévoilements » (5) (*Iḥ.*, II, 246). Au sujet de certaines subtilités: « Il est difficile à l'esprit, même à son plus haut degré de *limpidité*, d'en saisir les différences » (6) (*Ms.*, 21).

10. ṢAFWA: « limpidité », « paix », « absence de trouble ». « Je ne quittais pas... un soufi sans avoir le désir ardent de surprendre le secret de sa *paix* intérieure » (7) (*M.*, 6). Cf. *M.*, 67.

11. ṢĀFĪ: « qui est dans l'état de limpidité », « de clarté », « de pureté ». Pour les connaissances par dévoilement, ne fait aboutir à leur réalité que « le

(1) ميل النفس الى التصديق بالشيء له اربع مقامات : الاول ان يعتدل التصديق والتكذيب ويعبر عنه بالشكل .

(2) امتحنوا بتصديق دعواهم في المحبوب واستنزلوا عن المال الذي هو مرموقهم ومعشوقهم .

(3) تصفو له لذة المناجاة .

(4) من لم يصف باطنه عن روية الوسائط الا من حيث انها وسائط لم ينفك عن الشرك الخفي .

(5) ... ثم يتبع الصفاء الحاصل به مشاهدات ومكاشفات .

(6) ويعسر على الذهن وان كان في غاية الصفاء الفرق .

(7) ... الا واحرص على العثور على سر صفوته .

dévoilement qui suit la pensée à *l'état de limpidité*; et peu nombreux sont ceux à qui sa porte est ouverte » (1) (*Ih.*, I, 306).

12. TAṢFIA: le fait de « rendre clair », « limpide », « purification ». Au sujet du dévoilement : ils ont demandé cela à la discussion et à la recherche qui trouble, et « ne l'ont pas demandé à la *purification* des cœurs de tout ce qui n'est pas Dieu; ils l'ont alors manqué, et en ont nié l'existence » (2) (*Ih.*, I, 152). Cf. *M.*, 78: « Les pratiques cultuelles et leur influence dans la clarification des cœurs » (3).

13. ṢAQALA: « polir », « rendre brillant par frottement ». Se dit du miroir, type du cœur. « La substance du fer, avant... d'être *poli*, ne convient pas pour être un miroir » (4) (*Ih.*, III, 11).

14. ṢIQĀLA: « l'état du corps poli », le « polissage » en tant qu'état: « Il y a dans le miroir trois choses: le fer, son *polissage* et les images qui s'y impriment. Ainsi la substance du fils d'Adam est comme le fer du miroir; sa raison est un mode d'être (cf. *hay'a*), un instinct (cf. *ghariza*) dans sa substance et son moi (cf. *nafs*); elle (la raison) le dispose à recevoir l'impression des intelligibles, tout comme le miroir, par son *polissage*..., est préparé à ressembler aux images » (5) (*Ms.*, 17-18).

15. TAṢQĪL: « l'acte de polir », « le polissage ». Le cœur est comme le miroir, la concupiscence comme la rouille, le sens des divers passages du Coran comme les images qui se montrent dans le miroir, « et la discipline spirituelle, appliquée au cœur par l'écartement des tendances à la concupiscence, comme le *polissage* de la clarté dans le miroir » (6) (*Ih.*, I, 255-256).

16. ṢAQĪL (fém. ṢAQĪLA): « poli », « brillant ». Au sujet des vérités qui sont connues par dévoilement pendant la prière: elles ne « paraissent que dans les miroirs *polis* » (7) (*Ih.*, I, 152).

(1) الكشف التابع للفكر الصافي ، وقل من لم ينفتح له بابه .
(2) ... لم يطلبوها من تصفية القلوب عما سوى الله ، ففقدوها وانكروها .
(3) العبادات وتأثيرها في تصفية القلوب .
(4) جوهر الحديد قبل ... ان يصقل لا يصلح ان يكون مرآة .
(5) في المرآة ثلاثة امور : الحديد وصقالته والصور المنطبعة فيها . فكذلك جوهر الآدمي كحديدة المرآة وعقله هيئة وغريزة في جوهره ونفسه بها يتهيأ للانطباع بالمعقولات كما ان المرآة بصقالتها ... تتهيأ لمحاكاة الصور
(6) ... والرياضة للقلب باماطة الشهوات مثل تصقيل الجلاء للمرآة .
(7) ... لا تتراءى الا في المرائي الصقيلة .

17. ṢĀLIḤ (pl. ṢĀLIḤŪN, ou SULAḤĀ'): « homme de bien ». La définition générale semble être donnée dans *Ih.*, IV, 85; il y est question de ceux qui travaillent à mener les hommes vers le bien. Il y a d'abord les anges, puis les prophètes, puis les savants, et enfin les hommes de bien. « Ils ont réformé leur foi et se sont réformés, et pas davantage; la sagesse de Dieu ne se réalise pas par eux, mais en eux » (1) (*Ih.*, IV, 85). Du point de vue de la perfection religieuse, ils viennent après les *ṣiddiqūn* (cf. ce terme) (*Ih.*, I, 71; *Ih.*, II, 85, 92; *Ih.*, III, 157; *Ih.*, IV, 72). Comme les *ṣiddiqūn*, ils sont toujours mentionnés sans nom propre; et souvent le terme est déterminé par le pronom indéfini « un certain » ou « certains » (2) (*Ih.*, II, 25; *Ih.*, IV, 64 etc...).

18. ṢAWT AL-HĀTIF: « la voix du héraut ». Elle se produit à l'état d'éveil comme la vision véridique (cf. *ru'ya*). « Au cœur, lorsqu'il est en état de pureté, il se peut que le vrai soit représenté sous une forme perçue, ou dans un discours ordonné qui frappe son ouïe; on l'appelle *la voix du héraut* si cela se passe à l'état d'éveil, et vision véridique si la chose se passe en songe » (3) (*Ih.*, II, 258). Cf. aussi *Ih.*, II, 259; *Ih.*, III, 22.

19. ṢAWWARA (dérivé: *muṣawwir*): « représenter », « dessiner une image », « donner une forme »: « Il *représente* le mal sous la forme du bien » (4) (*Ih.*, III, 25). « L'image que nous avons *dessinée* » (5) (*Ih.*, II, 234): il s'agit d'une figure dessinée sur le livre. « Il a une contenance modeste dans ses membres et il leur *fait prendre la forme* de l'humilité » (6) (*Ih.*, IV, 314). Pour le terme *muṣawwir* indiquant la représentation intelligible de la chose dans l'esprit, cf. *Ms.*, 10, 16.

20. TAṢAWWARA: « se représenter », « s'imaginer », « concevoir ». Les trois acceptions se retrouvent indifféremment. L'imparfait passif précédé de la particule négative *lā* (*lā yutaṣawwar*) peut être rendu par: « il est impossible »; sans cette particule, la même forme peut se rendre par: « il est possible ». D'ailleurs c'est sous cette forme passive que le verbe est le plus souvent employé.

(1) ... الصالحون الذين اصلحوا دينهم ونفوسهم فقط فلم تتم حكمة الله بهم بل فيهم .
(2) بعض الصالحين .
(3) بل القلب اذا صفا ربما يمثل له الحق في صورة المشاهدة او في لفظ منظوم يقرع سمعه يعبر عنه بصوت الهاتف اذا كان في اليقظة وبالرؤيا اذا كان في المنام .
(4) يصور الشر بصورة الخير .
(5) ... الصورة التي صورناها .
(6) استكان باعضائه وصورها بصورة التواضع .

Au sujet du Prophète: « *Représente-toi, imagine-toi* son recueillement et sa quiétude » (1) (*Iḥ.*, I, 243); « ils se *sont représentés, ils ont conçu* les choses à la mesure de ce qu'ils ont trouvé et de ce qu'ils ont atteint par leur raison » (2) (*M.*, 93). « La divergence dans la définition est *possible* en deux endroits » (3) (*Ms.*, 16). « Quant à la (propriété) essentielle..., *il est impossible* de comprendre le sens d'un objet sans la comprendre » (4) (*Ms.*, 9). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 143, 145. Cf. aussi le dérivé *mutaṣawwar*, qui indique exclusivement ce qui est *soumis aux dimensions spatiales*. Au sujet de Dieu qui transcende les « directions » (*jihāt*), l'adversaire répond qu'un tel être est quelque chose d'incompréhensible. Ghazali répond: « Si tu entends par incompréhensible ce qui ne peut être imaginé, *représenté* et saisi par la faculté estimative, tu dis vrai » (5) (*Iq.*, 49).

21. TAṢAWWUR: le fait de « se représenter », de « s'imaginer », « représentation ». L'image du *ṣiddīq* est présente à notre cerveau « par voie d'imagination et de *représentation* » (6) (*Iq.*, 67).

a) « Représentation », le fait de se représenter en général, d'où la *possibilité :* « Celui qui nie que le Créateur soit doué de Parole, celui-là nie la *possibilité* de l'Envoyé » (7) (*Iq.*, 114-115).

b) « La conception », l'opération intellectuelle qui a pour résultat le concept du singulier: « Le savoir est ou bien *conception*, et le moyen de le connaître est la définition; ou bien jugement de véridicité, et le moyen de le connaître est l'argumentation » (8) (*M.*, 30). Cf. aussi *Ms.*, 7, 8, 35.

22. TAṢWĪR: le fait « de représenter une chose », dans le sens de le reproduire ou de lui donner une forme, soit dans le domaine sensible, soit dans le domaine intelligible. Il est défendu « de *dessiner des images* sur les murs » (9) (*Iḥ.*, II, 14). « Je n'ai pas trouvé impossible le fait que soit *donnée* au livre la *forme* (des traités) de droit, dans le but d'attirer les cœurs avec douceur » (10)

(1) تصور خشوعه وسكينته .
(2) تصوروا الامور على قدر ما وجدوه وعقلوه .
(3) ان الاختلاف في الحد يتصور في موضعين .
(4) الذاتي ... لا يتصور فهم المعنى دون فهمه .
(5) (ان عنيت بغير مفهوم) غير متخيل ولا متصور ولا داخل في الوهم فقد صدقت .
(6) ... على سبيل التخيل والتصور .
(7) من انكر كون الباري متكلماً فبالضرورة ينكر تصور الرسول .
(8) العلم اما تصور وسبيل معرفته الحد واما تصديق وسبيل معرفته البرهان .
(9) ... التصوير على الحيطان .
(10) لم أبعد أن يكون تصوير الكتاب بصورة الفقه تلطفاً في استدراج القلوب .

(*Iḥ.*, I, 4). Tel est le plus capable des hommes « *à représenter* le vrai sous les apparences de l'erreur » (*Iḥ.*, IV, 22). Au sujet d'une définition du vin: elle est « branlante, ne suffit pas *à représenter* l'essence de la nature vraie du vin » (1) (*Ms.*, II).

23. ṢŪRA: « image », « forme ».

a) Le « dessin », l'image gravée ou peinte. Le musulman, « s'il loue une maison où se trouve un *dessin*, ou s'il entre au bain et voit un *dessin*, doit le gratter » (2) (*Iḥ*, II, 14).

b) La « forme matérielle », sensible, visible. Le terme exprime alors l'aspect apparent de la chose, opposé à son aspect caché (cf. *bāṭin*), à son esprit (cf. *rūḥ*), à sa nature profonde (cf. *ḥaqīqa*), au sens proprement dit (cf. *ma'na*). « Il y a des choses que nous connaissons, et que nous n'imaginons pas; il s'agit de l'Essence de Dieu..., de ses attributs, et de tout ce qui n'a pas *d'image* (ou de forme sensible), c'est-à-dire qui est sans couleur et sans dimension comme la puissance, le savoir, l'amour, la vision, l'imagination » (3) (*Iq.*, 68). Le terme indique alors surtout l'image en tant que produit propre de l'imagination: « L'homme, après qu'il ait vu la chose, ferme les yeux; il saisit alors la *forme sensible* de la chose, au dedans de lui-même, et c'est alors l'image (de) l'imagination » (4) (*Iḥ.*, III, 18). C'est celle-là même aussi qui se reproduit dans le miroir: celui qui regarde dans le miroir « voit son *image* éloignée du corps du miroir » (*Iq.*, 64). Mais cette image n'est que la forme apparente de la chose dont il s'agit. Elle s'oppose à l'aspect caché de cette chose. Le terme alors a comme antonymes: : *bāṭin, rūḥ, ḥaqīqa, ma'na* (cf. ces termes). Au sujet de la similitude entre la balance matérielle et le syllogisme considéré comme critère de vérité et de connaissance: « Cette balance (le syllogisme) ressemble à celle que tu viens de décrire du point de vue du sens propre, à l'exclusion de celui de la *forme apparente* » (5) (*Q.*, 47). « La pratique cultuelle est une *forme apparente* que la Loi révélée a constituée... son esprit et sa vie interne, ce sont le recueillement, l'intention, et la présence du cœur » (6) (*Iḥ.*, I, 145).

(1) ... تصوير الحق بالباطل ... مختل قاصر عن تصوير كنه حقيقة الخمر .
(2) اذا اكترى بيتاً فيه صورة او دخل الحمام ورأى صورة فينبغي ان يحكها .
(3) من الاشياء ما نعلمه ولا نتخيله ، وهو ذات الله وصفاته ، وكل ما لا صورة له ، اي لا لون له ولا قدر مثل القدرة والعلم والعشق والابصار والخيال .
(4) ان الانسان بعد روٴية الشيء يغمض عينيه فيدرك صورته في نفسه وهو الخيال .
(5) ان هذا الميزان يشبه الذي حكيته في المعنى دون الصورة .
(6) العبادة صورة صورها الشرع ... فروحها وحياتها الباطنة الخشوع والنية وحضور القلب .

« Il faut qu'il évite la *forme apparente* du mensonge ayant pour objet la vérité religieuse (cf. *nifāq*) comme il en évite la nature vraie » (1) (*Iḥ.*, III, 115).

C'est sous cette forme apparente aussi que les anges ou les démons apparaissent aux hommes: « Les anges apparaissent aux prophètes et aux *wali* sous des *formes apparentes* diverses » (*Iḥ.*, III, 22). Cf. aussi sur cette question: *Iḥ.*, III, 34; *Iḥ.*, IV, 154, 354, 335; *F.*, 176. Pour le sens général du terme, en tant qu'indiquant l'aspect apparent, cf. aussi: *Q.*, 70; *Iḥ.*, I, 17, 90, 144, 152, 194, 195, 259, 311; *Iḥ.*, II, 160, 214, 223, 255, 264; *Iḥ.*, III, 6, 9, 22, 34, 35, 192, 260, 277; *Iḥ.*, IV, 21, 79, 80, 83, 86, 164, 217. Cf. aussi *F.*, 179 sq.; *M.*, 69, etc...

c) « Forme », en tant qu'opposée à la matière informée.

— *Forme d'une maison :* La maison est une chose composée... « Elle peut être viciée du point de vue de la *forme*, bien que les pierres et les poutres... soient en bon état » (2) (*Ms.*, 19). Cf. aussi *Q.*, 98-99.

— *Forme du syllogisme.* Cependant le terme technique pour désigner cela est « *namaṭ* » ou « *nazm* », soit dans le *Qisṭās*, soit dans le *Mustaṣfa*. (Dans ce dernier ouvrage stt, cf. les titres des chapitres relatifs au syllogisme.) Le terme *ṣūra* est employé alors dans son sens général de forme, disposition ordonnée: « Celui qui est en quête de la preuve doit considérer l'ordonnance de cette preuve et sa *forme*, comme aussi les prémisses... » (3) (*Ms.*, 19). Cf. aussi *Ms.*, 24, 25.

— *La disposition arrangée* d'une chose, *son contour extérieur*, le *donné* ou *l'exposé d'une question*, le *cas* (synonyme de *hay'a*). « La parole et l'écriture sont des données positives, et toutes les données positives, quelque différentes que soient leurs *formes*, s'accordent en ce que leur but est la conformité à la réalité » (*Ms.*, 15). « Je n'ai pas trouvé impossible que soit donnée au livre la *forme* (des traités) de droit » (*Iḥ.*, I, 4). « Les sentences juridiques ne s'étendent pas aux détails des *cas* donnés et aux minuties des circonstances » (4) (*Iḥ.*, II, 59). « D'après *Shāfi'ī*, il y a pour ce *cas* donné deux déclarations » (5) (*Iḥ.*, II, 91).

— *L'élément formel* dans la composé de matière et de forme substantielle. Rare cependant: une fois d'une façon claire, et encore l'auteur ne fait-il que rapporter l'opinion des *falāsifa*, ses adversaires, sur le sujet. D'après les *falāsifa*,

(1) ينبغي ان يحترز من صورة النفاق كما يحترز من حقيقته .
(2) ... قد يكون فاسداً من حيث الصورة وان كانت الاحجار والجذوع ... صحيحة .
(3) طالب البرهان ينبغي ان ينظر في نظمه وصورته وفي المقدمات ...
(4) ان الفتاوى لا تحيط بتفاصيل الصور ودقائق الاحوال .
(5) للشافعي في هذه الصورة قولان .

« le monde se divise en deux: les Cieux et les quatre éléments. Ces derniers « participent en commun à une matière qui porte leurs *formes* et leurs accidents » (1) (*Iq.*, 27).

d) « *L'idée* », « la *forme intelligible abstraite* », le *species intelligible* qui est l'essence de la chose en tant que pensée. « La raison est comme un miroir dans lequel s'impriment les *formes* des intelligibles comme elles sont; et j'entends par *formes* des intelligibles les natures vraies (de celles-ci) et leurs essences » (2) (*Ms.*, 17). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 142, pour la distinction entre la « forme apparente » et « la forme cachée », qui s'applique surtout à l'explication du fameux *logion :* « Dieu créa l'homme à son image » (*Iḥ.*, II, 148; *Iḥ.*, IV, 21, 216, 263).

24. TAṢAWWAFA: « devenir soufi »: « Celui qui *devient soufi* après avoir acquis le savoir et le *ḥadith*, celui-là est bienheureux; mais celui qui *se fait soufi* avant d'avoir acquis le savoir, celui-là se met en danger » (3) (*Iḥ.*, I, 20).

25. TAṢAWWUF: « état de vie du soufi ». Essentiellement, il est un comportement pratique qui consiste à vivre dans la pensée constante de Dieu. « Le *taṣawwuf* désigne la consécration du cœur à Dieu... et le mépris de ce qui n'est pas Dieu; il se ramène à être une action du cœur et des membres » (4) (*Iḥ.*, II, 222). Cf. une citation de *Ḥallāj* dans le même sens (*Iḥ.*, IV, 65).

Du point de vue de son existence juridique, le *taṣawwuf* présente des particularités que Ghazali expose dans *Iḥ.*, II, 135. Il s'agit d'un bien qui a été légué aux soufis: quelles sont les personnes qui peuvent en profiter? « Le *taṣawwuf*, répond l'auteur, est une chose intérieure qui ne peut être connue en elle-même; il n'est pas possible, en se basant sur sa nature, d'énoncer un jugement sur le cas; il faut plutôt se référer à des signes apparents auxquels les gens de bien ont recours lorsqu'ils emploient le nom de soufi. » Le principe général est que peut être tenu pour soufi quiconque est accepté, sans protestation, dans un *khanqāh*. Il faut pour cela « cinq qualités »: être un homme de bien, être pauvre, porter les habits des soufis, ne pas avoir un travail rémunérateur, cohabiter avec les soufis dans le *khanqāh*. L'absence de certaines de ces qualités enlève tout droit à être nommé soufi; mais aussi certaines d'entre elles peuvent remplacer certaines autres. Cf. pour tout cela *Iḥ.*, II, 135, où l'on trouve traitée aussi la condition du savant et du *faqīh* à ce point de vue.

(1) ... وهي مشتركة في مادة حاملة لصورها واعراضها .
(2) العقل على مثال مرآة تنطبع فيها صور المعقولات على ما هي عليها. واعني بصور المعقولات حقيقاتها وماهياتها.
(3) من حصل العلم والحديث ثم تصوف افلح ومن تصوف قبل العلم خاطر بنفسه .
(4) التصوف عبارة عن تجرد القلب لله ... واستحقار ما سوى الله وحاصله يرجع الى عمل القلب والجوارح .

26. AHL AT-TAṢAWWUF: « les hommes de *tasawwuf* », « les soufis ». Cf. plus bas N° 28. Références: *Iḥ.*, I, 260; *Iḥ.*, II, 105, 135, 262; *Iḥ.*, III, 16: « le penchant des hommes du *taṣawwuf* vers les connaissances par inspiration (cf. *ilhām*) à l'exclusion des connaissances acquises par l'étude » (1). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 20; *Iḥ.*, IV, 409.

27. MUTAṢAWWIF (pl. MUTAṢAWWIFA): celui « qui a embrassé le *taṣawwuf* », « le soufi » (cf. plus bas N° 28). « Il se trompe celui qui étend à tous les *soufis* l'accusation... qu'ils sont viciés, s'il ne constate cela que chez certains d'entre eux seulement » (2) (*Ms.*, 32). Ils ont des rites spéciaux qui les caractérisent, mais ce qui les distingue surtout, c'est la « vie d'intimité avec Dieu » (*Iḥ.*, II, 221). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 230 et stt. *Iḥ.*, III, 344, 347, où l'auteur traite des illusions des *mutaṣawwifa*. Ajouter *F.*, 197. Ce qu'il leur reproche surtout, c'est de prétendre devenir réellemnet le Réel dans l'acte de connaissance (*Iḥ.*, III, 347).

28. ṢŪFĪ (pl. ṢŪFĪYA): « le soufi ». C'est là le terme le plus employé pour indiquer l'adepte du soufisme. La caractéristique propre du soufi est de vivre constamment dans la pensée de la présence de Dieu. « Les soufis sont ceux qui adorent Dieu, et persévèrent dans son souvenir » (*M.*, 36); ils luttent contre la passion, et « pratiquent la voie vers Dieu en se détournant des plaisirs du monde » (*ibid.*); ils existent de tout temps: « Dieu ne laisse pas le monde vide de leur présence » (*ibid.*). En Islam cependant, le soufi est un homme « qui ne se contente pas, dans sa pratique religieuse, du degré dont résulte la justice légale » (*Iḥ.*, II, 222). En ce qui concerne le savoir enfin, le soufi est nettement inférieur au savant: « Le soufi ne parle que de lui-même; il n'est pas étonnant alors que soient divergentes leurs réponses au sujet de certaines questions. Le savant, lui, saisit le réel comme il est, et ne se réfère pas à lui-même » (3) (*Iḥ.*, II, 215).

D'où le reproche qu'il fait à certains d'entre eux, lorsqu'il mentionne les dangers d'illusion qui les guettent: ils tombent dans des « erreurs et des tentations (cf. *waswās*) par lesquelles le démon les trompe, parce qu'ils se sont livrés à la lutte spirituelle avant de bien posséder le savoir, et sans se mettre sous la direction d'un *sheykh* soigneux en ce qui concerne la religion et le savoir » (*Iḥ.*, III, 345).

(1) ميل اهل التصوف الى العلوم الالهامية دون التعليمية .
(2) غلط من حكم على كل المتصوفة ... بالفساد اذا رأى ذلك من بعضهم .
(3) الصوفي لا يتكلم الا عن حاله فلا جرم تختلف اجوبتهم في المسائل . والعالم هو الذي يدرك الحق على ما هو عليه ولا ينظر الى حال نفسه .

Ḍ = ض

1. ḌARŪRA (pl. ḌARŪRĀT).

a) *Sens général :* « nécessité », « besoin », tout ce qui s'impose à l'homme comme un fait, avec une force contraignante; peut être traduit quelquefois par l'expression: « la force des choses ». Au sujet des discussions et d'autres comportements qui étaient considérés comme nouveauté (cf. *bid'a*) au premier siècle: « Ce qui devait être évité (alors) est devenu (aujourd'hui) permis par *la force des choses* » (1) (*Iḥ.*, I, 20). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 72 etc. Le terme est utilisé surtout pour indiquer les nécessités de la vie matérielle et physique: « Il est impossible d'arriver à Dieu si on ne se purifie pas des tendances de la concupiscence, et si on ne se prive pas des plaisirs tout en se contentant, ici, de ce qui est nécessité » (*Iḥ.*, I, 239). Cf. de ce point de vue les expressions comme « la mesure, ou la portion de la *nécessité* » (*Iḥ.*, II, 96; *Iḥ.*, III, 16; *Iḥ.*, IV, 122 etc...), « les *nécessités* » ou « les *besoins* » (*Iḥ.*, III, 146), « la mesure de la *nécessité* et du besoin » (*Iḥ.*, I, 72); « les *nécessités* de la vie » (matérielle) (2) (*M.*, 67).

b) *Du point de vue de la connaissance :*

— « Nécessité », « impossibilité de nier ». Dans le sens d'un mouvement spontané de l'esprit en ce qui concerne toute connaissance s'imposant d'elle-même à la raison, que cette connaissance soit une « donnée première » (cf. *awwalī*) ou non: « L'habitude force à penser avec *nécessité* que celui qui peut éviter sa perte, celui-là s'occupe de le faire » (3) (*Iq.*, 206). « Nous ne doutons pas que le bien de la religion et du monde soit le but même de la Loi révélée, et cela est connu par la *nécessité* » (4) (*Iḥ.*, II, 98). D'où: « la nécessité du prophète » (*ibid.*). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 145; *Iḥ.*, IV, 2 etc..., *M.*, 50.

(1) فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذوناً فيه .
(2) لا وصول الى الله الا بالتنزه عن الشهوات والعف عن اللذات والاقتصار على الضرورات . على قدر الضرورة . الضرورات . على قدر الضرورة والحاجة . ضرورات المعاش .
(3) العادة قاضية بالضرورة بان القادر على دفع الهلاك عن نفسه يشتغل بدفعه .
(4) لا نشك في ان مصلحة الدين والدنيا مراد الشرع وهو معلوم بالضرورة .

— « Nécessité », « impossibilité de nier », résultant d'un ensemble de connaissances antérieures qui imposent à la conscience psychologique la nouvelle connaissance avec une force contraignante. Dans le sens de « conséquence nécessaire ». L'adversaire, « s'il admet les deux prémisses, est obligé, par *nécessité*, d'admettre la troisième connaissance qui en découle » (1) (*Iq.*, 17). Exemple frappant: l'existence de l'Ancien: « Le savoir relatif à l'existence d'une chose ancienne éternelle n'est pas un savoir *nécessaire* comme celui qui est relatif au fait que deux font plus que trois »; puis vient le syllogisme, et « il en résulte dans la raison le jugement de véridicité ayant pour objet l'existence d'une chose ancienne, et cela par la *nécessité* » (2) (*Iḥ.*, I, 65). Cf. pour le même exemple *Iq.*, 35. Cf. aussi *Ms.*, 12, 33-34; *Iḥ.*, I, 144 etc...; *Iḥ.*, II, 4 etc... *Iḥ.*, III, 17; *Iḥ.*, IV, 219; *M.*, 72 etc...

— « Nécessité », « impossibilité de nier », s'appliquant à tout ce qui est « donnée première » rationnelle (cf. *awwalī*), avec le même sens que celui qui vient d'être exposé. S'oppose alors à la connaissance médiate par application de l'esprit (cf. *nazar*) et par la preuve (cf. *dalīl*). Contre une objection formulée par ceux qui n'admettent pas la vision de Dieu: « Avez-vous su cela par *nécessité* ou par application de l'esprit? Or vous ne pouvez prétendre à la *nécessité* » (3) (*Iq.*, 62). « Tout acte ordonné et bien agencé, son agent est doué de puissance: le principe déterminant (cf. *madrak*) dans la connaissance de cette affirmation, c'est la *nécessité* de la raison; la raison formule à son sujet un jugement de véridicité sans recours à la preuve; et l'homme doué de raison ne peut le nier » (4) (*Iq.*, 80-81). Cf. aussi *Ms.*, 24, 27.

2. ḌARŪRĪ (adjectif). S'emploie avec les mêmes nuances que *ḍarūra*: « nécessaire ».

a) Sens général: « La médecine est *nécessaire* pour le besoin de subsistance du corps... Le calcul est *nécessaire* dans les transactions » (5) (*Iḥ.*, I, 15). S'oppose à ce qui est passager, accidentel. Au sujet des connaissances supplémentaires que l'enfant doit apprendre, une fois prévu son enseignement de

(1) لو اقر بالاصلين كان الاقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجباً بالضرورة .
(2) ليس العلم بوجود شيء قديم ازلي ضرورياً ، مثل العلم بان الاثنين اكثر من الواحد ... فيلزم في العقل التصديق بوجود شيء قديم بالضرورة .
(3) اعلمتم ذلك بالضرورة ام بنظر . ولا سبيل الى دعوة الضرورة .
(4) كل فعل محكم مرتب ، ففاعله قادر ، وهذا مدركه ضرورة الفعل . فالعقل مصدق به بغير دليل ، ولا يقدر العاقل على جحده .
(5) الطب ضروري في حاجة بقاء الابدان ... الحساب ضروري في المعاملات .

la *shahāda* musulmane, et en cas de mort certaine: ces connaissances sont obligatoires « pour des motifs passagers, qui arrivent accidentellement. Cela n'est pas *nécessaire* en ce qui concerne toute personne » (1) (*Iḥ.*, I, 13). Cf. aussi « les besoins *nécessaires* » (2) (*Iḥ.*, II, 220). Autres références: *Q.*, 82; *Iḥ.*, I, 4, 16; *Iḥ.*, III, 49, etc...

b) Du point de vue de la connaissance.

1er sens: *toute connaissance qui s'impose à la connaissance avec une force contraignante.* Le prophète avertit les hommes de leur devoir religieux; cet avertissement éveille en eux le soupçon de la possibilité de ce qui leur est dit: « Ce soupçon spontané ou ce jugement *nécessaire* de possibilité enlève la tranquillité au cœur » (3) (*Iq.*, 6). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 156; etc...

2e sens: *conclusion nécessaire découlant de connaissances antérieures.* Après constation de certains signes donnés à l'appui de la mission confiée par le roi à quelqu'un, « il en résulte pour ceux qui sont présents une connaissance *nécessaire* que (la personne mandatée) est un envoyé » (4) (*Iq.*, 199). « Je connais cela d'une connaissance *nécessaire* qui résulte de deux prémisses » (5) (*Q.*, 44). Cf. aussi: *M.*, 78, 79, 98, etc...

3e sens: *application spéciale aux données premières.* Le terme est alors employé indifféremment comme adjectif, ou comme substantif; et, dans ce dernier cas, c'est surtout le pluriel qui est utilisé (*ḍarūriyāt*). Au sujet du principe « tout être venant à l'existence a une cause »: « Ce principe, il faut l'admettre; il est premier, *nécessaire* dans la raison » (6) (*Iq.*, 25). Cf. les expressions: « les connaissances premières nécessaires » (*Q.*, 51) ou « les connaissances nécessaires » (*Iḥ.*, III, 14); et aussi: « les connaissances naturelles » (7) (cf. *fiṭrīya*) (*Iḥ.*, III, 12). « Connaissances nécessaires » s'oppose à « connaissances obtenues par application de l'esprit » (*Iḥ.*, III, 7) et à « données nécessaires » (*ḍarūriyāt*) s'oppose « données résultant de l'application de l'esprit » (*naẓarīyyāt*) (*Ms.*, 7). Cf. enfin: « les connaissances universelles nécessaires » (8) (*Iḥ.*, III, 7). Pour une liste des « données nécessaires », cf. *awwalī*. Autres références: *Iḥ.*, I, 65, 75, 76, 77; *F.*, 89; *M.*, 10 sq., etc...

(1) انما يجب غير ذلك بعوارض تعرض وليس ذلك ضرورياً في حق كل شخص .
(2) الحاجات الضرورية .
(3) هذا الظن البديهي او التجوز الضروري ينزع الطمأنينة عن القلب .
(4) حصل للحاضرين علم ضروري بانه رسول .
(5) اعلم ذلك علماً ضرورياً يحصل من مقدمتين .
(6) كل حادث فله سبب ... ان هذا الاصل يجب الاقرار به فانه اولي ضروري في العقل .
(7) المعلومات الاولية الضرورية . المعلومات الضرورية . المعلومات الفطرية .
(8) العلوم الضرورية ... العلوم النظرية ... الضروريات ... النظريات ... العلوم الكلية الضرورية .

Ṭ = ط

1. ṬABA'A: « apposer, mettre le sceau »; d'où le *maṣdar*, *ṭab'*. L'usage du terme est commandé par *Cor.*, IX, 88 (cf. aussi LXIII, 3) combiné avec *Cor.*, LXXXIII, 14 (cf. Bl., III, 1098 et II, 106). — De tout acte de concupiscence commis par l'homme s'élève quelque obscurité à son cœur... Si l'obscurité des actes de concupiscence s'entasse, elle devient de la rouille, tout comme la vapeur du souffle sur la surface du miroir, lorsqu'elle s'y entasse, devient buée salissante... « Si la rouille s'entasse, elle devient un *scellement* et — un sceau a été mis sur son cœur — comme la buée salissante sur la surface du miroir » (1) (*Iḥ.*, IV, 9). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 7; *Iḥ.*, III, 10; *Iḥ.*, IV, 11, 12, 153, 268.

2. INṬABA'A: « s'imprimer ». Lorsque le terme est suivi de la préposition *bi :* « être impressionné », « recevoir l'empreinte ». « Il est possible que le moi de l'homme (cf. *nafs*) *reçoive l'empreinte* de la Présence divine dans son ensemble (cf. *ḥaḍra*); et la Présence divine désigne l'ensemble des êtres... Si le moi en *reçoit l'empreinte*, il devient comme s'il était le monde entier » (2) (*Ms.*, 18). « De même que tout corps coloré a une forme apparente, et que le type de cette forme *s'imprime* dans le miroir, ainsi pour tout objet connu il y a une nature vraie; et celle-ci a une forme intelligible abstraite qui *s'imprime* dans le miroir du cœur » (3) (*Iḥ.*, III, 11). D'où l'infinitif *inṭibā'* (*Iḥ.*, III, 16, 17). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 9.

3. ṬAB' (pl. ṬIBĀ'): les deux formes sont employées indifféremment; le pluriel s'accorde d'ailleurs quelquefois avec le singulier.

a) « Impression », « scellement » (infinitif de *ṭaba'a*). Cf. ce terme avec l'exemple.

(1) ... فاذا تراكم الرين ... صار طبعاً فيطبع على قلبه ... كالخبث على وجه المرآة .
(2) الحضرة الالهية بجملتها يتصور ان تنطبع بها نفس الادمي ، والحضرة الالهية عبارة عن جملة الموجودات... فاذا انطبعت بها صارت كأنها كل العالم .
(3) كما ان للمتلون صورة ومثال تلك الصورة ينطبع في المرآة ... كذلك لكل معلوم حقيقة ولتلك الحقيقة صورة تنطبع في مرآة القلب .

b) « Nature », « naturel », « mouvement spontané ». Dans ce dernier sens, le terme est souvent mis en opposition avec *taklīf* et ses dérivés. « L'âme s'habitue à ce à quoi tu l'habitues, c'est-à-dire que ce que tu lui fais d'abord faire par obligation devient par la suite pour elle *mouvement spontané* » (1) (*Iḥ.*, I, 272). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 14; *Iḥ.*, II, 260, 267 et stt *Iḥ.*, III, 51, 52. Dans les deux premières acceptions, qui sont presque identiques, le terme indique un principe inné de tendance et d'activité; il est considéré tantôt d'un point de vue physique neutre, tantôt d'un point de vue éthique. Et dans ce dernier cas, le principe est jugé bon ou mauvais selon qu'il se rapproche ou non du juste milieu, qui reste toujours l'idéal.

En cas de contradiction entre les données de la raison et celles de la faculté estimative, celle-ci, éclairée par la raison, « s'aperçoit que cela vient d'une incapacité de sa *nature* de saisir.. cette chose qui est hors du domaine des objets sensibles » (2) (*Ms.*, 31). « Si la main était laissée à sa *nature*, la paume se tournerait vers le sol » (3) (*Iḥ.*, I, 126). La raison (cf. *'aql*) est susceptible de quatre acceptions; principe inné (cf. *ghariza*), ensemble des données premières, ensemble de connaissances acquises, et principe de comportement à la lumière de l'enseignement religieux. Or « dans les deux premières acceptions, la raison existe par *nature*; dans les deux dernières, par acquisition » (4) (*Iḥ.*, I, 76). Antonyme de *iktisāb*, le terme se trouve aussi mis en parallèle avec *'āriḍ* (accidentel): « L'extension du sang à toutes les extrémités est (la loi de la) *nature*; sa rétention est (un mouvement) accidentel » (5) (*Iḥ.*, IV, 225). L'homme « est une chose seigneuriale, et son désir d'être dans le voisinage du Seigneur est chez lui *naturel*, essentiel. Mais le détournent des exigences de sa *nature* les éléments accidentels du monde qui lui est étranger » (6) (*Iḥ.*, III, 326). Le terme *ṭab'* connote alors le sens de principe qui fait force de loi contraignante. Dans l'allégorie in *Iḥ.*, IV, 215 sq., le fidèle demande au vouloir le mobile qui l'a mis en branle; celui-ci renvoie à la raison... « Que sa sentence se manifeste avec fermeté, et voici que je suis obligé de lui obéir par *nature* et par force » (7) (*Iḥ.*, IV, 215). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 105, 106, 135, 260.

(1) ... حتى يصير التكلف طبعاً ... هي النفس ما عودتها تتعود اي ما كلفتها اولاً يصير لها طبعاً آخراً .
(2) علم ان ذلك من قصور في طباعه ... عن ادراك مثل هذا الشيء الخارج عن المحسوسات.
(3) اليد اذا تركت بطبعها كان الكف مائلاً الى جهة الارض .
(4) ... فالاولان بالطبع والاخيران بالاكتساب .
(5) انبساط الدم الى جميع الاطراف طبع وانقباضه عارض .
(6) ... امر رباني وحنينه الى جوار الرب ... له طبعي ذاتي الا ان يصرفه عن مقتضى طبعه عوارض العالم الغريب من ذاته .
(7) ... اذا انجزم حكمه ازعجت بطبع وقهر تحت طاعته .

Du point de vue éthique, « toute *nature* s'aime ardemment et méprise tout ce qui n'est pas elle » (1) (*Iq.*, 166). Elle est un principe subjectif de tendance, dont les éléments constitutifs sont la colère et la concupiscence qui sont « dans la loi même du tempérament et de la *nature* » (2) (*Iḥ.*, III, 48). L'idéal consiste précisement à garder ces deux éléments dans l'ordre de « la raison et de la Loi révélée » (*Iḥ.*, III, 47). Et « il n'est pas invraisemblable que puisse exister dans la *nature* et la *fiṭra* (cf. ce terme) ce qui est obtenu quelquefois par l'acquisition » (*Iḥ.*, III, 50). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 52.

— *Ṭab'*, comme principe de bien. Au sujet de la tranquillité et du recueillement durant la prière: « Tout cela, la *nature* l'exige lorsqu'on se trouve devant un grand de la terre; comment ne l'exigerait-elle pas devant le Roi des rois » (3) (*Iḥ.*, I, 151). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 12, 73, 204; *Iḥ.*, II, 268 etc...

— *Ṭab'*, dans un sens péjoratif: c'est le cas le plus fréquent. Le terme alors connote les mêmes nuances que « *hawa* » (*Iḥ.*, I, 32; *Iḥ.*, III, 26 et *passim*), *mayl* (*Iḥ.*, I, 240), *ra'y* (*Iḥ.*, I, 261). Il est antonyme de *'aql* (*Iq.*, 166 sq.), *fikr* (*Iḥ.*, IV, 53), *dīn* (*Iḥ.*, II, 283). Cette tendance répréhensible se manifeste soit dans le domaine théorique de la connaissance, soit dans le domaine pratique du comportement. Au sujet du sens à donner aux termes « nécessaire », « bon », « mauvais » etc... « Le fait de préférer un point de vue à l'autre (dans la théorie de *l'istiḥsān*) se ramène à la soumission de l'âme au jugement de la *fiṭra* et de la *nature* » (4) (*Iq.*, 166), et non à celui de la raison. Pour cette opposition entre *'aql* et *ṭab'*, en ce qui concerne des notions purement rationnelles et que nous appelons métaphysiques, cf. *Iq.*, 166, 169 et *Ms.*, 28-30. Au sujet de l'interprétation personnelle du Coran: elle est défendue lorsque le fidèle « a de la chose (qu'il veut mettre en valeur) un point de vue et qu'il y penche par une poussée de sa *nature* et de sa passion; il interprétera alors le Coran conformément à son point de vue et à sa passion » (5) (*Iḥ.*, I, 261). Pour ce qui concerne l'identification de la bonne preuve, cf. *F.*, 187-189. Cf. aussi *Iḥ.*, I, 32.

Du point de vue du comportement pratique: en face de tout obstacle aux biens de l'Au-delà, l'attitude vraie de l'homme doué de raison consiste à avoir de la répulsion pour cet obstacle et à ne pas l'aimer: « Je veux dire qu'il ait pour lui de la répulsion par sa raison et non par sa *nature* » (6) (*Iḥ.*,

(1) كل طبع مشغوف بنفسه ومستحقر ما عداه .
(2) ... من مقتضى المزاج والطبع .
(3) ... كل ذلك يقتضيه الطبع بين يدي من يعظم من ابناء الدنيا فكيف لا يتقاضاه بين يدي ملك الملوك ...
(4) ... ترجيح احد جانبي الفعل على الآخر يرجع الى طاعة النفس بحكم الفطرة والطبع .
(5) ان يكون له في الشيء رأي واليه ميل من طبعه وهواه فيتأول القرآن على وفق رأيه وهواه .
(6) ... اعني ان يكرهه بعقله لا بطبعه .

II, 144). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 32, 299; *Iḥ.*, II, 28; *Iḥ.*, III, 36-37; *Iḥ.*, IV, 8 etc... Pour le *ṭab'* comme principe de tendance et de répulsion, cf. aussi: *Q.*, 42, 68 etc... *Iḥ.*, I, 152; *Iḥ.*, II, 129; *Iḥ.*, III, 56; *Iḥ.*, IV, 61; etc...

— Le *ṭab'* et le juste milieu: dans sa conduite, il faut « se fier au bon équilibre de la *nature* et à l'état sain de la raison et du tempérament » (1) (*Iḥ.*, II, 282). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 82; *Iḥ.*, IV, 255, 257.

4. ṬABĪ'A: « nature », dans le sens éthique, métaphysique et phyqique. « L'habitude est une cinquième *nature* » (2) (*Iḥ.*, II, 260). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 50, 62. « La nature de la colère » (*Iḥ.*, III, 144), « du feu » (*Iḥ.*, IV, 65). « La nature est soumise à Dieu » (*M.*, 32). « La Science de la Nature » (*M.*, 93); d'où *ṭabī'iyāt*. Le terme ainsi que ses dérivés sont très peu employés.

5. ṬARĪQ: « chemin », « voie », « moyen »: « Les coupeurs de *chemin* » (3) (les bandits) (*Iḥ.*, I, 241). « Si tu sais le *chemin* du vrai » (*Iḥ.*, I, 21). « Ce par quoi on s'approche de Dieu... est composé de pratique et de savoir; il s'agit du savoir de la *voie* de l'Au-delà » (*Iḥ.*, I, 22). Titre d'un chapitre dans le *Qisṭās :* Exposé sur la connaissance de la véracité de Muḥammed « par un *moyen*, plus clair que la considération des miracles... c'est le *moyen* utilisé par les hommes de la connaissance » (4) (*Q.*, 78). D'où: « la *voie* de la *falsafa* » (*M.*, 17), « la *voie* des soufis » (*ibid.*), pour indiquer le système des *falāsifa* et le soufisme.

6. ṬARĪQA: « voie », « moyen », « méthode ». Même sens que le précédent. Discuter « c'est chercher à dévoiler les réalités des choses par une *voie* qui n'est pas la leur » (5) (*Iḥ.*, I, 36). Au sujet des soufis: « Leur *voie* se réalise par savoir et par pratique » (*M.*, 58).

7. MUṬLAQ (pl. MUṬLAQĀT): « commun ». Se dit du terme en logique. On le trouve dans le *Mustaṣfa* seulement. Il s'oppose à *mu'ayyan*, précis (singulier): « Il désigne plusieurs choses qui ont en commun un même sens » (6) (*Ms.*, 20 sq.).

8. ṬĀMMĀT: terme employé au pluriel, les deux fois où on le trouve

(1) التعويل على اعتدال الطبع وسلامة العقل والمزاج .
(2) العادة طبيعة خامسة .
(3) قطاع الطرق .
(4) ... بطريق اوضح من النظر في المعجزات ... طريق العارفين .
(5) ... طلب لكشف حقائق الامور من غير طريقتها .
(6) ... يدل على اشياء كثيرة تتفق في معنى واحد .

dans l'*Iḥyā'* (*Iḥ.*, I, 33; *Iḥ.*, III, 338): « élocutions irréfléchies ». Voici la définition donnée à *Iḥ.*, I, 33: « En fait partie ce que nous avons mentionné au sujet du *shaṭḥ*, et autre chose encore qui lui est propre. Il s'agit du fait de détourner les formules de la Loi révélée de leurs apparences compréhensibles, et de les appliquer à des choses cachées dont aucune utilité ne se dégage immédiatement pour la compréhension » (1).

9. ṬAHĀRA: « pureté », « purification ». Elle a quatre degrés: « Le premier consiste à purifier l'extérieur des ongles et les cheveux de la crasse et des impuretés légales; le second, à purifier les membres des crimes et des fautes; le troisième, à purifier le cœur des traits de caractères blâmables et des vices haïssables; le quatrième, à purifier l'intime (cf. *sirr*) de tout ce qui n'est pas Dieu » (*Iḥ.*, I, 111). D'après *Mishkāt* (*P.*, 138), ce dernier degré consiste à purifier l'esprit de « toute qualification par les dimensions », des grandeurs spatiales, et de toute notion de proximité ou d'éloignement local.

10. ṬAWR (pl. AṬWĀR): « étape », « degré ». S'applique surtout à l'évolution de la vie cognoscitive qui est répartie en étapes: d'abord la connaissance sensible; puis l'homme s'élève « à une autre étape », celle de la raison; enfin « au-delà de la raison existe une autre *étape* encore, dans laquelle s'ouvre un autre œil qui permet de voir le Monde caché (*ghayb*) » (2) (*M.*, 73-74). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 100. Le terme peut être rendu aussi par « échelon ».

11. MUṬĀ': « l'obéi ». Le terme désigne l'Archange Gabriel qui peut être appelé « *Obéi* en considération du fait qu'il est l'être suivi en ce qui concerne certains anges » (3) (*F.*, 182). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 84, qui est à rapprocher de *Iḥ.*, IV, 102-105 et *Iḥ.*, IV, 429. Le sens est inspiré par *Cor.*, LXXXI, 19 sq. cf. aussi *Cor.*, LIII, 6.

(1) واما الطامات فيدخلها ما ذكرناه في الشطح وامر آخر يخصها وهو صرف الفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة الى امور باطنة لا يسبق منها الى الافهام فائدة .
(2) ... وراء العقل طور آخر تنفتح فيه عين اخرى يبصر بها الغيب ...
(3) ... يسمى جبريل ... مطاعاً باعتبار كونه متبوعاً في حق بعض الملائكة .

Ẓ = ظ

1. ẒANNA: « soupçonner », « croire », « juger », « penser », « s'imaginer ». Le maître « s'il est questionné au sujet de ce qu'il *croit* par estimation personnelle et par conjecture, sera prudent » (1) (*Iḥ.*, I, 61). Ghazali envisage ici trois cas: si le maître « sait par vérification » (*ya'lamu taḥqīqan*), il répondra; s'il doute (*yashukku*), il dira « je ne sais pas »; s'il croit par simple conjecture, il restera sur la réserve. Dans un syllogisme, « la conclusion existe dans l'une des deux prémisses, en puissance prochaine; et ce qui existe en puissance prochaine n'est pas *jugé* exister en acte » (2) (*Ms.*, 34). Au sujet du terme commun, « un certain nombre de faibles d'esprit se sont *imaginés* que la noirceur et la blancheur n'ont de rapport commun dans la coloration que du point de vue du nom » (3) (*Ms.*, 21). Pour toutes ces nuances du terme, cf. aussi *Iḥ.*, II, 16 etc...; *Iḥ.*, IV, 24; *M.*, 65 etc...

2. ẒANN.

a) Sens étymologique: « soupçon », « conjecture ». Le sens est péjoratif dans son origine qui est *Cor.*, XLIX, 12 et le *ḥadīth :* « gardez-vous du soupçon; le soupçon est le plus mensonger des discours » (4) (cf. *ḥadīth*). Le *ḥadīth* est cité dans *Iḥ.*, II, 156 et *Iḥ.*, IV, 343. Le mot s'applique immédiatement à la mauvaise opinion que l'on a ou que l'on se fait d'autrui: il s'agit du sentiment plus nettement désigné par l'expression « *sū' aẓ-ẓann* »: « Je n'entends par là que le propos formé dans le cœur et le jugement porté sur autrui en mauvaise part. Quant aux pensées passagères, c'est chose pardonnable; le doute aussi est pardonnable; mais ce qui est défendu, c'est de soupçonner. Le *soupçon* désigne ce en quoi l'âme trouve satisfaction, et ce vers quoi le cœur penche. Or Dieu a dit: O vous qui croyez, évitez de trop soupçonner; certains soupçons sont péchés » (*Cor.*, XLIX, 12; comp. avec Bl., III, 1072) (*Iḥ.*, III, 130-131). « Ce soupçon se divise en deux:

(1) ان سئل عما يظنه باجتهاد وتخمين احتاط ...
(2) والموجود بالقوة القريبة لا يظن انه موجود بالفعل .
(3) ظن جماعة من ضعفاء العقول ان السواد لا يشارك البياض في اللونية الا من حيث الاسم .
(4) اياكم والظن فالظن اكذب الحديث .

1° Ce qui s'appelle physiognomonie (*firāsa*) et qui se fonde sur un signe; cela met en branle le soupçon d'une façon nécessaire au point qu'il devient impossible à écarter.

2° Ce qui a pour principe ta mauvaise opinion (d'autrui); il émane alors de lui un acte à double sens, et la mauvaise opinion que tu as de lui te porte à l'interpréter dans le sens le plus mauvais sans indice aucun... Cela est défendu en ce qui concerne tout croyant» (*Iḥ.*, II, 156). Suit alors le *ḥadīth* cité plus haut. Il y a dans le cas «mauvaise opinion»: (*sū' ẓann*). Cf. pour cette expression *Iḥ.*, I, 204, 205; *Iḥ.*, II, 42, 42; etc... Pour l'expression contraire *ḥusn aẓ-ẓann* (bonne opinion), cf. *Iḥ.*, III, 12-13; *M.*, 71.

b) Dans l'ordre de la connaissance spéculative: «opinion», «supposition», «présomption», «conjecture», «probabilité». Passage de a) à b), par l'intermédiaire du *ḥadīth* cité: Muḥammed a dit: «Gardez-vous de la conjecture; la conjecture est le plus mensonger des discours.» «Il entendait par là une *conjecture* sans preuve. Ainsi font certains parmi le commun des fidèles; tel consulte son cœur dans ce qui est ambigu pour lui, et il suit sa *conjecture*» (1) (*Iḥ.*, IV, 343).

— Définition du *ẓann:* le penchant de l'âme vers un jugement de véridicité portant sur une chose se réalise en quatre étapes: 1° le doute; 2° ...«Ton âme penche vers l'un des deux points de vue (en présence), avec le sentiment de la possibilité du point de vue opposé; mais il s'agit d'une possibilité qui ne défend pas de donner la préférence au premier point de vue» (2) (*Iḥ.*, I, 64). Cf. l'exemple donné; cf. aussi *Ms.*, 28 et *Iḥ.*, IV, 141: «L'un des deux points de vue extrêmes du doute peut avoir le dessus sur l'autre par la présence d'une certaine cause; et cela s'appelle *opinion* (*conjecture*); ainsi le fait que l'un l'emporte sur l'autre se ramène à cette cause» (3) (*Iḥ.*, IV, 141). D'où des expressions comme «*ghālib aẓ-ẓann, ghalabāt aẓ-ẓunūn*» (opinion vraisemblable, vraisemblance) qui ont toutes le même sens à quelque nuance près (cf. *Ms.*, 33; *Iḥ.*, I, 33; *Iḥ.*, II, 90; etc...).

— Ainsi *ẓann* exprime à peu de choses près les mêmes nuances que *takhmīn* (*Iḥ.*, II, 103), *ḥads* (*Iḥ.*, IV, 24), *ijtihād* (*Ms.*, 6 et *Iḥ.*, IV, 31, 33), *iḥtimāl* (*Iḥ.*, II, 63), *ra'y* (*Iḥ.*, III, 47), *taqrīb* (approximation) (*Iḥ.*, IV, 17); il est reçu dans le *fiqh* où il règne même en maître incontesté (*Iḥ.*, II, 63; *Ms.*, 25, 28).

(1) ... وأراد به ظناً بغير دليل كما يستفتي بعض العوام قلبه فيما اشكل عليه ويتبع ظنه.
(2) ان تميل نفسك الى احد الامرين مع الشعور بامكان نقيضه ولكنه امكان لا يمنع ترجيح الاول.
(3) احد طرفي الشك قد يترجح على الآخر بحضور بعض الاسباب ويسمى ذلك ظناً فيكون ذلك سبب غلبة احدهما على الآخر.

— Il s'oppose à *'ilm* (*Iq.*, 149; *Q.*, 63). Cependant à *Ms.*, 17, on trouve: «Le terme savoir s'applique à la *conjecture.*» Mais la contradiction n'est que dans les apparences; «le savoir est de la catégorie de la *conjecture*» (1) (*Ms.*, 8); on commence par la conjecture «et l'on s'élève d'une façon continue et peu à peu jusqu'à ce que la *conjecture* se transforme en savoir» (2) (*Ms.*, 28, 30). *Ẓann* s'oppose aussi à *yaqīn* (*Iḥ.*, I, 27; *Iḥ.*, II, 28) et à *qaṭ'* (*Ms.*, 18) (cf. ce terme). Précédé du terme «*ḥusn*» (bonté, bien) qu'il détermine, il est un des constitutifs formels de l'adhésion de foi: «L'acceptation, par voie de bonne *opinion*, de ce qui est entendu et constaté par expérience est croyance de foi» (3) (*M.*, 71). Cf. aussi *Q.*, 68; *Iḥ.*, III, 12, 13 etc...

3. ẒANNĪ: «présumé», «conjecturé», «probable», «vraisemblable». Se dit des connaissances obtenues par *ẓann:* «Ce sont là des indices *vraisemblables* et non des preuves» (4) (*F.*, 190); elles sont reçues dans le *fiqh*, où elles valent comme prémisses dans le syllogisme (*Q.*, 99). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 105. Le terme est parfois employé comme substantif au féminin pluriel: *ẓannīyāt.* Le syllogisme construit à partir du dénombrement (cf. *istiqrā'*) est branlant: «Il convient dans le domaine des connaissances *obtenues par conjecture* à l'exclusion de celui des connaissances péremptoires» (5) (cf. *qaṭ'ī*, *M.*, 33).

4. MAẒNŪN: «présumé», «objet de conjecture». Moins employé que *ẓannī*, et jamais au substantif. Au sujet des âmes dans les limbes (*a'rāf*): «Cela est *objet de conjecture* et n'offre aucune certitude» (6) (*Iḥ.*, IV, 27). S'oppose aussi à «péremptoire» (cf. *maqṭū' bihi*). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 98 etc...

5. MAẒINNA (pl. MAẒĀNN): «lieu de présomption» en faveur d'une chose, i.e. lieu où on peut conjecturer que la chose existe ou existera; «occasion» d'une faute. «Je désirerais avoir un exemple sur l'emploi de cette balance (syllogisme) *dans les lieux de présomption* de l'ambiguïté dans les sciences» (7) (*Q.*, 52). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 219; *M.*, 48. «Le fait d'être seul avec la femme d'autrui est en lui-même une faute, car il est une *occasion* pour que la

(1) العلم يطلق على الظن ... العلم من باب من الظن.
(2) ... ويرتفع هكذا الى ان ينقلب الظن علماً.
(3) القبول من التسامح والتجربة بحسن الظن ايمان.
(4) وهذه دلالات ظنية وليست براهين.
(5) ... يصلح للظنيات دون القطعيات.
(6) ... هذا مظنون به ولا يقين فيه.
(7) اريد مثلاً عن استعمال هذا الميزان في مظان الاشكال في العلوم.

faute se réalise... et nous entendons par *occasion* ce par quoi l'homme s'expose à la réalisation de la faute» (1) (*Iḥ.*, II, 284).

6. ẒAHARA: «apparaître», «se montrer» (en parlant d'une chose). Se dit d'une connaissance, surtout après un raisonnement. Dans ce sens, lorsqu'il est suivi de la préposition *min*, le terme signifie: «découler», «résulter de»... «La concupiscence *n'apparaît pas* d'un seul coup et avec soudaineté chez le garçon lorsqu'il atteint la maturité» (2) (*Iḥ.*, I, 78). «Il *apparaît clairement* que tout être venant à l'existence a été créé» (3) (*Iḥ.*, 107). «Il en *découle avec clarté* qu'il est possible que la même chose soit possible et impossible» (4) (*Iq.*, 85).

7. AẒHARA: «faire apparaître», «montrer». «*Montre*-moi comment tu as compris du Coran lui-même sa véracité et son bien-fondé» (5) (*Q.* 44).

8. TAẒĀHARA: «simuler», «faire montre de», «se joindre», «s'ajouter». D'où, en parlant d'un groupe, «paraître ensemble pour s'aider». «Il se *montre* sous les apparences du *taṣawwuf*» (6) (*Iḥ.*, III, 345). «Si diverses équivoques *s'ajoutaient* au sujet d'une seule chose, la situation deviendrait plus difficile à supporter» (7) (*Iḥ.*, II, 105). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 17.

9. ẒUHŪR: le fait «d'apparaître», «clarté», le fait «d'être clair». Au sujet de la valeur du miracle: «Il est possible que cela (le fait merveilleux) *apparaisse* par la puissance d'un hypocrite» (8) (*fāsiq*) (*Iq.*, 201). Ghazali explique au batinite la méthode de raisonnement qu'il a tirée du Coran, et lui demande s'il veut l'admettre; le batinite répond: «Comment n'y croirai-je pas, alors qu'elle est pour la *clarté* dans un état analogue à celui que tu m'as décrit» (9) (*Q.*, 46). Cf. aussi *M.*, 27, 99.

10. IẒHĀR: le fait «de montrer». Dans l'aumône légale il faut que le fidèle «fasse le geste ostensiblement si, par le *fait de montrer*, il sait qu'il

(1) ... الخلوة بالاجنبية في نفسها معصية لانها مظنة المعصية ...
(2) الشهوة لا تظهر عند الصبي عند البلوغ دفعة واحدة .
(3) ظهر ان كل حادث مخترع .
(4) ظهر انه يجوز ان يكون الشيء الواحد ممكناً ومحالاً .
(5) اظهر لي كيف فهمت من نفس القرآن صدقه وصحته .
(6) يتظاهر بالتصوف .
(7) لو تظاهرت شبهات شتى على شيء واحد كان الامر اغلظ .
(8) يجوز ظهور ذلك على يد فاسق .
(9) كيف لا اصدق به ان كان في الظهور مثل ما حكيته لي .

donnera aux hommes le désir de l'imiter» (1) (*Iḥ.*, I, 194). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 22; *M.*, 8, 47. Au sujet de l'affirmation que «l'agent est corps parce qu'il est agent»: cela il (le tenant du *qiyās*) ne peut pas le *montrer*» (2) (*Q.*, 96).

11. ẒĀHIR.

A. «Apparent», dans le sens de *clair*: «Je veux que tu me dévoiles le défaut de cette balance (syllogisme) d'une façon *claire* qui ne permette pas le doute» (3) (*Q.*, 97). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 242; *Iḥ.*, II, 143; *Iḥ.*, IV, 256; *M.*, 21, etc...

B. «Apparent», dans le sens de ce qui paraît s'imposer comme vrai, probable, admissible: la chose principale, c'est la vie et sa durée; or ce qui, à l'exclusion de tout autre chose, est nécessaire pour accomplir le devoir, est obligatoire; «comme est obligatoire aussi tout ce dont l'obligation peut être présumée comme *possible* d'une façon hautement probable» (4) (*Iḥ.*, II, 232). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 14.

C. «Apparent», «extérieur», ce qui, dans une chose considérée, se présente le premier en allant de la surface vers le centre ou la partie la plus intime. Sens technique indiqué par le terme employé alors, soit comme adjectif, soit comme substantif.

a) Comme adjectif: «Le recueillement... qui est l'acte de l'Au-delà et qui rend profitable l'acte *extérieur*..., est hors du domaine de la technique du juriste» (5) (*Iḥ.*, I, 17). Cf. aussi «les données sensibles *extérieures*» (*Ms.*, 29), «les actions *extérieures*, apparentes» (*Iḥ.*, I, 221), «les lois *apparentes*» (*Iḥ.*, I, 29), «l'obligation religieuse *apparente*» (*Iḥ.*, I, 144), «l'image *apparente*», i.e. la figure, la forme corporelle (*Iḥ.*, II, 160), «les fautes *apparentes*» (*Iḥ.*, III, 26), «les intérêts ou les biens *apparents*» (*Iḥ.*, IV, 8) (6).

b) Comme substantif (pl. *ẓawāhir*). Ici encore, deux cas à envisager: 1° le terme se trouve à l'état d'adjectif causal, c'est-à-dire qu'il est déterminé par le nom qu'en principe il doit qualifier; 2° il se trouve tout seul.

(1) ... يظهر حيث يعلم ان في اظهاره ترغيباً للناس في الاقتداء .
(2) وذلك لا يقدر على اظهاره .
(3) اريد ان تكشف لي عن فساد هذا الميزان كشفاً ظاهراً لا اشك فيه .
(4) ... كل ما يتوقع وجوبه توقعاً ظاهراً غالباً على الظن .
(5) الخشوع ... الذي هو عمل الآخرة وبه ينفع العمل الظاهر ... خارج عن فن الفقيه .
(6) المحسوسات الظاهرة ... الافعال الظاهرة . الاحكام الظاهرة . التكليف الظاهر . الصورة الظاهرة . المعاصي الظاهرة . المصالح الظاهرة .

1° A l'état d'adjectif causal: chez le *mutakallim* comme chez le commun des fidèles, « l'acte de croyance (ayant pour objet le Credo sunnite) fait partie de l'ensemble de *l'apparent* du cœur et de la langue » (1) (*Iḥ.*, I, 21). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 30. D'où des expressions encore comme« *l'apparent* des actes des membres » (*Iḥ.*, I, 144), « *l'apparent* des gestes » (*Iḥ.*, I, 146), « du visage » (*Iḥ.*, I, 148), « du savoir » (*Iḥ.*, II, 148, 266), « du *taqlīd* » (*Iḥ.*, III, 12)..., « de l'état de croyance » (cf. *i'tiqād*) (*Iḥ.*, III, 67), « les *aspects apparents* des pratiques cultuelles » (*Iḥ.*, III, 53), « *l'aspect apparent* du Livre » (*Iḥ.*, IV, 8), « *l'aspect apparent* de l'allégorie » (*Iḥ.*, IV, 21), « *l'aspect apparent* des formules » (*Iḥ.*, IV, 23) (2), etc...

2° Le terme employé tout seul:

— Se dit des apparences en général: les sentences extatiques (cf. *shaṭḥ*) se composent de « paroles qui se présentent sous des *apparences* alléchantes » (3) (*Iḥ.*, I, 32).

— De l'aspect apparent de l'homme, de son extérieur physique: « l'influence de la forte saisie du moi (cf. *wajd*), c'est-à-dire ce qui *apparaît au dehors* » (4) (*Iḥ.*, II, 265). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 45 etc...

— De toute forme sensible en général: le monde inanimé rend témoignage à Dieu par sa seule présence en ce sens non qu'il parle, mais que « saisissent son témoignage les hommes de clairvoyance, à l'exclusion de ceux qui s'immobilisent sur les *aspects apparents* » (5) (*Iḥ.*, I, 98).

— Surtout des formes extérieures, visibles, de la pratique religieuse: « Un savant qui s'occupe du savoir de *l'apparent*, celui qui est utile aux hommes... » comme le *mufti*, le commentateur, le spécialiste dans le *ḥadīth*, etc... (6) (*Iḥ.*, II, 58).

— D'une façon toute spéciale, se dit des *formules du donné révélé* et de *l'enseignement* qui s'y rapporte. Au sujet du verset coranique: « Le Bienfaiteur, sur le Trône, se tient en majesté » (*Cor.*, XX, 5; Bl., II, 180), et du *logion:* « Dieu descend chaque nuit au ciel de l'ici-bas », Ghazali dit: « Sur les *apparents* qui se rencontrent dans ce domaine, le discours serait long; nous mentionnerons

(1) الاعتقاد ... من جملة ظاهر القلب واللسان .
(2) ظاهر اعمال الجوارح . ظاهر الحركات . ظاهر الوجه . ظاهر العلم . ظاهر التقليد . ظاهر العقيدة . ظواهر العبادات . ظاهر الكتاب . ظاهر المثل . ظاهر الالفاظ .
(3) ... كلمات لها ظواهر رائقة .
(4) تأثير الوجد اعني ما يترشح منه الى الظاهر .
(5) ... يدرك شهادته ذوو البصائر دون الجامدين على الظواهر .
(6) ... عالم مشتغل بتربية علم الظاهر مما ينتفع الناس به .

cependant, au sujet de ces deux *apparents*, un type de solution » (1)... (*Iq.*, 51). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 33, 83, 89, 91, 92, etc... Ce terme du *ẓāhir* fait partie de la terminologie de tout un système, celui des relations entre « l'apparent » et « le caché ». D'où le parallélisme entre « *ẓāhir* » et « *bāṭin* » que Ghazali explique en sa généralité dans *Iḥ.*, I, 89 sq. Voici, en particulier pour ce qui concerne l'enseignement révélé, comment il faut comprendre la relation entre son aspect apparent et son aspect caché par rapport à la connaissance humaine: « L'homme saisit la chose dans son ensemble, puis dans les détails, par vérification et par goût; cela devient comme un état qui revêt l'homme; les deux savoirs diffèrent alors; l'un est comme l'écorce, l'autre comme la pulpe; l'un est comme *l'apparent*, l'autre comme le caché... Il n'y a pas... de caché qui s'oppose à *l'apparent*; mais bien plutôt il l'achève et le complète, comme la pulpe est l'achèvement de l'écorce » (2) (*Iḥ.*, I, 91).

D. Ainsi le diptyque *ẓāhir-bāṭin* s'applique:

1° A la vie psychologique:

a) Parallélisme entre sens internes et sens externes (*Iḥ.*, III, 23).

b) Parallélisme entre connaissance sensible et connaissance intellectuelle: faculté intérieure de clairvoyance, faculté extérieure de vision (*Ms.*, 17; *Iḥ.*, I, 77, 306; *Iḥ.*, II, 218, 219; *Iḥ.*, III, 15, etc...).

c) Parallélisme entre vie psychologique interne et vie qui se manifeste et apparaît. Cf. stt. le diptyque: « image cachée » (i.e. l'homme intérieur) et « image apparente » (i.e. la forme extérieure de l'homme) (*Iḥ.*, IV, 257, etc...) (3). A signaler aussi la distinction entre for interne et for externe; au sujet des prophètes, « leur juridiction s'étend aux élites et aux hommes du commun, au *for interne* et au *for externe* » (4) (*Iḥ.*, I, 12 etc...). Ce parallélisme est surtout utilisé dans la pratique religieuse. D'où le principe: « Les bons usages des *aspects apparents* sont l'expression fidèle des bons usages des aspects cachés » (5) (*Iḥ.*, III, 212). Bien entendu, Ghazali insiste d'une façon toute particulière

(1) ... الكلام على الظواهر الواردة في هذا الباب طويل . ولكن نذكر منهجاً في هذين الظاهرين يرشد الى ما عداه .
(2) يدرك الانسان الشيء جملة ثم يدركه تفصيلاً بالتحقيق والذوق بان يصير حالاً ملابساً له . فيتفاوت العلمان ويكون الاول كالقشر والثاني كاللباب والاول كالظاهر والثاني كالباطن ... وليس ... باطن يناقض الظاهر بل يتممه ويكمله كما يتم اللب القشر .
(3) الصورة الباطنة ... الصورة الظاهرة ...
(4) ... حكمهم على العامة والخاصة في باطنهم وظاهرهم .
(5) آداب الظواهر عنوان آداب البواطن .

sur les soins à donner à « l'aspect caché », surtout en ce qui concerne la purification (*Iḥ.*, I, 35 etc...). Pour tout ce point de vue, cf. aussi *Iḥ.*, I, 43, 63, 107, 142, 152, 245; *Iḥ.*, II, 111; *Iḥ.*, III, 145; *M.*, 68, 84 etc.

d) Parallélisme entre aspect apparent du cœur et son aspect caché: « Le fait de nouer le cœur sur l'ensemble du Credo sunnite... est l'acte de *l'apparent* du cœur et non celui de son aspect caché... Mais le dévoilement réel est le seul fait de la qualité de l'intime du cœur et de son aspect caché » (1) (*Iḥ.*, I, 89). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 21, 43 etc... Cette distinction est le contrecoup, dans le domaine psychologique, subjectif, de la distinction entre apparent et caché en ce qui concerne la formule dogmatique. Cf. ici 4°. Pour la délimitation entre l'aspect apparent du cœur et son aspect caché, cf. *sirr* et le texte cité à *ṭahāra*.

2° Aux actes: « *L'aspect apparent* de la faute et son aspect caché » (2) (*Iḥ.*, I, 35). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 136-144, stt. 142; *Iḥ.*, I, 212 etc...

3° Au savoir: « ... ce qui se réalise sur les membres comme pratiques et bons usages, et c'est le *savoir apparent*... Ce qui se réalise dans le cœur comme qualités qui perdent ou qui sauvent, et c'est le savoir caché » (3) (*Iḥ.*, III, 3). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 4, 18 et stt 255 sq., pour ce qui concerne le Coran. D'où les expressions: « les savants de l'apparent » et ceux « du caché » (*Iḥ.*, I, 20) etc...

4° A la formule dogmatique en particulier, et à tout enseignement se rapportant en général, à cette formule (cf. *bāṭin*, B, 4). Le principe: « conformité de l'aspect caché avec *l'aspect apparent*; il ne s'y oppose pas » (4) (*Iḥ.*, I, 92). Pour la relation et l'harmonie entre l'un et l'autre, cf. *Iḥ.*, I, 88 sq., et le texte cité plus haut. Cf. aussi, en ce qui concerne le Coran, *Iḥ.*, I, 255 sq. et stt 262. Le caché est à l'apparent ce que le type est à l'antitype dans la métaphore, et ce que le sens spirituel personnel est au sens littéral positivement indiqué par la formule. D'où la mention de l'interprétation (cf. *ta'wīl*) assez fréquemment à côté du terme *ẓāhir* (*Ms.*, 6, *Iḥ.*, I, 92; *Iḥ.*, II, 103 etc...).

E. Outre le diptyque *ẓāhir-bāṭin*, on trouve encore ceux de:

1° *Ẓāhir-ḥaqīqa* ou *ẓawāhir-ḥaqā'iq* (*Iḥ.*, I, 242, 236; *Iḥ.*, II, 135, 222; *Iḥ.*, III, 186; *Iḥ.*, IV, 425) (cf. *ḥaqīqa*).

(1) عقد القلب على العقيدة ... عمل ظاهر القلب لا عمل باطنه ... وانما الكشف الحقيقي هو صفة سر القلب وباطنه .

(2) ظاهر الاثم وباطنه .

(3) ... ما يجري على الجوارح من العبادات والعادات وهو العلم الظاهر ... ما يجري على القلب من الصفات المهلكات والمنجيات وهو العلم الباطن .

(4) ... والغرض بيان موافقة الباطن الظاهر وانه غير مخالف له .

2° *Ẓāhir-sirr* ou *ẓawāhir-asrār* (*Iḥ.*, I, 88, 90, 91, 255 sq., stt 262; *Iḥ.*, II, 93, 255, 258; *Iḥ.*, IV, 294, 313, 425 etc...).

3° *Ẓāhir-qalb* (*Iḥ.*, I, 30, 149, 240; *Iḥ.*, II, 13, 217; *Iḥ.*, III, 345; *Iḥ.*, IV, 164).

4° *Ẓāhir-ma'na* (cf. ce terme) (*Iḥ.*, II, 160 etc...).

5° *Ẓāhir-khafī* (*Iḥ.*, I, 89 etc...).

N.B.

a) *Iḥ.*, I, 111 permet, semble-t-il, de suivre l'ordre de progression que Ghazali met, sur le plan psychologique, entre l'apparent et le caché: l'extérieur du corps, les membres, le cœur en tant que notion éthique, le *sirr*, i.e. le cœur en tant que principe d'union intentionnelle à l'Un. Le texte a été cité au terme *ṭahāra*.

b) Cette distinction entre le caché et l'apparent trouve une réalisation de base dans celle qui s'établit entre *mulk* ou *shahāda* et *malakūt*, ou entre « l'ici-bas » et « l'au-delà ». « *L'apparent* du monde de la *shahāda*..., le caché du secret de la *malakūt* » (1) (*Iḥ.*, III, 35). « La vie *apparente* qui est la vie de l'homme assurée par la perpétuité de sa race..., et la vie clachée qui est celle de l'Au-delà » (2) (*Iḥ.*, II, 25).

12. ẒĀHIRĪ: celui qui s'attache à l'aspect apparent, celui de la formule dogmatique surtout; « littéraliste »: « les *littéralistes* parmi les juristes » (3) (*Iḥ.*, IV, 321). Cf. *M.*, 6.

(1) ... ظاهر عالم الشهادة ... باطن سر الملكوت .

(2) الحياة الظاهرة حياة المرء ببقاء نسله ... الحياة الباطنة هي الحياة الاخروية .

(3) الظاهريون من الفقهاء .

‘ = ع

1. TA‘ABBADA: « s'asservir » (au sens transitif et intransitif): « constituer, se constituer serviteur ». Le but de *l'Iḥyā' :* exposer « le savoir pour l'étude duquel Dieu, par la parole de son Envoyé, *s'est asservi* les individus » (1) (*Iḥ.*, I, 3). « Il y a des secrets et des nuances imperceptibles dans les aspects subtils des coutumes de la Loi révélée et dans ses croyances, par lesquelles les hommes *se sont constitués serviteurs* » (2) (*Iḥ.*, I, 28). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 88, 89, 142; *M.*, 97.

2. ‘ABD (pl. ‘IBĀD): « serviteur », « les hommes » en général (au pluriel). « Le *serviteur* ne tombe sous aucune obligation en vertu de la raison, mais en vertu de la Loi révélée » (3) (*Iq.*, 160). « S'il n'y avait pas la Loi révélée, *les hommes* ne seraient pas dans l'obligation de connaître Dieu » (4) (*Iq.*, 189). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 277; *Iḥ.*, IV, 82.

3. ‘IBĀDA: « le culte » religieux, « la pratique cultuelle ».

a) Dans l'acception la plus générale: *tout acte ayant un sens religieux :* « L'enseignement et l'étude... sont, ici-bas, les *actes cultuels* les plus grands » (5) (*Iḥ.*, II, 210); « le savoir est le *culte* du cœur, et la prière de l'intime (du cœur) » (6) (*Iḥ.*, I, 43). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 219.

b) Dans le sens technique de *rites prescrits*. Au sujet des « maladies du cœur »: leur traitement n'est possible qu'au moyen des remèdes fournis par la Loi révélée; « et ce sont les offices des *pratiques cultuelles* et des actes que les prophètes... ont composés (de divers éléments) pour assurer le bon état des cœurs » (7) (*Iḥ.*, III, 15). Cf. aussi: *Iḥ.*, I, 4; *Iḥ.*, II, 203; *M.*, 82.

(1) ... لا كشف اولاً عن العلم الذي تعبد الله على لسان رسوله الاعيان بطلبه .
(2) في دقائق سنن الشرع وفي عقائده التي تعبد الناس بها اسرار ولطائف .
(3) ان العبد لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع .
(4) لو لم يرد الشرع لما كان يجب على العباد معرفة الله .
(5) التعليم والتعلم ... هما اعظم العبادات في الدنيا .
(6) العلم عبادة القلب وصلاة السر .
(7) ... وهي وظائف العبادات ... التي ركبها الانبياء لاصلاح القلوب .

4. ‘ĀBID: « celui qui s'adonne exclusivement aux pratiques cultuelles ». Il s'y tient et ne les prend pas comme point de départ du connaissances nouvelles. « La Loi révélée a enseigné la supériorité du savant sur *l'homme exclusivement adonné aux pratiques cultuelles* » (1) (*Iḥ.*, II, 215). Ce principe est fondé sur un logion du Muḥammed cité au même endroit, au pluriel: « les hommes des pratiques cultuelles ». Cf. *Iḥ.*, III, 341, pour les dangers d'illusion auxquels ils sont exposés. Cf. aussi: *Iḥ.*, I, 248; *Iḥ.*, II, 58; *Iḥ.*, IV, 119.

5. ‘ABARA: « passer » d'un lieu à un autre. S'emploie métaphoriquement surtout pour indiquer le passage du sensible à l'intelligible. « Il ne regarde rien du monde du Règne (cf. *mulk*) sans en prendre occasion pour *passer* à celui du Royaume » (2) (cf. *malakūt*) (*Iḥ.*, IV, 89). Cf. stt *Iḥ.*, I, 44.

6. ‘ABBARA, précédé de la préposition *‘an :* « exprimer », « désigner », « faire allusion à ». Au sujet de la grandeur de la Parole dans le Coran: « Un des hommes de la connaissance (cf. *‘ārif*) *y a fait allusion* en disant » (3)... (*Iḥ.*, I, 252). La métaphore consiste à « *exprimer* la langage du mode d'être par celui du discours » (4) (*Iḥ.*, I, 91).

7. I‘TABARA: considérer une chose pour en dégager une leçon morale; d'où « inférer ». Sens du *Cor* , LIX, 2: « Tirez-en leçon, ô vous doués de clairvoyance » (Bl., III, 976) in (*Iḥ.*, IV, 89, 359). Les hommes gardent enfoui en eux l'enseignement de la foi; « si tu *considères* leur façon de faire, en témoignent leur moi intime et leurs aspects cachés » (cf. *nafs*) (5) (*Iḥ.*, I, 77). Il y a en a chez qui « la faculté de clairvoyance est devenue aveugle; ils n'*infèrent* pas, et restent prisonniers du monde du Règne et des sens » (6) (*Iḥ.*, IV, 359); (cf. *mulk* et *shahāda*). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 50, 256.

8. ‘IBĀRA « expression », « terme »: « A toute chose pensable ne correspond pas nécessairement une *expression* claire » (7) (*Ms.*, 11). « Le doute est un *terme* (désignant) deux croyances qui se font face » (8) (*Iḥ.*, II, 88). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 46; *Iḥ.*, IV, 343.

(1) ورد الشرع بتفضيل العالم على العابد .
(2) ... لا ينظر في شيء من عالم الملك الا ويعبر به الى عالم الملكوت .
(3) عبر بعض العارفين عنه فقال ...
(4) ... ان يعبر بلسان المقال عن لسان الحال .
(5) ... ان اعتبرت احوالهم شهدت بذلك نفوسهم وبواطنهم .
(6) ... منهم من عميت بصيرته فلم يعتبر فاحتبس في عالم الملك والشهادة .
(7) ما كل امر معقول له عبارة صريحة .
(8) الشك عبارة عن اعتقادين متقابلين .

9. 'IBRA: « enseignement », « leçon », dégagés par inférence. Cf. *Cor.* XII, III, XVI, 66. « Il ne regarde rien du monde du Règne (cf. *mulk*) sans en prendre occasion pour passer à celui du Royaume (cf. *malakūt*). Son passage s'appelle alors *enseignement* (dégagé) ». Le Vrai l'a ordonné, disant: « Tirez-en *leçon*, ô vous doués de clairvoyance » (1) (*Iḥ.*, IV, 89). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 239; *Iḥ.*, II, 221; *Iḥ.*, IV, 164.

10. I'TIBĀR: « considération », « examen attentif », « inférence », « illation », « point de vue. »

a) « Ce que les prophètes ont raconté mérite *considération* » (*Iḥ.*, I, 501). « *L'illation* consiste à passer de ce qui est mentionné à ce qui ne l'est pas... Ainsi l'homme sage voit un malheur (arriver) à autrui, et y perçoit un enseignement pour lui » (2) (*Iḥ.*, I, 44). Parmi les connaissances, « ce qui s'obtient non par voie d'acquisition et d'utilisation habile de la preuve (cf. *dalīl*) s'appelle (connaissance) par inspiration; et ce qui s'obtient par le moyen de la preuve (cf. *istidlāl*) s'appelle (connaissance) par *inférence* et réflexion » (3) (*Iḥ.*, III, 16).

Dans ce sens, et en tant qu'utilisation de la raison dans la recherche du vrai, le terme s'oppose à tout ce qui exprime un principe de connaissance par le dehors, par l'autorité: « L'état d'âme de l'espérance s'impose par deux choses: l'une est la *considération attentive* (en vue d'inférence), l'autre, la lecture successive des versets, des *logia*, et des enseignements transmis » (4) (cf. *athar*) (*Iḥ.*, IV, 127). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 44; etc...

b) « La médecine est plus honorable *du point de vue* de son fruit, le calcul est plus honorable *du point de vue* de ses arguments » (5) (*Iḥ.*, I, 47). Cf. aussi *Iq.*, 116; *Ms.*, 15 etc...

11. TA'BĪR.

a) Le fait « d'exprimer », « expression ». Au sujet de la parole de Muḥammed relative à Dieu: je ne puis te louer comme tu le mérites: « Cela ne veut pas dire: je suis incapable *d'exprimer* ce que je saisis... » (1) (*Iḥ.*, I, 90; *Iḥ.*, IV, 28).

b) « Interprétation », qui consiste à dégager de la forme sensible le contenu intelligible. S'applique surtout, mais pas nécessairement, aux songes; on trouve alors l'expression: « la science de *l'interprétation* » (des songes) (2) (*Iḥ.*, IV, 429). L'étude des astres (est défendue) à l'encontre de la médecine « et à l'encontre de *l'interprétation*, bien qu'elle soit (connaissance) par conjecture; cette dernière, en effet, est une des quarante-six parties de la Prophétie » (3) (*Ih.*, I, 27). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 22, 35; *Iḥ.*, IV, 20, 21; *M.*, 75, etc...

12. TA'ĀDUL: « équivalence », « équipollence ». Nom donné au syllogisme d'attribution, dans le *Qisṭās*. Le terme n'existe pas dans les autres traités de logique composés par Ghazali. Le syllogisme d'attribution est exposé, dans le *Qisṭas*, sous le nom de « procédé *d'équivalence* » (4) (*Q.*, 47, 61). Les exemples-types sont des versets coraniques mis sous forme de syllogismes. Pour d'autres exemples, cf. *Ms.*, 24-26, où le même syllogisme d'attribution est exposé sous le titre de « premier procédé » (5).

13. 'ARAJA: « monter », « s'élever » sur (une échelle); d'où:

14. MI'RĀJ: « échelle ».

Ces deux termes se trouvent employés au sens littéral et figuré dans (*Q.*, 63): « Et ainsi tu *t'élèves* de la qualité qui est la composition de l'homme, à la qualité de celui qui l'a fait, et qui est le savoir; puis tu *t'élèves* du savoir à la vie, et de là à l'Essence. Cela, c'est *l'échelle* mentale (spirituelle)... Quant à *l'échelle* corporelle, toute force n'en est pas capable; elle est particulière à la force de la Prophétie » (6) (*Q.*, 63). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 268.

15. 'ARAḌA: « apparaître », « arriver accidentellement », « exposer », « référer » à un critère. Après l'étude de la formule dogmatique (la *shahāda*)

(1) فلا ينظر في شيء من عالم الملك الا ويعبر به الى عالم الملكوت . فيسمى عبوره عبرة . وقد امر الحق به فقال فاعتبروا يا اولي الابصار .

(2) ... معنى الاعتبار ان يعبر مما ذكر الى غيره ... كما يرى العاقل مصيبة لغيره فيكون له فيها عبرة .

(3) الذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى الهاماً والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً .

(4) حال الرجاء يغلب بشيئين احدهما الاعتبار والآخر استقراء الآيات والاخبار والآثار .

(5) الطب اشرف باعتبار ثمرته والحساب اشرف باعتبار ادلته .

(1) ... وليس المعنى اني اعجز عن التعبير عما ادركه .

(2) علم التعبير .

(3) ... وبخلاف التعبير وان كان تخميناً لانه جزء من ستة واربعين جزءاً من النبوة .

(4) نمط التعادل .

(5) النمط الاول .

(6) وكذلك تعرج من صفة تركيب الادمي الى صفة صانعه وهو العلم ، ثم تعرج من العلم الى الحياة ثم منها الى الذات . هذا هو المعراج الروحاني ... واما المعراج الجسماني ، فلا تني به كل قوة بل يختص ذلك بقوة النبوة .

l'enfant peut « être soumis à d'autres obligations, mais uniquement par suite de *circonstances qui arrivent accidentellement*. Et cela n'est pas nécessaire pour toute personne » (1) (*Iḥ.*, I, 13). Au sujet des pensées obtenues durant la méditation: « Lorsque cela se dévoile au désirant qui se contrôle, et est *exposé* aux commentateurs, ceux-ci le trouvent bon » (2) (*Iḥ.*, I, 63). Heur et malheur doivent être pris comme objet des considération et comme « critère auquel le désirant se *référera* » (3) (*Iḥ.*, II, 31).

16. 'ARAḌ: « accident », opposé à substance. Cf. des exemples fréquents dans *Iqtiṣād*, 24 sq., où le terme est pris dans le sens qu'il a dans l'atomisme baqillanien (pl. A'RĀḌ). Une question au sujet du *logion :* « La raison est la première chose que Dieu ait créée »; « la raison est-elle substance ou *accident* ? » (4). Dans *Iḥ.*, I, 74, pas de réponse: cela fait partie de la connaissance par dévoilement dont le livre ne traite pas. Cf. cependant *F.*, 182.

17. 'ARAḌĪ: « accidentel », dans le sens de ce qui survient. S'oppose à *dhātī*. Dans la défintion: « il faut être clairvoyant en ce qui concerne la différence (qui se trouve entre les qualités) essentielles (à une chose), celles qui y sont liées nécessairement, et celles qui (lui) sont *accidentelles* » (5) (*Ms.*, 9).

18. 'ĀRIḌ.

a) « Accidentel », « passager ». S'oppose ainsi à *ṭab' :* « L'extention du sang à toutes les extrémités est (dans la) nature (des choses); sa rétention est quelque chose *d'accidentel* » (6) (*Iḥ.*, IV, 225).

b) Prend aussi le sens de *obstacle, empêchement :* « L'âme, aussi longtemps qu'elle sera voilée par les *obstacles* du corps... n'arrivera pas à la perception immédiate... dans les connaissances qui se trouvent hors de la portée de l'imagination » (7) (*Iḥ.*, IV, 268).

(1) وانما يجب غير ذلك بعوارض تعرض وليس ذلك ضرورياً في حق كل شخص .
(2) اذا انكشف ذلك للمريد المراقب وعرض على المفسرين استحسنوه .
(3) ... محكماً يعرض المريد عليه نفسه .
(4) العقل عرض او جوهر .
(5) ... ينبغي ان يكون بصيراً بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية .
(6) انبساط الدم الى جميع الاطراف طبع وانقباضه عارض .
(7) ان النفس ما دامت محجوبة بعوارض البدن فانها لا تنتهي الى المشاهدة ... في المعلومات الخارجة عن الخيال .

c) Même sens que *'araḍī*. Par rapport au prédicable, le prédicat peut être « ou bien essentiel... ou bien lié à lui nécessairement... ou bien *accidentel* » (1) (*Ms.*, 9).

19. 'ARAFA: « connaître ».

a) Dans le sens ordinaire de « savoir » (cf. *'alima*). « Du moment qu'il *sait* la manière dont le miracle prouve la véracité du Prophète, il sait qu'il est à l'abri de l'erreur sur ce point; le fait consiste à connaître le message et son contenu, et à connaître la façon dont vaut la démonstration (de véracité) »(2) (*Iq.*, 198). Cf. *Q.*, 51; *Iḥ.*, I, 78; *Iḥ.*, II, 170; *Iḥ.*, III, 345; *Iḥ.*, IV, 312, 392. Il y a cependant une nuance: *'arafa* indique la connaissance par expérience, par une sorte de contact intime qui ressemble à celui des sens: « Si tu pratiques la voie, tu *sauras* et tu seras sauvé » (3) (*Iq.*, 193). « Et cela n'est *connu* que par expérience et par goût » (4) (*Iḥ.*, IV, 69).

b) Sens spécial dans le *Mustaṣfa :* « concevoir », « produire le concept » qui entre comme élément dans la proposition logique. « Je le *connais* d'un point de vue, je le sais d'un deuxième point de vue, et je l'ignore d'un troisième point de vue; et j'entends maintenant par connaissance autre chose que le savoir » (5) (*Ms.*, 3). Cf. plus bas *ma'rifa*.

c) Sens technique: « connaître ». Le verbe fait alors partie de la terminologie propre du système de la *ma'rifa* (cf. plus bas). Ce sens technique se trouve dans le logion: « Celui qui se *connaît*, *connaît* son Seigneur », et tout ce qui s'y apparente. Au sujet du *Rūḥ :* « Celui qui ne *connaît* pas l'Esprit est pareil à celui qui ne se *connaît* pas soi-même; et celui qui ne se *connaît* pas soi-même, comment *connaîtrait-il* son Seigneur » (6) (*Iḥ.*, I, 89). De même aussi pour le cœur (*Iḥ.*, III, 2). Cf. aussi: *Iḥ.*, II, 247; *Iḥ.*, III, 195, 307, 236, 350; *Iḥ.*, IV, 10, 23, 38, 100, 222, 258. Nuance: saisir par intuition un objet d'ordre purement spéculatif. Cf. *ma'rifa*.

(1) ... اما ذاتياً ... واما لازماً ... واما عارضاً .
(2) مهما علم وجه دلالة المعجزة على صدق النبي علم ان ذلك مأمون عليه . وذلك بان يعرف الرسالة ومعناها ويعرف وجه الدلالة .
(3) ان سلكت الطريق عرفت ونجوت ...
(4) ولا يعرف ذلك الا بالتجربة والذوق .
(5) اعرفه من وجه واعلمه من وجه واجهله من وجه ... واعني الآن بالمعرفة غير العلم .
(6) من لم يعرف الروح فكأنه لم يعرف نفسه ومن لم يعرف نفسه فكيف يعرف ربه .

20. 'ARRAFA: « définir », « faire connaître ». « Il *définit* la chose par son contraire, disant: le savoir est ce qui n'est ni conjecture, ni ignorance » (1) (*Ms.*, 13). « *Nous faisons connaître* la méthode par quelques exemples » (2) (*Iḥ.*, IV, 293).

21. TA'ARRAFA: « connaître »; sens réfléchi: « se faire connaître »: « Celui qui connaîtra ces pensées pourra *connaître* l'état de son âme » (3) (*Iḥ.*, II, 59). Dieu « *se fait connaître* à eux (aux hommes) par les qualités de sa Majesté »... (4) (*Iḥ.*, IV, 293).

22. I'TARAFA: « reconnaître », « admettre ». Cf. *Iq.*, 134; *Q.*, 80. Le participe présent: *mu'tarif*. « Le fidèle du commun... *reconnaît* son incapacité » (5) (*Iḥ.*, I, 73).

23. TA'RĪF: l'action de « faire connaître », « de communiquer une connaissance »; « définition » (très rare). A la question: comment faire connaître la douceur du sucre? réponse: le faire goûter. « Cela, c'est la réponse péremptoire, et le moyen de *faire connaître* d'une façon complète » (6) (*Iq.*, 121). Au sujet de l'inspiration: « Cette façon dont les anges s'y prennent pour *communiquer la connaissance* aux prophètes diffère de la révélation réelle » (7) (*Iḥ.*, I, 78).

24. I'TIRĀF: le fait « d'admettre » une chose, de la « reconnaître ». Au sujet de Dieu: « La perfection de la connaissance chez les hommes de la connaissance, c'est de *reconnaître* leur incapacité à Le connaître » (8) (*Iḥ.*, IV, 262).

25. 'ĀRIF.

a) Celui « qui sait », « qui connaît », dans le sens ordinaire du terme. Du cœur: il est « cette réalité subtile qui est la vérité réelle de l'homme; il est

(1) عرف الضد بالضد ، فيقول : حد العلم ما ليس بظن ولا جهل .
(2) نعرف الطريق ببعض الامثلة .
(3) من اطلع على هذه المعاني امكنه ان يتعرف حال نفسه .
(4) ... يتعرف اليهم بصفات جلاله .
(5) العامي ... يعترف بتقصيره .
(6) ... وهذا هو الجواب الشافي والتعريف التام .
(7) وهذا النمط من تعريف الملائكة للانبياء يخالف الوحي الصريح .
(8) كمال معرفة العارفين الاعتراف بالعجز عن معرفته .

chez celui-ci le principe qui saisit, sait et *connaît* » (1) (*Iḥ.*, III, 3). Cf. aussi *Q.*, 102; *Iḥ.*, III, 20, 323; *Iḥ.*, IV, 26, 74, 77, 212; *F.*, 210, etc...

b) Sens technique: « l'homme de la connaissance » (cf. *ma'rifa*). Le sujet de la certitude et de la connaissance par dévoilement dans le système de la *ma'rifa*.

— Il se rend compte de la vérité de l'enseignement révélé en le considérant lui-même, directement, et sans recourir au raisonnement. L'idée est développée dans un chapitre du *Qisṭās* dont voici le titre: « De la connaissance de la véracité de Muḥammed par une méthode plus claire et plus sûre que celle de l'examen des miracles: il s'agit de la méthode des *hommes de la connaissance* » (2) (*Q.*, 78). C'est dans ce sens qu'il ont la connaissance et la foi par dévoilement, cf. *Iḥ.*, III, 20, 13, 38, 84, 85, 169, 170; *Iḥ.*, II, 255, etc...

— Ils ont le sentiment très aigu de la présence de l'Un en tout et du rattachement du tout à l'Un, sentiment qui est la raison d'être de leur amour pour Dieu. Cf. « les hommes de la connaissance », et « de la considération (des choses) avec l'œil de la Confession de l'Unité » (cf. *tawḥīd*) (*Iḥ.*, IV, 74, 75); et l'identité entre « confesseur de l'Unité » et « hommes de la connaissance » (3) (*Iḥ.*, IV, 195-196). D'où leur attention aux moindres gestes (*Iḥ.*, IV, 81), et leur perception du mystère de la Prédestination qu'il saisissent avec joie (*Iḥ.*, IV, 85).

— Leur connaissance est intuitive, se fait par « inspiration » (cf. *ilhām*); son objet fait partie des connaissances obtenues par dévoilement (cf. *mukāshafa*), et se ramène à la réalité du Royaume (cf. *malakūt* et *Iḥ.*, III, 19). A propos de certaines connaissances, celle du *Rūḥ* par exemple, Ghazali se contente d'appeler le sujet de ces connaissances: « l'homme de la *ma'rifa* » (cf. *Iḥ.*, III, 326); ou bien: « et cela est connu par inspiration dans les demeures des *hommes de la connaissance* et des amis (cf. *walī*); et son explication fait partie de l'ensemble des connaissances du dévoilement » (4) (*Iḥ.*, III, 328). Cf. *ma'rifa*.

— Comme les « remplaçants » (cf. *badal*), ils souffrent de l'incompréhension des hommes et sont persécutés (*Iḥ.*, IV, 25-26). Leur enseignement porte sur le comportement pratique, et ils sont toujours introduits par leur nom générique tout seul déterminé par le pronom indéfini « un certain » (5) Cf. *Iḥ.*, I, 110; *Iḥ*, III, 22; *Iḥ*, IV, 29 etc... Cf. cependant *Iḥ.*, IV, 411 sq.

(1) تلك اللطيفة هي حقيقة الانسان . وهو المدرك العالم العارف من الانسان .
(2) معرفة صدق محمد بطريق اوضح من النظر في المعجزات ... وهو طريق العارفين .
(3) الموحد ... العارف .
(4) ... ويدرك ذلك بالالهام في منازل العارفين والاولياء . وشرحه من جملة علوم المكاشفة .
(5) بعض العارفين .

26. MA'RIFA.

A. Sens ordinaire: « connaissance », synonyme de *'ilm*.

a) Sens objectif: « l'objet connu ». Le terme est alors presque exclusivement employé au pluriel (*ma'ārif*): « Celui qui prend ses *connaissances* des termes et des exemples donnés s'expose à des chutes fréquentes » (1) (*Iḥ.*, IV, 143). Cf. « les connaissances de la foi » (*Iḥ.*, IV, 67); « les connaissances divines » (*Q.*, 81); « les connaissances religieuses » (*ibid.*); « les connaissances sont des lumières » (2) (*Iḥ.*, III, 19). Au pluriel aussi, le terme désigne « les relations », « les connaissances », *les personnes avec qui on se trouve* en contact: « Diminue tes *relations*, c'est plus sûr pour ta foi et ton cœur » (3) (*Iḥ.*, II, 209). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 51; *Iḥ.*, IV, 111.

b) Du point de vue subjectif: « l'acte de connaissance ». « Il y a désaccord sur la définition du savoir. On dit: c'est *la connaissance*; c'est là une définition nominale; c'est l'espèce la plus faible des définitions. Elle est la répétition d'un terme par la mention de ce qui lui est synonyme » (4) *Ms.*, 16). « Le savoir est la *connaissance* de la chose comme elle est » (5) (*Iḥ.*, I, 26).

B. Sens spécial, dans le *Mustaṣfa:* « concept », « conception ». Il y a des concepts simples, dont on ne peut donner une définition; ils sont alors, dans leur ordre, des « données premières » (cf. *awwaliyāt*). « Comme dans les connaissances il y a des données premières, ainsi en est-il dans les *concepts* » (6) (*Ms.*, 14). Cf. aussi *Ms.*, 20, 35. Voici comment Ghazali explique le motif qui l'a amené à appeler ainsi le concept, « les logiciens ont appelé la connaissance des singuliers représentation, et celle du rapport narratif entre eux jugement de véridicité. Ils ont dit alors: la connaissance est ou bien représentation, ou bien jugement de véridicité. Et parmi nos savants, certains ont appelé le premier *ma'rifa* et le second *'ilm*, mettant en pratique l'enseignement des grammairiens qui disent: la *ma'rifa* s'étend à un complément, et la conjecture à deux... Or le *'ilm* est de la catégorie de la conjecture » (7) (*Ms.*, 8).

(1) من يأخذ المعارف من الالفاظ والامثلة يكثر زلله .
(2) المعارف انوار .
(3) اقلل المعارف فانه اسلم لدينك وقلبك .
(4) اختلف في حد العلم فقيل المعرفة. وهو حد لفظي وهو اضعف انواع الحدود فانه تكرير لفظ بذكر ما يرادفه.
(5) العلم معرفة الشيء على ما هو ...
(6) فكما ان في العلوم اوليات فكذلك في المعارف .
(7) سمى المنطقيون معرفة المفردات تصوراً ومعرفة النسبة الخبرية بينها تصديقاً . فقالوا العلم اما تصور واما تصديق . وسمى بعض علمائنا الاول معرفة والثاني علماً تأسيا بقول النحاة في قولهم المعرفة تتعدى الى مفعول واحد والظن يتعدى الى مفعولين ... والعلم من باب الظن .

C. Sens technique: le système de la *ma'rifa*.

C 1. Allusions précises à « *une science de la ma'rifa* », qui est rattachée à la « science de dévoilement ». « Le savoir est double: science de la transaction (cf. *mu'āmala*) et science du dévoilement (cf. *mukāshafa*); celle-ci est la science qui a pour objet Dieu et ses attributs; elle est appelée d'ordinaire *la science de la connaissance* » (1) (*Iḥ.*, III, 331). Autres textes où la même expression (*'ilm al-ma'rifa*) se trouve: *Iḥ.*, III, 345; *Iḥ.*, IV, 272. Parfois le terme *ma'rifa* se rencontre tout seul pour indiquer la même réalité: « La plus élevée des sciences de dévoilement est la *connaissance de Dieu*; elle est la fin qui est recherchée pour elle-même; la béatitude s'acquiert par elle; bien mieux, elle est la béatitude même » (2) (*Iḥ.*, IV, 119). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 350.

C 2. Contenu objectif. Dans *Arba'īn* (p. 24-25), *Jawāhir* (p. 24) et *Iḥ.*, III, 349-350, Ghazali indique les parties de son œuvre qui renferment ses idées sur le sujet: le premier chapitre du *traité du tawakkul* (*Iḥ.*, IV, 211-223), *traité de la résignation volontaire et de l'action de grâce* (*Iḥ.*, IV, 53-123), *traité de l'amour* (*Iḥ.*, IV, 252-309), *traité du tafakkur* (*Iḥ.*, IV, 361-381), et enfin certaines pages du *Maqṣad*. Or si l'on se rapporte à ces sources, on remarque vite que l'objet de la *ma'rifa* est Dieu, principe de tout et présent à tout, en tant que Puissance créatrice. C'est la vision de tout dans l'un et de l'un en tout, présentée avec les notions de *mulk*, *jabarūt*, *malakūt* (cf. stt *Iḥ.*, IV, 211 sq.).

D'ailleurs « le dépôt » (cf. *amāna*) que Dieu a confié à l'homme se ramène à la « connaissance et à la confession de l'Unité » (3) (*Iḥ.*, III, 12): *ma'rifa*, *tawḥīd* et *īmān* sont synonymes (*Iḥ.*, III, 13, 28; *Iḥ.*, IV, 26). De ce point de vue, « Dieu a appelé toutes les *connaissances* de la foi ressouvenir » (4) (*Iḥ.*, IV, 67); Il a envoyé les Prophètes, en particulier Muḥammed, pour y éveiller les âmes (*Iḥ.*, IV, 17-18). Et ainsi le Coran se présente comme le recueil idéal de la *ma'rifa* (*Q.*, 78 sq.), et Muḥammed, le seul Maître incontesté et infaillible (*Q.*, 8 sq.).

C 3. L'ensemble psychologique. Il se ramène à un certain nombre de « stations religieuses » (cf. *maqām*) hiérarchisées sous l'égide de l'amour. Le texte le plus complet sur ce point est le suivant: « La première station religieuse, c'est la certitude; elle signifie l'intensité de la foi en Dieu, au Jour dernier,

(1) العلم علمان : علم معاملة وعلم مكاشفة وهو العلم بالله وصفاته المسمى بالعادة علم المعرفة .
(2) ارفع علوم المكاشفة معرفة الله وهي الغاية التي تطلب لذاتها . فان السعادة تنال بها ، بل هي عين السعادة .
(3) ... الامانة ... وهي المعرفة والتوحيد ...
(4) سمّى الله كل معارف الايمان تذكراً .

au paradis et au feu. Cette certitude fera naître nécessairement la crainte... et l'espérance... La station de la patience, acquise à partir de la crainte et de l'espérance, mène à celles de la lutte spirituelle (*mujāhada*), de la souvenance (*dhikr*) et du penser (*tafakkur*). La souvenance constante mène à l'intimité (*uns*), et le penser constant mène à la perfection de la *ma'rifa*. La perfection de la *ma'rifa* et l'intimité (*uns*) mènent à l'Amour (*maḥabba*). Viennent ensuite la station de la complaisance dans la volonté de Dieu (*riḍa*), de la confiance en Lui (*tawakkul*), et les autres stations» (1) (*Iḥ.*, IV, 145-146). Pour les deux autres passages relatifs au même sujet, cf. *Iḥ.*, IV, 252 et stt *Iḥ.*, IV, 271; le premier met en évidence l'importance de l'amour, le second, celle du «savoir de la *ma'rifa*».

C 4. Aspect intellectuel. *Connaissance discursive amoureuse et savoureuse.* Disons plutôt connaissance médiate, qui se fait par le moyen du *species* intelligible dégagé des données des sens et de l'imagination. Connaissance même de foi. «Aussi longtemps que l'âme reste voilée par les obstacles du corps et les appels de la concupiscence..., elle ne peut arriver à la perception immédiate et à la rencontre dans les connaissances qui sont hors de la portée de l'imagination» (*Iḥ.*, IV, 268). Ainsi ce n'est que dans l'Au-delà que «la *ma'rifa* se transformera en... perception immédiate» (2) (*Iḥ.*, IV, 269), c'est-à-dire en «vision» (*Iḥ.*, IV, 268). Et celle-ci, dans la pensée de Ghazali comme dans la tradition musulmane, est la connaissance la plus directe que l'homme puisse avoir de Dieu. Ici-bas le fidèle, aussi loin qu'il soit avancé dans le *tawḥīd*, doit se contenter toujours de la *ma'rifa* «qui est désignée par (les termes) de foi et de croyance» (3) (*Iḥ.*, IV, 22). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 269: «la *ma'rifa* que la Loi révélée appelle foi».

Détail significatif enfin: lorsque Ghazali cherche à donner une image de la connaissance de Dieu dans la *ma'rifa*, il cite l'exemple de Shāfi'ī, qui n'est connu qu'à travers son œuvre écrite et jamais directement (*Iḥ.*, II, 247-248; *Iḥ.*, IV, 274). Cf. *Maqṣad*, 25: le portier de Shāfi'ī ne le connaît pas, mais plutôt le *faqīh* qui lit ses ouvrages. De même Dieu n'est connu qu'à travers son œuvre (*Iḥ.*, IV, 271 sq.).

(1) اول مقامات الدين اليقين الذي هو عبارة عن قوة الايمان بالله تعالى وباليوم الآخر والجنة والنار . وهذا اليقين بالضرورة يهيج الخوف... والرجاء ... ثم يؤدي مقام الصبر المستفاد من الخوف والرجاء الى مقام المجاهدة والتجرد لذكر الله والفكر فيه على الدوام . ويؤدى دوام الذكر الى الانس ودوام الفكر الى كمال المعرفة . ويؤدي كمال المعرفة والانس الى المحبة ويتبعها مقام الرضا والتوكل وسائر المقامات .

(2) تنقلب المعرفة ... مشاهدة .

(3) المعرفة التي يعبر عنها بالايمان والتصديق .

C 5. L'Homme image de Dieu: mais c'est en se connaissant soi-même que l'homme connaît l'Univers et, par l'une et l'autre connaissances, remonte à Dieu. Ou plutôt, il n'y a qu'un seul acte de connaissance: l'homme ne «saisit que lui-même et ses propres qualités» (1) (*Iḥ.*, I, 89); mais alors il saisit son *Rūḥ* ou mieux encore, le *Rūḥ*, qui est en lui sa vérité profonde (cf. *rūḥ*), celle de pouvoir devenir le Tout par le savoir, et en quelque sorte d'être le Seigneur de tout ce qui existe (*Iḥ.*, III, 243). C'est à ce titre qu'il est «image de Dieu» (*Iḥ.*, IV, 263), et que se réalise en lui «la Majesté (ou la Présence) divine (ou Seigneuriale) (cf. *ḥaḍra*). Se réalise alors dans toute sa plénitude cette Vision du tout dans l'un et de l'un dans le tout, qui s'achève normalement dans le *fanā'* (cf. ce terme). La connaissance alors est sans morcellement, intuitive, directe, expérimentale, par inspiration, à cause de sa rapidité (cf. *ilhām*); mais elle tombe sur une «image de Dieu» et non sur Dieu; et il s'agit de Dieu auteur de la Création. «Celui qui connaît le secret du *Rūḥ* se connaît soi-même; et s'il se connaît, il connaît son Seigneur; et s'il se connaît et connaît son Seigneur, il connaît qu'il est une Chose seigneuriale dans sa nature et sa conception originelle... L'ouverture de cette porte de l'intime du cœur sur le monde de la *Malakūt* s'appelle *ma'rifa* et *wilāya*; et l'homme qui en est doté s'appelle *walī* et *'ārif*» (2) (*Iḥ.*, III, 326).

Dans le système de la *Ma'rifa*, le terme en question indique donc *une connaissance discursive médiate mais d'une façon intuitive et amoureuse*, d'autant plus délicieuse et savoureuse que son objet *ut sic* est Dieu (cf. le texte déjà cité: *Iḥ.*, III, 331). «L'amour suit nécessairement la connaissance, et le plaisir suit nécessairement l'amour» (*Iḥ.*, III, 170, 190; *Iḥ.*, IV, 271).

27. *N.B.* AHL AL-MA'RIFA.

1° Sens ordinaire (l'expression est alors suivie de la préposition *bi*): «ceux qui savent», «qui connaissent», «les gens de la connaissance relative à...». Deux cas seulement:

a) *Ms.*, 30: il s'agit des connaissances obtenues par l'expérience. Ceux qui en sont incapables doivent les apprendre de «*ceux qui les connaissent*» (3).

(1) ... لا يدرك الا نفسه وصفاته .

(2) فمن عرف سر الروح فقد عرف نفسه واذا عرف نفسه فقد عرف ربه واذا عرف نفسه وربه عرف انه امر رباني بطبعه وفطرته ... وانفتاح هذا الباب من سر القلب الى عالم الملكوت يسمى معرفة وولاية ويسمى صاحبه ولياً وعارفاً .

(3) يستفيدها من اهل المعرفة بها .

b) *Iḥ.*, I, 19: « la science du dévoilement..., ne la sait que *les gens de la connaissance* relative à Dieu » (1). Ici l'expression peut indiquer le sens technique.

2° Sens technique: « les gens de la connaissance ». Synonyme de *'ārifūn* (cf. *'ārif*) à sens b). L'expression se trouve alors toute seule, sans aucun déterminatif. « Forcément *les gens de la connaissance* sont considérés comme des infidèles (*kāfirīn*) par les gens de l'ignorance-irréflexion » (2) (cf. *jāhil*) (*Iḥ.*, IV, 26). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 273; *Iḥ.*, IV, 195, 196, 198, 209, 270, 275. Ce sont les seuls passages de *l'Iḥyā'* où l'on trouve cette expression qui ne se rencontre jamais ni dans le *Qisṭās*, ni dans le *Fayṣal*, ni dans le *Munqidh*, ni a *fortiori* dans *l'Iqtiṣād*, et l'introduction *au Mustaṣfa*.

28. 'IṢMA: « infaillibilité »; avec aussi une nuance d'impeccabilité. Définition dans *Iḥ.*, IV, 94: « Quelque chose de divin qui s'écoule dans l'intime et par lequel l'homme devient fort pour discerner le bien, le pratiquer, et éviter le mal; c'est au point que cela devient une défense intérieure insensible » (3). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 344 pour le verbe, et *Q.*, 89-79 pour le terme lui-même ainsi que pour le participe passif *ma'ṣūm*.

29. 'AQADA: « nouer », « contracter », « passer un contrat », et, par extension, « consacrer » (un chapitre) à un sujet. Un des signes par lesquels *l'Iḥyā'* se distingue des autres ouvrages qui ont traité de la même question: « Le fait de dénouer ce qu'ils ont *noué*, et de mettre à découvert ce qu'ils ont dit d'une façon globale » (4) (*Iḥ.*, I, 4). Reproche à l'âme qui ne tient pas ses promesses avec Dieu: « Tu *contractes*, puis tu romps ton contrat » (5) (*Iḥ.*, IV, 359). Après énumération des conditions auxquelles l'acquisition des biens est légitime: « Et nous *consacrerons* à chacune d'elles un chapitre » (6) (*Iḥ.*, II, 59).

30. I'TAQADA: « croire », « avoir la conviction ».

— Peut avoir un objet profane: « Celui qui l'appelle substance sans pourtant *croire* qu'il soit circonscrit » (7) (*Iq.*, 38).

(1) ... علم المكاشفة ... لا يعلمه الا اهل المعرفة بالله ...
(2) وواجب ان يكون اهل المعرفة عند اهل الجهل من الكافرين .
(3) ... عبارة عن وجود المعي يسبح في الباطن يقوى به الانسان على تحري الخير وتجنب الشر حتى يصير كانع من باطنه غير محسوس .
(4) حل ما عقدوه وكشف ما اجلوه .
(5) تعقدين فتنقضين .
(6) نعقد في كل واحد باباً .
(7) من يسميه جوهراً ولا يعتقده متحيزاً .

— Peut avoir un objet religieux: c'est le cas le plus fréquent, surtout dans *l'Iqtiṣād*. Les fidèles du commun « doivent être laissés... à leurs croyances, celles qu'ils ont *crues*, du moment qu'ils ont acquis la croyance vraie » (1) (*Iḥ.*, I, 86-87).

— L'objet de la croyance peut être vrai ou faux: « Il *croit* en ce qui concerne Dieu et ses attributs, autre chose que le point de vue doctrinal exact » (2) (*Iq.*, 153). Les *falāsifa* croient à la subsistance de l'âme; Ghazali le leur concède et s'y appuie pour prouver la réalité possible de la résurrection corporelle; mais dans *l'Iqtiṣād*, il écrit: « Cette conséquence nécessaire (de la seule subsistance et de la seule résurrection de l'âme) ne concorde pas avec ce que nous *croyons* » (3) (*Iq.*, 215).

— L'acte de connaissance indiquée n'atteint pas l'objet dans sa réalité profonde. Au sujet de la vision de Dieu, si le nom de vision ne s'applique à Dieu que par métaphore, « nous lui appliquons le terme avec la permission de la Loi révélée, et nous *croyons* le sens de la manière dont la raison l'indique » (4) (*Iq.*, 66).

— D'où souvent, surtout lorsqu'il s'agit de croyance religieuse, la présence de l'équivalent arabe de « fermement » après le verbe: « Il lui suffit d'y croire (à la *shahāda*) et d'y *croire* fermement sans mouvement de doute, ni trouble d'âme » (5) (*Iḥ.*, I, 13).

31. MU'TAQAD (pl. MU'TAQADĀT).

a) « Croyance », « ce qui l'on croit ». « Les membres, de par leur création, sont influencés par les *croyances* des cœurs » (6) (*Iq.*, 45). L'objet de la croyance n'est pas nécessairement religieux (cf. *Iq.*, 23).

b) « Recueil d'articles de foi », « de croyances », « précis dogmatique »: « Il est nécessaire que les *recueils* résumés *d'articles de foi* (ou: *les précis dogmatiques*) ne contiennent que ce qui est important » (7) (*Iq.*, 221).

32. 'AQD: action de « nouer », de « lier », « propos » (dans le sens de résolution); « contrat ».

(1) يجب ان يتركوا على سلامة عقائدهم التي اعتقدوها مهما تلقوا الاعتقاد والحق .
(2) اعتقد في الله وفي صفاته غير الرأي السديد .
(3) وذلك الزام لا يوافق ما نعتقده .
(4) ... اطلقنا اللفظ عليه باذن الشرع واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل .
(5) ... يعتقده جزماً من غير اختلاج ريب واضطراب نفس .
(6) خلقت الجوارح متأثرة لمعتقدات القلوب .
(7) ... المعتقدات المختصرة حقها ان لا تشتمل الا على المهم .

— « Ce que j'ai préféré *lier* et délier dans les systèmes » (1) (*Q.*, 101). Cf. aussi *F.*, 200.

— « La foi est *propos*, parole et action » (2) (*Iḥ.*, I, 106; *Iḥ.*, IV, 187 et stt 212). Attitude de Muḥammed avec les Arabes qui adhéraient à sa parole: il ne leur demandait pas plus que la croyance, et « il ne distinguait pas si cela se faisait par *propos* formé sur acceptation aveugle d'un enseignement, ou bien par certitude basée sur la preuve » (3) (*Iq.*, 9). « La fermeté du *propos* de la foi » (*Iḥ.*, I, 143). « Le *propos* de la conjecture » (*Iḥ.*, III, 130); « le *propos* de la pratique cultuelle et de la sincérité » (*Iḥ.*, III, 277). « Le *propos* du cœur » (*Iḥ.*, III, 130). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 250 et *Iḥ.*, I, 89.

— « La science des *contrats*... le *contrat* de vente... nullité du *contrat* » (4) (*Iḥ.*, II, 59 sq.).

33. 'UQDA: « nœud »: « il a dénoué de ma langue le nœud du silence » (5) (*Iḥ.*, I, 2). « La croyance est un *nœud* sur le cœur..., elle est par exemple comme le nœud sur un fil » (6) (*Iḥ.*, I, 107; *Iḥ.*, IV, 212).

34. I'TIQĀD: « croyance ».

a) Sens objectif: « les systèmes et les *croyances* » (*Iḥ.*, III, 22); « le vrai et le faux dans les *croyances* » (7) (*Iḥ.*, III, 47, 313).

b) Sens subjectif:

— Il s'agit d'un acte de connaissance: « le membre ne se met en mouvement que par la puissance; la puissance attend la poussée, et celle-ci attend le savoir et la connaissance, ou la conjecture et la *croyance* » (8) (*Iḥ.*, IV, 312).

— Son objet peut être profane; mais la plupart du temps, il est exclusivement religieux musulman. « Le côté d'en haut, qui est le plus haut des côtés dans les *croyances* » (9) (*Iq.*, 46). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 315. « Le juste milieu dans la *croyance* » (10) (*Iq.*, 90 et *passim*).

(1) ما آثرته في المذاهب من العقد والتحليل .
(2) الايمان عقد وقول وعمل .
(3) لم يفرق بين ان يكون ذلك بايمان وعقد تقليدي او يقين برهاني .
(4) علم العقود ... عقد البيع ... بطلان العقد .
(5) حل عن لساني عقدة الصمت .
(6) الاعتقاد عقدة على القلب كالعقدة على الخيط مثلاً .
(7) المذاهب والاعتقادات . الحق والباطل في الاعتقادات .
(8) العضو لا يتحرك الا بالقدرة والقدرة تنتظر الداعية الباعثة والداعية تنتظر العلم والمعرفة او الظن والاعتقاد.
(9) جهة العلو الذي هو اعلى الجهات وارفعها في الاعتقادات .
(10) الاقتصاد في الاعتقاد .

— Cet acte de connaissance se fait un peu sous la pression du dehors, et dans un certain sens, d'une façon irréfléchie, aveugle en quelque sorte. « La foi... s'applique à la croyance par le cœur par voie de *croyance* et d'acceptation aveugle, sans dévoilement ni dilatation de poitrine... Et cette *croyance* est un nœud sur le cœur » (1) (*Iḥ.*, I, 107); cf. aussi *Iq.*, 227. Elle est faible au début; on l'affermit par la lecture assidue du Coran, l'étude des *logia*, et les pratiques cultuelles (*Iḥ.*, I, 83).

— Étant donné ce caractère, une croyance peut être vraie ou fausse: « la *croyance* vraie... La *croyance* des novateurs » (2) (*Iḥ.*, I, 86; *Iḥ.*, II, 210).

— Cela vient de ce que cet acte de connaissance n'est pas exhaustif, n'atteint pas la chose dans sa réalité profonde. Les affirmations des *mutakallimūn* ne sont jamais convaincantes et certaines, parce que « leur pensée ne s'étend pas jusqu'aux possibilités éloignées; bien plutôt leur *croyance* se fixe fermement pour de faibles motifs » (3) (*Q.*, 99). Dans ce domaine, il n'y a pas de certitude au sens métaphysique du terme; il y a « un juste milieu » (*Iq.*, 134).

— Au fond, tout cela est dû au fait qu'il y a dans *l'i'tiqād* une certaine fixation précipitée du cœur: « Les *croyances* sont les actes des cœurs » (*Iḥ.*, I, 14, 18). « Crois donc à cela par jugement de véridicité ferme, par *croyance* du cœur, si tu n'es pas capable de le percevoir immédiatement par l'œil de la certitude et la lumière de la clairvoyance » (4) (*Iḥ.*, IV, 156; *Iḥ.*, IV, 212).

— Mais alors c'est « l'apparent du cœur » (cf. *ẓāhir*) qui se contracte sur la formule littérale dont on saisit le sens littéral immédiat, sans en pénétrer le sens profond, « vrai », « caché ». Le second degré du *tawḥīd* consiste en ce que « il n'y a pas dans le cœur opposition et négation du sens compréhensible de cette parole (de la *shahāda*); bien plutôt, l'apparent du cœur renferme la *croyance* qui s'y rapporte » (5) (*Iḥ.*, I, 30). Mais « que la *croyance* du sens compréhensible de la formule est facile pour le cœur, et combien précieuse et rare est la vérité profonde de cette formule » (6) (*Iḥ.*, IV, 221, 212). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 42, 51. Le tout revient alors à obliger le fidèle, surtout s'il est du

(1) الايمان ... يطلق للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وانشراح صدر ... وهذا الاعتقاد عقدة على القلب .
(2) الاعتقاد الحق ... اعتقاد اصحاب البدع .
(3) لا يمتد فكرهم الى الاحتمالات البعيدة بل ينجزم اعتقادهم باسباب ضعيفة .
(4) الاعتقادات اعمال القلوب ... آمن بهذا تصديقاً باعتقاد القلب ان لم تكن اهلاً لمشاهدة ذلك بعين اليقين ونور البصيرة .
(5) لا يكون في القلب مخالفة وانكار لمفهوم هذا القول بل يشتمل ظاهر القلب على اعتقاده .
(6) ما اسهل اعتقاد مفهوم لفظه (لا اله الا الله) على القلب وما اعز حقيقته ولبه .

commun des croyants, à se fixer « dans la *croyance* péremptoire » (1), celle qui coupe court à toute objection et à toute hésitation (*Iḥ.*, III, 67).

Tout cela fait comprendre la définition que Ghazali donne lui-même de *l'i'tiqād*. Devant une chose à connaître, l'homme se trouve en face de trois états d'âme : la certitude, la *croyance* ferme et la conjecture; « le deuxième, c'est que le moi (cf. *nafs*) forme au sujet de la chose un jugement de véridicité ferme, dont on ne doute pas, et dont on n'a pas du tout conscience de la possibilité de sa contradictoire. A supposer même que le moi en ait conscience, il lui sera difficile d'y prêter l'oreille. Mais qu'il se fixe, qu'il y prête l'oreille, et qu'on lui rapporte la contradictoire de ce qu'il croit *de la part de celui qu'il considère comme le plus savant des hommes* (*un prophète, un juste*), ce fait engendre alors en lui un arrêt. Appelons cette sorte de jugement de véridicité une *croyance* ferme; c'est le cas de la plupart des *croyances* du commun des musulmans, des juifs et des chrétiens... Bien mieux, il est celui de la croyance de la plupart des *mutakallimūn* dans la défense de leurs systèmes à l'aide des preuves » (2) (*Ms.*, 28). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 64. Pour une comparaison entre *'ilm* et *i'tiqād*, cf. *'ilm*.

D'où l'affirmation dans le *Fayṣal :* « La réalité de la *Ma'rifa*... ne se produit qu'une fois dénoué le nœud des *croyances*, et après dilatation de la poitrine » (3) (*F.*, 204).

35. 'AQĪDA.

a) « Croyance ». Même sens et même nuance que *i'tiqād*.

— Sens objectif: les croyances « prises aux Anciens » (*Iḥ.*, I, 51). « Les *croyances* légitimement admises » (*Iḥ.*, I, 111). « Les *croyances* héritées » (*Iḥ.*, IV, 153).

— Sens subjectif: « du point de vue de la religion, le *mutakallim* n'a que la *croyance*, celle que le commun des fidèles partage avec lui; elle fait partie de l'ensemble des actes de l'apparent du cœur et de la langue » (4) (*Iḥ.*, I, 21).

(1) الاعتقاد القاطع .

(2) ... ان تصدق به تصديقاً جزماً لا تتارى فيها ولا تشعر بنقيضها البتة ، ولو اشعرت بنقيضها تعسر اذعانها للاصغاء اليه . ولكنها لو ثبتت واصغت وحكي لها نقيض معتقدها ممن هو اعلم الناس عندها كنبي او صديق ، اورث ذلك فيها توقفاً . ولنسم هذا الجنس اعتقاداً جزماً . وهو اكثر اعتقادات عوام المسلمين واليهود والنصارى . بل اعتقاد اكثر المتكلمين في نصرة مذهبهم بطريق الادلة .

(3) حقيقة المعرفة ... لا تحصل الا بعد انحلال عقد الاعتقادات وانشراح الصدر ...

(4) ليس عند المتكلم من الدين الا العقيدة التي يشاركه فيها سائر العوام وهي من جملة اعمال ظاهر القلب واللسان .

Pour le parallélisme en ce qui concerne « l'apparent du cœur, l'apparent de la croyance..., l'intime du cœur, l'intime de la croyance et ses vérités réelles », cf. *Iḥ.*, I, 89.

b) « *Credo* », « ensemble de croyance », des « vérités dogmatiques » : « exposé du *Credo* des hommes de la *Sunna* » (1) (*Iḥ.*, I, 79). Cf. aussi *M.*, 18-19.

c) « Intention », « propos » : « La bonté *d'intention* lorsqu'on entreprend un commerce » (2) (*Iḥ.*, II, 75).

36. 'AQALA.

a) « Lier ». Se dit surtout du chameau: l'opération consiste à ramener le canon de la bête sur la patte, et à les attacher ensemble. Muḥammad n'avait pas honte de « *lier* le chameau de sa propre main » (3) (*Iḥ.*, III, 306, 315; *Iḥ.*, IV, 241).

b) « Saisir par l'intelligence », avec des nuances diverses.

— *Concevoir, se représenter :* « La longueur de Zeid, nous ne le *concevons* pas... mais bien plutôt, nous *concevons* Zeid le long » (4) (*Iq.*, 30). Cf. aussi *Iq.*, 20; *Ms.*, 13; *Ms.*, 24.

— *Comprendre*; « de sa prière, il ne sera compté, pour le serviteur, que ce qu'il en a *compris* » (5) (*Iḥ.*, I, 154). « Ce dont on *comprend* le sens, la nature aide à l'accomplir » (*Iḥ.*, I, 191).

— « Raisonner », dans le sens de réfléchir, être sage, être avisé. C'est le sens de *Cor.*, XXV, 44 (cf. Bl., II, 309) et LXVII, 10. L'homme sensuel, devant une belle créature, sent monter en lui le désir; « mais s'il *raisonnait* et détournait les yeux... il serait sauvé pour toute la vie » (6) *Iḥ.*, IV, 86.

37. 'AQL: « raison », « intelligence ». Pour plus de clarté voici tout d'abord le plan d'ensemble de notre étude de ce terme très important chez Ghazali.

(1) ترجمة عقيدة اهل السنة .

(2) حسن النية والعقيدة في ابتداء التجارة .

(3) كان يعقل البعير بيده .

(4) طول زيد لا نعقله ... بل نعقل زيداً الطويل .

(5) لا يكتب للعبد من صلاته الا ما عقل منها .

(6) ... لو عقل وغض البصر ... سلم جميع عمره .

PLAN DU DÉVELOPPEMENT

I. En tant que substance.

II. Dans l'homme.

A. Raison faculté.

B. Au stade du sujet *'āqil*.

1° Faculté avec un ensemble de connaissances *a priori*, à objet:
a) théorique,
b) pratique.
2° Un principe réfléchi de comportement pratique.
3° Une attitude réfléchie de dignité et de gravité.
4° Principe de comportement religieux où la conduite serait conforme au savoir.

C. Au-delà du stade du *'āqil*:
a) 1er texte (*Iḥ.*, IV, 100);
b) 2e texte (*Iḥ.*, IV, 264);
c) Conclusion;
d) *'Aql* ghazalien, νοῦς platonicien, « intellect » thomiste et « Vernunft » kantien.

III. Les deux définitions ghazaliennes du *'aql*:

A. Première définition (*Ms.*, 15-16).

B. Seconde définition (*Iḥ.*, I, 75-76).

I. *En tant que substance: Un ange.* A propos du *logion*: « La première créature que Dieu ait créée fut la *Raison* », il dit alors: par toi j'accorde, et par toi je refuse. » Explication dans le *Fayṣal*: « Il est impossible que ce qui est désigné par cette *Raison* soit un accident comme le croient les *mutakallimūn*. Il est impssible, en effet, que l'accident soit la première créature. Elle désigne bien plutôt l'essence d'un ange en tant qu'il conçoit les choses de par sa substance et son essence, sans qu'il ait besoin de recourir à l'enseignement » (1) (*F.*, 182). Seul passage où *'aql* est considéré comme substance; et l'interprétation est donnée comme une hypothèse. Cf. une autre explication in *Iḥ.*, III, 4. Dans *Iḥ.*, I, 74, le même *logion* est cité, et son interprétation écartée comme faisant partie de la science du dévoilement.

(1) لا يمكن ان يراد بذلك العقل عرضاً كما يعتقده المتكلمون اذ لا يمكن ان يكون العرض اول مخلوق بل يكون عبارة عن ذات ملك من الملائكة يسمى عقلاً من حيث يعقل الاشياء بجوهره وذاته من غير حاجة الى تعلم .

II. *Dans l'homme; le principe qui saisit les connaissances..., « le lieu du savoir »*(1) (*Iḥ.*, III, 4). Ghazali en donne deux définitions détaillées qui seront citées à la fin. Le terme est pensé en fonction de l'objet qui, dans ce cas, est la donnée révélée elle-même, et en fonction du sujet pensant et des diverses étapes par lesquelles il passe dans son adhésion à cette donnée. A chaque étape correspond une notion nouvelle de la raison. Le principe est exposé en résumé à *Iḥ.*, IV, 100: « Comme l'enfant saisit les données sensibles et ne saisit pas les données de la *raison*, ainsi l'adulte saisit les données de la *raison* et ne saisit pas ce qui est au-delà, parce que cela, c'est une étape qu'il n'a pas encore atteinte. C'est là..., une dignité éminente dans laquelle sa Majesté le Réel est remarquée au moyen de la lumière de la foi et de la certitude »(2). En rapprochant ce passage de ceux qui lui sont parallèles (*Iḥ.*, I, 152; *Iḥ.*, III, 7; *Iḥ.*, IV, 267; *M.*, 73-74), nous avons la succession suivante; stade du discernement (*ṭawr at-tamyīz*) dont le sujet s'appelle le *mumayyiz* (celui qui discerne), stade du *'aql* (raison) dont le sujet s'appelle *'āqil* (raisonnable), stade de la *wilāya* et de la *ma'rifa* dont le sujet est le *'ārif*. C'est à ce ce dernier stade que « l'œil de la prophétie » commence son activité (*M.*, 74).

A. *Raison-faculté*; « raison constituante » (Lalande, *Voc. Phil.*, II, 677) que Ghazali appelle « raison-instinct » ou « l'instinct de la raison » (*Iq.*, 6-7; *Iḥ.*, II, 214; *Iḥ.*, III, 349,; *Iḥ.*, IV, 264, etc...). Elle est la différence spécifique de l'homme, qui le distingue des animaux: « Il y a en toi une force... honorable par laquelle l'homme se distingue de l'animal, et qui s'appelle *raison*; son lieu est ou bien ton cerveau, ou ton cœur »... (3) (*Ms.*, 22; *Iḥ.*, I, I, 75). Le nom de *raison* appartient en propre à cette faculté (*Iḥ.*, I, 76); elle se distingue de l'imagination (*khayāl*), de la faculté estimative (*wahm*), et de la nature (*ṭab'*) (*Iq.*, 172; *Ms.*, 30-31). Elle n'est qu'une puissance de connaissance (*Iḥ.*, III, 14) et ne suffit pas pour comprendre « les intérêts de la religion et de l'ici-bas » (*Iḥ.*, II, 214; *Iḥ.*, III, 14). Le « discernant » (*mumayyiz*) expérimente à peine la première apparition de cette faculté: celle des « données nécessaires » (*Iḥ.*, III, 7 et *Iḥ.*, I, 76). Enfin elle n'atteint sa maturité qu'une fois la concupiscence et la colère arrivées à leur plein stade de développement (*Iḥ.*, IV, 8); cf. aussi *Iḥ.*, IV, 321, 370.

(1) المدرك للعلوم .... محل الادراك .

(2) كما يدرك الصبي المحسوسات ولا يدرك المعقولات فكذلك يدرك البالغ المعقولات ولا يدرك ما وراءها لان ذلك طور لم يبلغه بعد ... وانه لرتبة عالية فيها يلحظ جناب الحق بنور الايمان واليقين .

(3) فيك قوة ... شريفة يباين بها الانسان البهيمة تسمى عقلاً . محلها اما دماغك واما قلبك ...

B. *Au stade du sujet* ʿāqil.

Un *principe de connaissance qui dépasse celle des sens et de l'imagination.* « Voilà l'exemple de données sensibles au sujet duquel un organe des sens porte un jugement, là où la raison fait apparaître une erreur indéniable » (*M.*, 11). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 239 etc... « La différence entre la saisie de la *raison* et celle de l'imagination est plus forte que celle qui existe entre la saisie de l'imagination et celle de la vision sensible... Et la connaissance de ces singuliers abstraits (animalité, etc...) se fait par une faculté autre (que l'imagination), faculté que nous convenons d'appeler *raison* » (1) (*Ms.*, 22-23). Plus précisément le terme désigne alors:

1° La faculté en question, avec un ensemble de connaissances *a priori*, indépendantes de tout apport extérieur; indépendantes:

— des données immédiates de l'expérience: « Cela est objet de perception sensible immédiate, et la *raison* aussi le prouve » (2) (*Iq.*, 96). Cf. aussi *Ms.*, 29, pour les connaissances obtenues à partir de l'expérience quotidienne;

— du comportement pratique dicté par la coutume, la générosité (*karam*) et l'esprit chevaleresque (*murūʾa*): « Il y a là méconnaissance de la générosité, de l'esprit chevaleresque, de la coutume, de la raison et de la Loi révélée... La coutume impose, et la *raison* conseille que l'oubli et le pardon valent mieux que le châtiment et la vengeance » (3) (*Iq.*, 187);

— des connaissances apprises par ouï-dire: « La *raison* ne suffit pas pour obtenir la sànté du corps. Elle a besoin de connaître les propriétés des remèdes et des ingrédients, en les apprenant des médecins... La *raison* toute seule n'y arrive pas; mais il est impssible de comprendre (cela), après l'avoir entendu, sinon par le moyen de la *raison* » (4) (*Iḥ.*, III, 15);

— de toute donnée fournie par un enseignement, de quelque nature qu'il soit: « Le vrai est connu tout ensemble et par la *raison* et par l'enseignement » (5) (*Q.*, 75);

— de toutes les notions conventionnelles qui sont une affaire d'entente entre les hommes: « la *raison* ne juge pas en ce qui concerne l'application des

(1) ان مباينة ادراك العقل لادراك التخيل اشد من مباينة التخيل للابصار ... انما ادراك هذه المفردات المجردة بقوة اخرى اصطلحنا على تسميتها عقلاً .

(2) ... وهو مشاهد والعقل ايضاً يدل عليه .

(3) العادة قاضية والعقول مشيرة الى ان التجاوز والصفح احسن من العقوبة والانتقام .

(4) العقل غير كاف في استقامة صحة البدن . بل يحتاج الى معرفة خواص الادوية والعقاقير بطريق التعلم من الاطباء ... اذ مجرد العقل لا يهتدي اليه . ولكن لا يمكن فهمه بعد سماعه الا بالعقل .

(5) الحق يدرك بالعقل والتعليم جميعاً .

termes et l'ordonnance des lettres et des choses qui sont toutes des conventions... Et la considération de ce domaine ne convient pas dans les recherches (qui sont l'objet) des *raisons* » (1) (*Iq.*, 38).

De cette ensemble faculté-connaissances *a priori*, l'objet est théorique ou pratique.

a) *Théorique :* c'est le fondement de la science, et en particulier de la connaissance purement spéculative dogmatique, qui seule préoccupe Ghazali. Un des « principes discriminatoires » (*madrak*) qui permettent de se rendre compte du bien-fondé des thèses de *l'Iqtiṣād*, c'est la « *raison* pure. Si nous disons: le monde, ou bien il est ancien... ou bien il est venu à l'existence, et il n'y a pas au-delà de ces deux alternatives une troisième alternative, il est obligatoire de l'admettre pour tout homme raisonnable » (2) (*Iq.*, 20). Cf. aussi *Iq.*, 39 etc...

Le rôle de cette raison théorique est surtout de comprendre, et en particulier de dégager le sens de la métaphore. Il semble bien même que ce soit là son objet exclusif, à s'en tenir au texte suivant du *Fayṣal :* « L'existence rationnelle (cf. *ʿaqlī*)... consiste en ce qu'il y a pour la chose un esprit, une vérité, un sens; la *raison* reçoit le sens tout seul, sans qu'elle fixe l'image (de ce sens) ni dans l'imagination, ni dans les sens, ni au dehors. Prenons la main par exemple: elle a une image sensible et construite selon l'imagination; elle a aussi un sens qui est sa vérité, et c'est la puissance pour frapper; et la puissance pour frapper, c'est cela la main rationnelle. Le stylet aussi a une image; mais sa vérité est ce par quoi les sciences sont gravées; et cela, la *raison* le reçoit sans qu'il soit lié à une image de roseau et de bois »... (3) (*F.*, 178).

b) *Pratique*; dicte la loi du comportement pratique. Cette raison, source de connaissances pour la conduite, est pensée directement en fonction de la colère et de la concupiscence. L'homme est au-dessus de l'animal « parce qu'il peut à la lumière de la *raison* briser sa concupiscence » (4) (*Iḥ.*, I, 212). « Le corps est comme la ville, et la *raison*, je veux dire le principe connaissant dans

(1) العقل لا يحكم في اطلاق الالفاظ ونظم الحروف والاصوات التي هي اصطلاحات . والنظر في ذلك لا يليق بمباحث العقول .

(2) ... العقل المحض . انا اذا قلنا العالم اما قديم واما حادث وليس وراء القسمين قسم ثالث وجب الاعتراف به على كل عاقل .

(3) الوجود العقلي... هو ان يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى . فيتلقى العقل مجرد معناه دون ان يثبت صورته في الخيال او حس خارج . كاليد مثلاً . فان لها صورة محسوسة ومتخيلة ولها معنى هو حقيقتها وهي القدرة على البطش هي اليد العقلية . وللقلم صورة ولكن حقيقته ما تنقش به العلوم. وهذا يتلقاه العقل من غير ان يكون بصورة قصب وخشب .

(4) ... لقدرته بنور العقل على كسر شهوته .

l'homme, est comme le maître qui la dirige » (*Iḥ.*, III, 6). La raison est aussi comme un arbitre qui intervient entre les diverses forces composantes de l'homme (*Iḥ.*, III, 9). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 220; *Iḥ.*, IV, 8, 59, 95, 96, 97, etc...

2° *Un principe réfléchi de comportement pratique*, une faculté autonome « de bien juger », i.e. de discerner le bien et le mal, ou plutôt « le réel et le vain » (*al-ḥaqq wa 'l-bāṭil*) (*M.*, 38). Ce principe apparaît au fur et à mesure que l'on avance en âge et que l'on acquiert de l'expérience au sens empirique du terme. Ce sens semble être celui qui est insinué avec le plus d'insistance par le terme chez Ghazali (cf. en particulier *Iḥ.*, I, 73-75, où l'auteur, à l'aide des *logia* et des maximes traditionnels, cherche à dégager la notion de raison). Et le résultat est bien conforme, en général, aux nuances connotées par l'emploi du terme dans les ouvrages de Ghazali. « L'instinct de la *raison* ne devient parfait qu'après celui de la colère et de la concupiscence... Et lorsque la *raison* devient parfaite et forte, son premier soin est de mettre en déroute l'armée du démon en brisant les appels de la concupiscence, (en forçant l'homme) à se détacher des habitudes, et en ramenant la nature aux pratiques cultuelles » (1) (*Iḥ.*, IV, 8). L'aumône légale constitue un trésor pour l'Au-delà; il faut donc la faire, car « il n'est pas dans la nature de la *raison* d'arrêter son regard sur l'immédiat et de négliger la prévoyance » (2) (*Iḥ.*, I, 196). A l'égard de ses femmes, l'homme « par sa *raison*, usera des ménagements envers leurs caractères » (*Iḥ.*, II, 31). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 40, 50, 41, 62, 145, 320; *Iḥ.*, I, 51, 65; *Iḥ.*, II, 70, 76; *UIḥ.*, IV, 113, 180 etc...

3° *Une attitude réfléchie de dignité et de gravité* qui impose le respect: « La boisson, du moment qu'elle supprime la *raison*, mérite d'être comptée parmi les grandes (fautes) » (3) (*Iḥ.*, IV, 19). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 210, 326; *Iq.*, 187; *Iḥ.*, III, 41, 83, 84, 27, 36, 150; *Iḥ.*, IV, 137.

4° *Principe de comportement religieux où la conduite serait conforme au savoir :* « La foi en Dieu et à son Prophète, sans hésitation, est la force de la certitude qui est le fruit de la *raison* » (4) (*Iḥ.*, III, 48): ne pas oublier que dans *l'Iḥyā'*, la foi est une attitude pratique (cf. *īmān*). « La *raison* est le commerçant dans

(1) لا تكمل غريزة العقل الا بعد كمال غريزة الشهوة والغضب ... اذ كمال العقل انما يكون عند مقارنة الاربعين ... وان كل العقل وقوي كان اول شغله مع جنود الشيطان بكسر الشهوات ومفارقة العادات ورد الطبع على سبيل القهر الى العبادات .

(2) ليس من العقل قصر النظر على العاجلة وترك الادخار .

(3) اما الشرب لما يزيل العقل فهو جدير بان يكون من الكبائر .

(4) الايمان بالله ورسوله من غير ارتياب هو قوة اليقين وهو ثمرة العقل .

la voie de l'Au-delà; son seul but et profit est la purification du soi (cf. *nafs*)... et la *raison* se fait aider par le soi dans ce commerce » (1) (*Iḥ.*, IV, 336). Le *kalām* est autorisé pour « un homme doué d'une *raison* parfaite, ayant les pieds bien affermis dans la religion, ferme dans la foi au moyen des lumières de la certitude » (2) (*F.*, 204). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 288, 307, 297, 342, 374.

Pour ce dernier sens, une remarque s'impose.

Pour les sens 1°, 2°, 3°, la raison est considérée indépendamment de la Loi révélée.

Pour 1°. Au sujet de l'obligation de croire à l'enseignement du Prophète: « Je ne sais si (cette obligation) est le fruit de la poussée naturelle qui serait l'impératif de la *raison*, ou un ordre dicté par la Loi révélée » (*Iq.*, 8). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 4, etc... En général, en ce qui concerne l'homme, « il n'est obligé à rien par la *raison*, mais bien plutôt par la Loi révélée » (3) (*Iq.*, 160). Bien mieux, « dans les aspects imperceptibles des coutumes de la Loi révélée, comme aussi dans ses usages et ses croyances..., il y a des secrets et des subtilités qu'il n'est pas au pouvoir de la *raison* et de sa capacité de connaître » (*Iḥ.*, I, 28).

Pour 2°. « La bonté du caractère se ramène à l'équilibre de la force de la *raison*, et à la perfection de la sagesse; il faut y ajouter l'équilibre de la force de la colère et de la concupiscence, et la soumission (de cette dernière force) à la *raison* comme à la Loi révélée » (4) (*Iḥ.*, III, 50).

Pour 3°. « Les Kurdes stupides et les bédouins grossiers; ceux qui n'ont ni religion, ni *raison* » (5) (*Iḥ.*, III, 210). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 49, 149.

Mais régulièrement raison et Loi révélée se complètent: « La *raison* ne peut se passer de (l'enseignement appris par) l'ouïe; comme (l'enseignement appris par) l'ouïe ne peut se passer de la *raison*. Celui qui pousse à accepter la soumission aveugle à l'enseignement donné et à écarter complètement la *raison*, celui-là est un irréfléchi; et celui qui se contente exclusivement de la *raison* et se passe des lumières du Coran et de la *Sunna*, celui-là est victime de l'illusion » (6) (*Iḥ.*, III, 15). Cf. aussi *Iq.*, 2.

(1) العقل هو التاجر في طريق الآخرة وانما مطلبه وربحه تزكية النفس... والعقل يستعين بالنفس في هذه التجارة.

(2) ... شخص كامل العقل راسخ القدم في الدين ثابت الايمان بانوار اليقين .

(3) ... لا يجب عليه شيء بالعقل بل بالشرع .

(4) حسن الخلق يرجع الى اعتدال قوة العقل وكمال الحكمة والى اعتدال قوة الغضب والشهوة وكونها للعقل مطية والشرع ايضاً .

(5) الحمقى من الاكراد والاعراب الاجلاف ومن لا دين لهم ولا عقل .

(6) لا غنى بالعقل عن السماع ولا غنى بالسماع عن العقل . فالداعي الى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل والمكتفي بمجرد العقل عن انوار القرآن والسنة مغرور .

En principe même le rôle de la raison consiste à comprendre le donné révélé et ses enseignements: « Le prophète vient pour faire connaître ce que les *raisons* ne s'occupent pas de connaître; mais elles sont capables de le comprendre une fois qu'elles (le) connaissent... La *raison* ne guide pas vers ce qui est utile et nuisible dans les actes, les paroles, les traits de caractère et les croyances; mais si elle en a connaissance, elle comprend et croit » (1) (*Iq.*, 197).

Tout alors devient raison, et le sens 4° se réalise. Cf. plus bas, dans la notion de raison au stade qui se trouve au-delà de celui du *'āqil*.

C'est cette raison considérée au stade du sujet *'āqil* selon les acceptions 1°, 2°, 3°, 4°, que Ghazali appelle « la *raison* par laquelle se réalisent l'obligation religieuse et la possibilité d'apprendre les sciences » (2) (*Iḥ.*, IV, 94); ou encore « les *raisons* liées à la substance et à l'accident, prisonnières de leurs étroites limites... Les *raisons* par lesquelles se réalise l'obligation légale et sont connus les intérêts de l'ici-bas » (3) (*Iḥ.*, IV, 100); ou encore enfin la raison par laquelle « sont connues les méthodes de la controverse et de la discussion » (4) (*Iḥ.*, IV, 264).

La raison du *'āqil* pourrait donc être considérée comme une « faculté de raisonner discursivement, de combiner des concepts et des propositions » (Lalande, II, 670). Elle est cependant plus proche du bon sens empirique qui organise son savoir après l'avoir compris que de la raison considérée du point de vue technique, celle qui est à l'origine de la science et du savoir spéculatif proprement dit.

C. *Au-delà du stade du* 'āqil.

a) Ghazali semble faire appel à une source de connaissance au-dessus de la raison. Le *Rūḥ*, en particulier, « n'est pas connu par la *raison*... mais par une autre lumière qui est plus élevée et plus honorable que la *raison*; cette lumière se lève dans le monde de la prophétie et de la *wilāya* (cf. ce terme). C'est là un stade..., et une dignité éminente dans lesquelles sa Majesté le Réel est remarqué au moyen de la *lumière de la foi et de la certitude* » (5) (*Iḥ.*, IV, 100). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 94; *Iḥ.*, IV, 152. Ces trois passages, avec *Iḥ.*, I, 152; *Iḥ.*, III, 7 et *M.*, 73-74, sont les seuls où est affirmée dans l'homme une source de connaissance supérieure à la raison. Comparer avec *Iḥ.*, II, 239; *Iḥ.*, IV, 25, 87-88, 95, 96, 267, 255, 264, où, dans les mêmes conditions et le même domaine, c'est la raison qui est affirmée comme principe de connaissance.

(1) النبي يرد معرفاً بما لا تشتغل العقول بمعرفته ولكن تشتغل بفهمه اذا عرف ... العقل لا يرشد الى الضار والنافع من الاعمال والاقوال والاخلاق والعقائد . ولكن اذا عرف فهم وصدق .

(2) العقل الذي يحصل به التكليف وامكان تعلم العلوم .

(3) العقول المقيدة بالجوهر والعرض المحبوسة في مضيقها... العقول التي بها يحصل التكليف وبها تدرك مصالح الدنيا.

(4) ... ما يدرك به طرق المجادلة والمناظرة .

(5) ... لا يدرك بالعقل ... بل بنور آخر اعلى واشرف من العقل يشرق ذلك النور في عالم النبوة والولاية ... ذلك طور ... ورتبة عالية فيها يلحظ جناب الحق بنور الايمان واليقين .

b) « Dans le cœur se trouve un instinct qui s'appelle la lumière divine à cause de la Parole de Dieu: "Celui dont la poitrine a été, par Allah, ouverte à l'Islam, celui-là est en une lumière de son Seigneur" (*Cor.*, XXXIX, 22; Bl., II, 514). On peut l'appeler encore la *raison*, ou bien la faculté intérieure de clairvoyance, ou encore *la lumière de la foi et de la certitude*. S'occuper de mots n'a pas de sens... Le cœur se distingue des autres parties du corps par une qualité au moyen de laquelle il saisit les connaissance (cf. *ma'na*) qui ne sont ni saisissables par l'imagination, ni sensibles. Il saisit par exemple la création du monde, ou bien le besoin dans lequel il se trouve d'un Créateur ancien, prévoyant, sage, doué d'attributs divins. Appelons donc cet instinct *raison*, à condition de ne pas comprendre par le terme *raison* ce par quoi on connaît les méthodes de la controverse et de la discussion... Le nom de *raison*, en effet, est connu par cela; et c'est pour cela que les soufis l'ont blâmé. A part cela, la qualité par laquelle l'homme se distingue des animaux et par laquelle il saisit la connaissance de Dieu, est la plus précieuse des qualités; et il ne faut pas la blâmer. Et cet instinct a été créé pour que soient connues par lui les réalités profondes de toutes les choses. Il est dans les exigences de sa nature de connaître et de savoir, et c'est là que se trouve son plaisir » (1) (*Iḥ.*, IV, 264). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 255 et *Iḥ.*, I, 79 où est affirmée l'identité entre « raison » et « lumière de la foi ».

c) Il s'agit donc toujours de la « raison-instinct » qui se développe pour atteindre, en principe, « sa maturité complète vers l'âge de quarante ans » (2) (*Iḥ.*, I, 78; *Iḥ.*, IV, 8; *Iḥ.*, IV, 267). Pratiquement cependant, cela n'arrive

(1) ... في القلب غريزة تسمى النور الالهي لقوله تعالى « افن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه ». وقد تسمى العقل وقد تسمى البصيرة الباطنة وقد تسمى نور الايمان واليقين ولا معنى للاشتغال بالاسامي – فان الاصطلاحات مختلفة والضعيف يظن ان الاختلاف واقع في المعاني لان الضعيف يطلب المعاني من الالفاظ وهو عكس الواجب – فالقلب مفارق لسائر اجزاء البدن بصفة بها يدرك المعاني التي ليست متخيلة ولا محسوسة كادراكه خلق العالم او افتقاره الى خالق قديم مدبر حكيم موصوف بصفات الهية . ولنسم تلك الغريزة عقلاً بشرط ان لا يفهم من ذلك ما يدرك به طرق المجادلة والمناظرة . فقد اشتهر اسم العقل بهذا ولهذا ذمه بعض الصوفية . والا فالصفة التي فارق الانسان بها البهائم وبها يدرك معرفة الله اعز الصفات ولا ينبغي ان تذم . وهذه الغريزة خلقت ليعلم بها حقائق الامور كلها . فمقتضى طبعها المعرفة والعلم وهي لذتها .

(2) الغريزة ... تتكامل بقرب الاربعين سنة .

que pour les prophètes, les *wali* (*Iq.*, 10, 168), et quelques rares privilégiés (*Ih.*, I, 89). Chez eux, la « raison-instinct » devient « la faculté de connaître d'une vue directe le réel et l'absolu » (Lalande, *op. cit.*, 675) qui, dans le cas, sont le donné révélé. Et encore faut-il entendre « connaître » dans le sens de comprendre; il n'y a idée ni d'invention, ni de création. Le prophète à l'appel de l'Ange, et les autres à l'appel des prophètes, comprennent, en se les rappelant, « les sciences qui, de par la nature, sont comme incluses dans cette faculté-instinct » (1) (*Ih.*, I, 76-77). Ils en ont la certitude absolue, chose à laquelle ne peuvent prétendre ceux qui en sont restés au stade du *'āqil* et doivent se contenter de la croyance (cf. *i'tiqād*).

d) Faut-il identifier la raison ghazalienne, arrivée à son degré extrême de développement, avec le νοῦς de Platon, « l'intellect » de Saint Thomas, et le « Vernunft » de Kant? Strictement, non. La raison ghazalienne, en effet, à son degré d'achèvement, reste le bon sens, lumière du comportement pratique empirique, comprenant par intuition le donné absolu qui lui est présenté. Or l'on sait que le νοῦς, « l'intellect », et le « Vernunft », sont directement définis contre toute intuition empirique. Il faut ajouter aussi que la raison ghazalienne, à tous ses degrés, est pensée non pas en elle-même, mais en fonction de son objet précis et présupposé, qui est le donné révélé; en fonction aussi du sujet qui en est doué, c'est-à-dire du croyant idéal. Cette remarque, qui a déjà été faite, s'imposera encore davantage à l'examen des deux définitions détaillées que Ghazali donne de la raison.

III. *Les deux définitions que Ghazali donne de la raison.*

A. Première définition: « Le terme de raison est un terme commun qui s'applique selon des acceptions nombreuses:

a) il se dit de certaines connaissances nécessaires;

b) il se dit de l'instinct par lequel l'homme est préparé à saisir les connaissances spéculatives;

c) il se dit des connaissances acquises par l'expérience: celui, en effet, que les leçons de l'expérience n'ont pas rendu sage et avisé, ne peut être appelé, de ce point de vue, raisonnable;

d) il se dit de l'homme qui garde un maintien grave, digne et posé dans son attitude et dans son discours. (La raison) désigne alors le calme (résultant de la maîtrise de soi-même). Et l'on dira: tel est raisonnable, c'est-à-dire qu'il est calme;

(1) وهذه العلوم كأنها مضمنة في تلك الغريزة بالفطرة .

e) et il peut se dire aussi de celui qui unit la pratique au savoir. Celui qui sème la discorde, en effet, même s'il possède au suprême degré l'intelligence et la finesse d'esprit, ne peut être appelé raisonnable. Al-Ḥajjāj ne peut être être appelé raisonnable, mais bien plutôt ingénieux. On ne peut non plus appeler l'infidèle raisonnable, même s'il possède l'ensemble des connaissances de la médecine et de la mathématique; il sera plutôt appelé homme excellent ou ingénieux, ou doué de pénétration d'esprit » (1) (*Ms.*, 15-16).

B. Deuxième définition: « La *raison* est un nom qui s'applique en commun à quatre réalités (cf. *ma'na*). Il désigne:

a) La propriété par laquelle l'homme se distingue des brutes et par laquelle il est préparé à recevoir les connaissances spéculatives et à se rendre maître des techniques subtiles de l'esprit... Elle est comme le miroir, lequel se distingue des autres corps par le fait qu'il devient ressemblant aux images et aux couleurs, et cela au moyen d'une propriété qui lui est spéciale, c'est-à-dire sa qualité d'être une surface polie... Cet instinct est aux sciences ce que l'œil est à la vision. Et le Coran et la Loi révélée sont à cet instinct, dans son activité pour le dévoilement des connaissances, ce que la lumière du soleil est à la faculté de vision.

b) L'ensemble des connaissances qui surgissent chez l'enfant lui-même, lorsqu'il parvient à distinguer la possibilité des possibles et l'impossibilité des impossibles; à savoir, par exemple: que deux font plus qu'un; qu'une seule personne ne peut être en même temps en deux lieux différents.

c) Le savoir acquis par l'expérience au gré des circonstances. L'homme rendu sage et avisé par les leçons de l'expérience, assoupli par les frottements de la vie, est généralement appelé raisonnable. Dépourvu de ces qualités, il sera appelé « sot », « inexpérimenté », « irréfléchi ».

d) Le même instinct ayant atteint chez l'homme un degré tel que celui-ci

(1) اسم العقل مشترك يطلق على عدة معان :
اذ يطلق على بعض العلوم الضرورية .
ويطلق على الغريزة التي يتهيأ بها الانسان لدرك العلوم النظرية .
ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة حتى ان من لم تحنكه التجارب بهذا الاعتبار لا يسمى عاقلاً .
ويطلق على من له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه ، وهو عبارة عن الهدوء فيقال فلان عاقل اي فيه هدوء .
ويطلق على من جمع العمل الى العلم حتى ان المفسد وان كان في غاية الكياسة يمنع عن تسميته عاقلاً . فلا يقال للحجاج عاقل ، بل داه . ولا يقال للكافر عاقل ، وان كان محيطاً بجملة العلوم الطبية والهندسية . بل اما فاضل واما داه ، واما كيس .

peut, par lui, connaître les conséquences de ses actes et s'opposer, pour la vaincre, à la concupiscence qui appelle au plaisir immédiat » (1) (*Iḥ.*, I, 75-76).

D'où le *logion* qui s'ajoute à la dernière et quatrième acception: « Seul est raisonnable celui qui croit en Dieu, croit à ses envoyés, et met en pratique ses commandements » (2) (*Iḥ.*, I, 75-76).

Pour d'autres définitions explicites du *'aql*, cf. *Ms.*, 2, 22; *Iḥ.*, III, 6-9, 14, 349-350, et surtout *Iḥ.*, III, 3-4 où est affirmée l'identité entre *'aql*, *qalb*, *nafs*, et *rūḥ*, identité basée, chez Ghazali, sur le sens arabe des trois derniers termes. Elle se réalise par cet acte de connaissance intuitive dont l'expression, comme phénomène psychologique, est la « Présence Seigneuriale » (cf. *ḥaḍra*) et par lequel l'homme tout entier devient raison, principe de connaissance.

38. 'AQLĪ.

a) Adjectif: « rationnel », « intelligible », « mental ». Au sujet de la vision de Dieu, le problème doit être considéré d'un double point de vue: « L'un, concernant la possibilité *rationnelle*; le second, la réalisation de fait, réalisation qu'il est impossible de connaître si ce n'est au moyen de la Loi révélée » (3) (*Iq.*, 61). Cf. aussi « sciences *rationnelles* et sciences connues par transmission » (4) (*Ms.*, 2-3); « preuve *rationnelle*, preuve fournie par le *Shar'* » (5) (*Iḥ.*, I, 91). *Mu'tazilites* et *Falāsifa* ont ramené la souffrance dans l'Au-delà « à des souffrances *intelligibles* et spirituelles » (6) (*Iḥ.*, I, 92; *F.*, 191, 193). Parmi les diverses sortes d'existences, il y a « l'existence *mentale* » (7), décalque de l'existence réelle (*Iḥ.*, III, 18); comme « existence *mentale* », il faut

(1) العقل اسم يطلق بالاشتراك على اربعة معان :
فالاول : الوصف الذي يفارق الانسان به سائر البهائم وهو الذي استعد لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الفكرية ... وهو كالمرآة التي تفارق غيرها من الاجسام في حكاية الصور والالوان بصفة اختصت بها وهي الصقالة ... فنسبة هذه الغريزة الى العلوم كنسبة العين الى الرؤية ونسبة القرآن والشرع الى هذه الغريزة في سياقها الى انكشاف العلوم لها كنسبة نور الشمس الى البصر .
والثاني : هي العلوم التي تخرج الى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلم بان الاثنين اكثر من الواحد وان الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد .
الثالث : علوم تستفاد من التجارب بمجاري الاحوال . فان من حنكته التجارب وهذبته المذاهب يقال انه عاقل في العادة . ومن لا يوصف بهذه الصفة فيقال انه غبي غير محنك جاهل .
الرابع : تنتهي قوة تلك الغريزة الى ان يعرف عواقب الامور ويقمع الشهوة الداعية الى اللذة العاجلة ويقهرها ...
(2) العاقل من آمن بالله وصدق رسله وعمل بطاعته .
(3) ... احدهما في الجواز العقلي والثاني في الوقوع الذي لا سبيل الى دركه الا بالشرع .
(4) العلوم العقلية ... العلوم النقلية ...
(5) دليل العقل ... دليل الشرع ...
(6) ... آلام عقلية وروحانية .
(7) الوجود العقلي .

signaler aussi celle qui désigne le sens de la métaphore en tant que dégagé par l'esprit. Cf. *F.*, 180: texte cité sans traduction (1); dans ce dernier cas on peut traduire aussi « existence rationnelle ».

b) Comme substantif: employé seulement au pluriel (*'aqliyāt*). « Donnée rationnelle », « intelligible ». A la vue des divergences d'opinion en ce qui concerne la connaissance, beaucoup « se sont détournés de l'étude des *données rationelles* et juridiques » (2) (*Iḥ.*, I, 46). Cf. aussi *M.*, 11, 27.

39. 'ĀQIL: « raisonnable ».

a) Dans le sens de « doué de raison », « pensant »: « L'animal se divise en raisonnable et c'est l'homme, et en non raisonnable » (*Ms.*, 10). Au sujet des « données premières »: « Le sujet raisonnable croit qu'il les connaît depuis toujours » (3) (*Ms.*, 29). Les Naturalistes « ont cru que la force *pensante* de l'homme suit son tempérament... et donc disparaît avec ce dernier » (4) (*M.*, 24).

b) Dans le sens de « sujet arrivé à l'âge de raison, de discrétion », et devenu capable de saisir les *ma'qūlāt* (cf. ce terme): « La transaction à laquelle a été obligé le serviteur *arrivé à l'âge de raison* (se ramène) à trois (choses): croyance, omission, et action » (5) (*Iḥ.*, I, 13). « Que l'on suppose un aveuglé-né *arrivé à l'âge de discrétion* » (6) (*Iḥ.*, IV, 276).

(1) واما الوجود العقلي : فامثلته كثيرة ، فاقنع منها بمثالين :
أحدهما : قوله « صلعم » من يخرج من النار يعطى من الجنة عشرة امثال هذه الدنيا. فان ظاهر هذا يشير الى انه عشرة امثالها : بالطول ، والعرض ، والمساحة . وهو التفاوت الحسي والخيالي . ثم قد يتعجب فيقول : ان الجنة في السماء كما دلت عليه ظواهر الاخبار . فكيف تتسع السماء لعشرة امثال الدنيا ، والسماء ايضاً من الدنيا . وقد يقطع المتأول هذا التعجب فيقول : المراد به تفاوت معنوي عقلي ، لا حسي ، ولا خيالي . كما يقال مثلاً : هذه الجوهرة ، اضعاف الفرس . اي في روح المالية ومعناها المدرك عقلاً ، دون مساحتها المدركة بالحس والتخيل .
المثال الثاني : قوله « صلعم » « ان الله تعالى خمر طينة آدم بيده اربعين صباحاً » . فقد اثبت لله تعالى يداً . ومن قام عنده البرهان على استحالة « يد » لله تعالى ، هي جارحة محسوسة ، او متخيلة فانه يثبت لله سبحانه يداً روحانية عقلية . اعني انه يثبت معنى اليد ، وحقيقتها ، وروحها ، دون صورتها . ان روح اليد معناها ، ما به يبطش ويفعل ، ويعطي ويمنع ، والله تعالى يعطي ويمنع بواسطة ملائكته ، كما قال عليه الصلاة والسلام (اول ما خلق الله العقل ، فقال : بك اعطى وبك امنع) . ولا يمكن ان يكون المراد بذلك العقل عرضاً ، كما يعتقده المتكلمون ، اذ لا يمكن ان يكون العرض اول مخلوق ، بل يكون عبارة عن ذات ملك من الملائكة يسمى عقلاً ، من حيث يعقل الاشياء بجوهره وذاته من غير حاجة الى تعلم . وربما يسمى قلماً ، باعتبار انه تنقش به حقائق العلوم في الواح قلوب الانبياء والاولياء وسائر الملائكة ، وحياً والهاماً .
(2) ... تركوا النظر في العقليات والفقهيات ...
(3) يظن العاقل انه لم يزل عالماً بها .
(4) ظنوا ان القوة العاقلة من الانسان تابعة لمزاجه ... وانها تبطل بانعدام مزاجه .
(5) المعاملة التي كلف العبد العاقل البالغ العمل بها ثلاثة : عقد وترك وعمل .
(6) لو فرض انه بلغ عاقلاً .

c) « Sage », « avisé », « prudent », « clairvoyant », nuance dont les deux premiers sont d'ailleurs chargés: « L'ami irréfléchi est pire que l'ennemi *raisonnable* » (1) (*Iḥ.*, IV, 86). « Aucun homme *raisonnable* ne préfère autrui à soi-même » (*Iḥ.*, I, 196). « Les hommes *raisonnables*, les sages, et ceux qui sont clairvoyants en matière de religion » (*Iḥ.*, IV, 353). « Le seigneur des *hommes raisonnables* » (2) ('Alī) (*M.*, 37).

40. MA'QŪL: « rationnel », « intelligible », « pensable », « admissible ».

a) Comme adjectif: « le lieu qui circonscrit est *pensable* » (3) (*Iq.*, 41). « Ce qui est *rationnellement admis* ne signifie pas autre chose que ce que la raison a été obligée de se soumettre au jugement de véridicité formé à son sujet par la force de la preuve » (4) (*Iq.*, 49). « C'est là une question *impensable* qui a jeté dans l'embarras les intelligences des tenants des divers systèmes » (5) (*Iq.*, 48). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 46.

b) Comme substantif (pl. *ma'qūlāt*): « donnée rationnelle » (mêmes nuances que *'aqlī*), « intelligible », « ce qui est pensable », avec des nuances.

— S'oppose à donné sensible (cf. *maḥsūs*), surtout dans le système de la *ma'rifa* où entrent les notions de *mulk* et *malakūt*: « Si était ouverte pour toi la porte de la relation entre le sensible et *l'intelligible*, une porte immense s'ouvrirait pour toi sur la connaissance de la relation entre le monde du Règne et celui du Royaume » (6) (*Q.*, 69).

— S'oppose à toute donnée positive: « Je vous ai montré comment juger le *rationnel* par référence à ce qui est transmis » (7) (*Q.*, III). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 152 (*ma'qūl* = *ra'y* = *naẓar*, et s'oppose à *taqlīd*); et aussi *Iḥ.*, IV, 227, 275.

— S'oppose à tout ce qui est au-delà du domaine du *'āqil* (cf. *'aql*, B), et donc à toute connaissance à laquelle on est accoutumé: « Les choses sont rattachées à la Volonté d'un rattachement qui est hors du domaine des *données rationnelles* » (8) (*Iḥ.*, IV, 149). « Il a dépassé les limites du *pensable*, et il est

(1) الصديق الجاهل شر من العدو العاقل .
(2) سيد العقلاء .
(3) الخير معقول .
(4) لا معنى للمعقول الا ما اضطر العقل الى الاذعان للتصديق به بموجب الدليل .
(5) هذا سؤال غير معقول حير عقول الفرق .
(6) لو فتح لك باب الموازنة بين المحسوس والمعقول لا نفتح لك باب عظيم في معرفة الموازنة بين عالم الملك وعالم الملكوت .
(7) علمتكم كيف يوزن المعقول بالاسناد الى المنقول .
(8) ان الامور مرتبطة بالمشيئة ارتباطاً يخرج عن حد المعقولات .

arrivé à la lumière du dévoilement, lumière qui se lève dans le monde de la *wilāya* et de la Prophétie » (1) (*Iḥ.*, IV, 153). Cf. aussi *M.*, 12.

— Indique aussi le contenu intelligible, pensable, le sens qui se dégage d'un texte, etc... « Le discours indique la chose... par son *contenu pensable* et le sens qui s'en dégage » (2) (*Ms.*, 5).

41. 'ALIMA: « savoir », « connaître ».

a) Sens ordinaire de *connaître*. Cf. la petite nuance entre ce terme et *'arafa*, signalée à propos de ce dernier (cf. *'arafa*). *'Alima* est plus volontiers employé pour connoter l'acte de connaître par intermédiaire: « Je sais cela d'un *savoir* nécessaire qui se réalise pour moi à partir de deux prémisses, l'une tirée de l'expérience, l'autre obtenue par connaissance sensible » (3) (*Q.*, 44). Cf. cependant: « Nous *savons* d'abord la réalité du corps (i.e. son existence réelle), et puis nous cherchons par la preuve le fait qu'il soit créé » (4) (*Ms.*, 9). « Ce qui n'est pas *connu* par nécessité se divise en ce qui est *connu* par la preuve de la raison sans le moyen de la Loi révélée, ce qui est *connu* par la Loi révélée sans la raison, et ce qui est *connu* par les deux à la fois » (5) (*Iq.*, 210).

b) Sens spécial dans le *Mustaṣfa*: saisir ce qui, entre deux concepts, fonde la relation qui les lie l'un à l'autre, et y établir le jugement de véridicité énoncé par la proposition. Cf. les explications et les exemples liés aux termes *'arafa* et *ma'rifa*.

42. 'ILM: « le savoir », « la connaissance ». Pour plus de clarté, voici un plan d'ensemble de notre étude de ce terme.

PLAN D'ENSEMBLE

I. Point de vue objectif.
  1° 1re acception.
  2° 2e acception.
  3° 3e acception: le savoir organisé.
    A) Classification du point de vue méthodologique.
    B) Classification du point de vue formel.

(1) جاوز حدود المعقول الى نور المكاشفة الذي هو مشرق في عالم الولاية والنبوة .
(2) الاقوال تدل على الشيء ... بمعقولها ومعناها المستنبط منها .
(3) اعلم ذلك علماً ضرورياً يحصل لي من مقدمتين احداهما تجريبية والاخرى حسية .
(4) نعلم اولا حقيقة الجسم ثم نطلب بالبرهان كونه مخلوقا .
(5) ان ما لا يعلم بالضرورة ينقسم الى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع والى ما يعلم بالشرع دون العقل والى ما يعلم بهما .

C) Classification du point de vue matériel.
   a) Celle de *Iḥ.*, I, 15-16 sq.
   b) Celle de *Iḥ.*, III, 14-15.
   c) Remarques.
D) Classification du point de vue obligation juridique.
E) Classification du point de vue de la note morale.

II. Point de vue subjectif.

III. Définition du *'Ilm* dans l'Introduction au *Mustaṣfa*.

I. Point de vue objectif (pl. *'ulūm*).

1° Toute connaissance quelconque individuelle, particulière. Dans un syllogisme, la conclusion « est une *connaissance* recherchée que nous avons obtenue à partir de deux autres *connaissances* » (1) (*Iq.*, 16). « Le *savoir* se divise en donnée première comme les données nécessaires, et en notion postulée comme les données spéculatives » (2) (*Ms.*, 8). Dans deux questions ambiguës le *faqih* habile saisit la différence qui les distingue l'une de l'autre; « la saisie de la différence est une *connaissance* qu'il trouve dans son cœur, connaissance qui a une réalité chez Dieu » (3) (*Iḥ.*, II, 259).

2° Le savoir dans son ensemble objectif: « Le *savoir* est saisi par les facultés de clairvoyance, et l'action, par les yeux; et ceux qui ont des yeux sont plus nombreux (que ceux qui ont une faculté de clairvoyance) » (4) (*Iḥ.*, I, 51). Cf. aussi *Iq.*, 52; Q., 81; *Iḥ.*, III, 54; *Iḥ.*, IV, 294 etc...

3° Le savoir en tant que science organisée. Plusieurs classifications.

A. Classification du point de vue méthodologique, celui des disciplines, de l'organisation du savoir acquis (*Ms.*, 4).
— Sciences rationnelles: médecine, calcul, mathématiques (Ghazali ne s'en occupe pas).
— Sciences religieuses: *kalām*, *fiqh* et ses fondements, sciences des *logia*, exégèse, science du caché.
Chacune de ces deux catégories se divise en science générale et science particulière. En ce qui concerne les sciences religieuses, il faut donc distinguer:

(1) ... هو علم مقصود استفدناه من علمين آخرين .
(2) العلم ينقسم الى اولي كالضروريات والى مطلوب كالنظريات .
(3) ادراكه الفرق علم يصادفه في قلبه بالذوق ، له عند الله حقيقة .
(4) العلم يدرك بالبصائر والعمل بالابصار . وارباب الابصار اكثر .

— Science générale: le *kalām*.
— Sciences particulières: le *fiqh* et ses fondements; la science des *logia*; *l'exégèse*, etc...

B. Classification du point de vue formel, celui du principe de connaissance (*Ms.*, 2-3):
— Sciences rationnelles pures: calcul, mathématiques, astrologies, etc...
— Sciences acquises par transmission pure (*naqlī maḥḍ*): chroniques, commentaires, etc...
— Sciences acquises par la raison et la transmission: le *fiqh*.

C. Classification du point de vue matériel, celui de l'objet envisagé: la plus importante. Deux classifications:

C_1. Celle de *Iḥ.*, I, 15-16 sq.
— Sciences non révélées: médecine, calcul, magie et talismans, prestidigitation et sortilèges, poésie et chroniques (p. 15); astrologie (p. 26); interprétation (p. 27).
— Sciences révélées, i.e. « prises aux prophètes » (p. 15):
   a) Sciences des fondements: Coran, Sunna, consensus des docteurs, documents concernant les compagnons.
   b) Sciences dérivées:
   concernant l'ici-bas: *fiqh*;
   concernant l'au-delà: sciences des cœurs.
   c) Sciences propédeutiques; langue, grammaire, écriture.
   d) Sciences complétives:
      — concernant le Coran: science des lectures, l'exégèse, les fondements du *fiqh*;
      — concernant la Sunna;
      — concernant les documents et les traditions.

NB. Le *kalām* est écarté, parce que sa matière (i.e. les arguments qu'il organise en système) se retrouve dans le Coran, déjà classé. La *falsafa* aussi: elle n'est pas, en elle-même, une science; mais il faut y distinguer:
— Les mathématiques et le calcul, déjà classés.
— La logique: elle se retrouve dans le *kalām*; donc elle est classée du point de vue méthodologique.
— La théodicée: elle se retrouve dans le dogme en ses grandes lignes. De ce point de vue, la *falsafa* n'est pas une science, mais un ensemble de systèmes hérétiques ou sentant la nouveauté.
— Les sciences naturelles: elles se rattachent en grande partie à la médecine, déjà classée. Ce qui ne s'y rattache pas est sans utilité.

C_2. Celle de *Iḥ.*, III, 14-15.

— Sciences rationnelles:

— Les données nécessaires.

— Les connaissances acquises:

— concernant l'ici-bas: médecine, calcul, géométrie, astrologie et autres métiers et techniques;

— concernant l'Au-delà: sciences des états du cœur, les vices des actes; science ayant pour objet Dieu, ses attributs et ses actes.

— Sciences révélées (p. 14) ou religieuses (p. 15), prises aux prophètes, contenues dans le Coran et la Sunna.

C_3. Remarques.

— Noter que la Science de l'Au-delà est classée parmi les sciences rationnelles dans *Iḥ.*, III, 14-15, et parmi les sciences révélées dans *Iḥ.*, I, 15-16 sq.

— La classification de *Iḥ.*, I, 15-16 sq. est strictement traditionnelle; elle permettra de situer, d'après la pensée de Ghazali lui-même, l'objet précis de la Science de l'Au-delà dans l'ensemble du savoir musulman.

D. Classification du point de vue de l'obligation juridique. C'est le point de vue de Ghazali dans *l'Iḥyā'*. Son but est de mettre en lumière le savoir visé par le *logion :* « La quête de la *science* est une obligation pour tout musulman » (1) (*Iḥ.*, I, 1, 15).

a) Savoir dont l'étude est d'obligation communautaire (cf. *kifāya*):

— Certaines sciences non révélées (cf. *Iḥ.*, I, 15).

— Les sciences révélées (cf. *Iḥ.*, I, 15): énumération dans classification C_1.

b) Savoir dont l'étude est d'obligation individuelle (cf. *'ayn*). C'est l'objet propre de *l'Iḥyā' :* « Lorsqu'il a dit "la quête du savoir est une obligation pour tout musulman", par le terme *savoir*, déterminé par l'article défini (Muḥammed), entendait exclusivement le *savoir* ayant pour objet l'action qui, de l'avis unanime, oblige tout musulman, et pas autre chose » (2) (*Iḥ.*, I, 15).

— Au début, ce savoir a pour objet la *shahāda* musulmane avec ce qu'elle comporte de pratiques très simples. Le fidèle adhère à tout cet ensemble par pure croyance (*Iḥ.*, I, 13-15).

(1) طلب العلم فريضة على كل مسلم .

(2) انما اراد بالعلم المعرف بالالف واللام في قوله طلب العلم فريضة على كل مسلم علم العمل الذي هو مشهور الوجوب على المسلمين لا غير .

— Avec l'âge, la *shahāda* développe ses virtualités qui deviennent autant d'obligations dont l'ensemble sera l'objet de la Science de l'Au-delà. Celle-ci se divise en:

— Science de dévoilement, dont l'objet est Dieu, ses attributs et ses actes, etc... (cf. *mukāshafa* et *Iḥ.*, I, 18).

— Science de transaction, dont l'objet est le comportement pratique humain (cf. *mu'āmala* et *Iḥ.*, I, 19).

Après énumération des objets de l'une et de l'autre sciences (*Iḥ.*, I, 18-19), Ghazali conclut pour l'ensemble: « La Science ayant pour objet les définitions de ces choses, leur nature, leurs causes, leurs fruits et leur traitement, c'est la Science de l'Au-delà. Elle est d'obligation individuelle d'après la sentence des savants de l'Au-delà » (1) (*Iḥ.*, I, 19).

— Cette Science est surtout envisagée sans l'angle de la transaction, c'est-à-dire de la pratique. D'où les restrictions, les refus de s'engager trop loin dans le terrain du dévoilement (*Iḥ.*, I, 89; *Iḥ.*, II, 257; *Iḥ.*, III, 347; *Iḥ.*, IV, 263 etc...). Mais entre l'une et l'autre sciences, il y a une union tellement intime (*Iḥ.*, I, 8) qu'il est impossible de parler de l'une sans penser à l'autre, et même sans la mentionner (*Iḥ.*, I, 107). Dans cette union enfin, il y a un ordre hiérarchique de dignité. « Le but de la transaction est le dévoilement, et le but du dévoilement, la connaissance de Dieu » (*Iḥ.*, I, 46); « la béatitude est au-delà de la science du dévoilement; et la science du dévoilement au-delà de la science de la transaction qui est la pratique de la voie de l'Au-delà » (2) (*Iḥ.*, I, 48).

— Du point de vue de l'objet matériel, cette science de l'Au-delà a certains points communs avec le *fiqh*, dont elle se distingue cependant. Cf. *Iḥ.*, I, 16-18. Pour la différence qu'il y a entre elle est le *kalām* sur le plan du *kashf* (cf. ce terme), cf. *Iḥ.*, I, 20, 36, 84 sq.

E. Classification du point de vue de la qualification morale (utilité ou nuisance) propre à chaque science:

a) En ce qui concerne les sciences révélées:

a_1 — Celles d'obligation communautaire:

— L'étude de toutes ces sciences est louable en principe, sauf pour certaines de leurs déviations (cf. *Iḥ.*, I, 15, 26-34).

— Il faut savoir cependant y garder un juste milieu (*Iḥ.*, I, 34-36).

(1) العلم بحدود هذه الامور وحقائقها واسبابها وعلاجها هو علم الآخرة وهو فرض عين في فتوى علماء الآخرة .

(2) السعادة وراء علم المكاشفة وعلم المكاشفة وراء علم المعاملة التي هي سلوك طريق الآخرة .

— Point de vue sous lequel elles deviennent blâmables: lorsqu'elles sont prises comme des sujets de controverses (*Iḥ.*, I, 36).

a_2 — Celle d'obligation individuelle: il n'y a, dans cette catégorie, que la science de l'Au-delà; et son étude est louable à l'extrême. Elle est « la Science » (*Iḥ.*, I, 20), « la Science de Dieu » (*Iḥ.*, I, 32), « la Science de la religion » (*Iḥ.*, I, 38), « la plus digne des sciences » (*Iḥ.*, I, 46). Cf. *mu'āmala.*

b) En ce qui concerne les sciences non révélées:
- — Louables: comme obligation communautaire (médecine, calcul, etc...); comme travail surérogatoire (approfondissement de ces sciences en elles-mêmes louables) (*Iḥ.*, I, 15).
- — Permises: poésie, chroniques etc... (*Iḥ.*, I, 15).
- — Blâmables: magie et talismans, prestidigitation et sortilèges (*Iḥ.*, I, 15-26), astrologie (*Iḥ.*, I, 26; *Iḥ.*, I, 26; *Iḥ.*, IV, 102). Pour le point de vue où une science peut être dite blâmable, cf. *Iḥ.*, I, 26.

N.B. Il faut ajouter à toutes ces sciences, louables ou blâmables, « la science de l'Interprétation » (cf. *ta'bīr*): à l'encontre de l'astrologie, elle est permise, bien que science conjecturale; elle est, en effet, « une des quarante-six parties de la prophétie et ne présente aucun danger » (*Iḥ.*, I, 27).

II. Point de vue subjectif: l'acte de connaissance par lequel on saisit l'objet connu.

A. La connaissance en général: « La propriété par laquelle l'homme diffère des animaux c'est le *savoir*. L'homme... n'a été créé que pour le *savoir* »(1) (*Iḥ.*, I, 7). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 12; *Iḥ.*, IV, 264.

B. S'oppose à l'état d'inconscience, d'irréflexion, de stupidité: « Le silence est absence de parole... L'inconscience, absence de *savoir* » (2) (*Iq.*, 145). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 5. « La jouissance du *savoir* et de la connaissance; et cela fait pendant à l'ignorance (fruit de l'irréflexion) et à l'état de stupidité »(3) (*Iḥ.*, I, 239).

C. Le terme se dit pour la connaissance intellectuelle: « Quant au *savoir*, il s'agit de celui qui a pour objet les choses de l'ici-bas et de l'Au-delà, ainsi que les réalités intellectuelles vraies. Tout cela se trouve au-delà des sens,

(1) ان الخاصية التي يتميز بها الانسان عن سائر البهائم هو العلم . فالانسان لم يخلق الا للعلم .
(2) السكوت هو عدم الكلام ... والغفلة عدم العلم .
(3) ... لذة العلم والمعرفة وهي في مقابلة الجهل والبلادة .

et les animaux n'y ont rien de commun avec (l'homme) » (1) (*Iḥ.*, III, 7). Dans ce sens, cf. *ma'rifa* pour les nuances entre les deux termes.

'Ilm se dit plus volontiers:
- — de la connaissance par intermédiaire, soit pour indiquer le *species* type de l'objet connu extra-mental, soit pour désigner la connaissance obtenue par raisonnement (*Ms.*, 10; *Ms.*, 14; *Iḥ.*, III, 11, 12). Cependant cf. *Iḥ.*, IV, 363;
- — de la connaissance portant sur un objet pratique surtout, en particulier tout ce qui est du domaine de la transaction (cf. *Iḥ.*, III, 150 et stt *Iḥ.*, III, 350). Cf. cependant: « le *savoir* relatif à Dieu », expression qui revient très souvent; « Le *savoir* ayant pour objet Dieu et ses attributs, et qui est ordinairement appelé le *savoir* de la *ma'rifa* » (*Iḥ.*, III, 339). Cf. aussi: « le *savoir* seigneurial », « le *savoir* infus » (2); les deux expressions ne se trouvent qu'une seule fois dans *l'Iḥyā'* (*Iḥ.*, III, 21).

D. Le terme est synonyme de *īmān* (foi). Ce qui est utile à l'homme est « deux: une chose nécessaire comme la foi, et le bon caractère... Je veux dire le *savoir* et le comportement pratique » (3) (*Iḥ.*, IV, 87). « ... Le *savoir* qui est le fondement (de toute station religieuse); c'est lui qui est appelé foi dans l'acception originelle du terme. La foi, en effet est la formulation du jugement de véridicité; et tout jugement de véridicité formé dans le cœur est *savoir*; et lorsque ce *savoir* devient fort, il s'appelle certitude » (4) (*Iḥ.*, IV, 211).

Il s'agit cependant alors de la foi réfléchie: « Il y a un degré pour la foi, comme il y en a un pour le *savoir*; le *savoir* vient après le foi, et il est au-delà. Celui qui croit (à une chose)... et ne pénètre pas le motif et le secret (de cette chose), celui-là fait partie de ceux qui croient. Et s'il connaît .., il est de ceux à qui le *savoir* a été donné » (5) (*Iḥ.*, III, 56). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 3, 5, 236, 343. Réminiscence de *Cor.*, LVIII, 11. Cf. Bl., III, 1026.

E. D'où l'opposition entre « *zann* » et « *i'tiqād* » d'un côté, et *'ilm* de l'autre. « Le dénombrement (cf *istiqrā'*) usité dans la science juridique,

(1) العلم هو العلم بالامور الدنيوية والاخروية والحقائق العقلية . فان هذه الامور وراء المحسوسات ولا يشاركه فيها الحيوانات .
(2) العلم الرباني . العلم اللدني .
(3) النافع للنفس قسمان : ضروري كالايمان وحسن الخلق واعني بهما العلم والعمل .
(4) ... العلم الذي هو الاصل وهو المسمى ايماناً في اصل اللسان اذ الايمان هو التصديق وكل تصديق بالقلب فهو علم اذا قوي سمي يقيناً .
(5) ان للايمان درجة كما ان للعلم درجة والعلم يحصل بعد الايمان وهو وراءه ... فمن صدق ... ولم يطلع على سببه وسره فهو من الذين آمنوا واذا اطلع ... فهو من الذين أوتوا العلم .

dénombrement qui produit la conjecture, bien qu'il ne produise pas le *savoir* » (1) (*Q.*, 63). Cf. aussi *Ms.*, 8, 28 et aussi *ẓann*; comme aussi *Iḥ.*, IV, 312.

En ce qui concerne *l'i'tiqād :* « Il n'y a de Divinité que Dieu... Qu'il est facile de croire de cœur à la formule; et que le sens réel et profond, la pulpe (de cette parole) sont rares, de l'avis des savants confirmés dans la *science* » (2) (*Iḥ.*, IV, 221).

F. C'est que le terme « savoir » indique la connaissance certaine par « clairvoyance » et « dévoilement » En ce qui concerne la question de savoir quelle est la « station religieuse » préférable, « celle de la résignation volontaire (*ṣabr*), ou celle de l'action de grâce » *(shukr)*. Il y a deux points de vue: celui des fidèles du commun qui ont la « croyance », et qui s'arrête « aux apparences » sans chercher « les réalités profondes »; il y a aussi un second point de vue, qui « est l'exposé que nous faisons pour faire connaître (la chose) aux hommes du *savoir* qui cherchent à voir clair dans les réalités profondes des choses, par voie de dévoilement et de clarification » (3) (*Iḥ.*, IV, 119). Au sujet du savoir: « Dire pourquoi il amène nécessairement au dévoilement de l'objet reviendrait à dire: pourquoi le *savoir* est-il *savoir*? » (4) (*Iq.*, 107). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 76, 242-243.

III. *Définition du 'ilm dans le Mustaṣfa.* Tout cela explique la définition que Ghazali lui-même donne du *'ilm :* « C'est un nom commun qui s'applique à la vision sensible et à la sensation..., à l'imagination...; à la conjecture..., à la connaissance par la raison; et c'est cela qu'il faut exposer... Nous pouvons expliquer le sens de *'ilm* par élimination et par image.

Par élimination: cela consiste à le distinguer de ce qui se confond avec lui... Il se confond seulement avec les croyances. Or il n'est pas difficile de le distinguer du doute et de la conjecture... Il n'est pas difficile non plus de le distinguer de l'ignorance... Il peut cependant rester confondu avec la croyance de celui qui admet la chose comme elle est, par soumission et simple acceptation et non par clairvoyance, et fermement et non avec hésitation. Les *Mu'tazilites* ne se sont pas rendus compte de cette nuance subtile lorsqu'ils ont défini le *savoir :* « La croyance en la chose telle qu'elle est. » Il y a là une double

(1) الاستقراء الشرعي المفيد للظن وان لم يفد العلم .
(2) لا اله الا الله ... ما اسهل اعتقاد مفهوم لفظه على القلب وما اعز حقيقته ولبه عند العلماء الراسخين في العلم .
(3) ... البيان الذي نقصد به تعريف اهل العلم والاستبصار بحقائق الامور بطريق الكشف والايضاح .
(4) ... فقول القائل لم اوجب الانكشاف كقوله لما كان العلم علماً .

erreur. La premère consiste à réserver (l'application du savoir à) la chose, alors que le *savoir* se rapporte aussi au néant qui n'est pas une chose chez nous; la seconde est que cette croyance se trouve aussi chez celui qui accepte, par soumission aveugle, un enseignement, et alors il ne *sait* en aucune façon: comme il est possible, en effet, qu'il croie fermement la chose autrement qu'elle n'est en réalité, et non avec clairvoyance (c'est le cas du juif et de l'associationniste; il y a alors ferme propre, sans hésitation), il est possible aussi qu'il croie la chose comme elle est dans la réalité par pure acceptation aveugle, avec la fermeté qui ne permet pas à l'esprit de supposer la possibilité d'autre chose.

La façon dont le savoir se distingue de la croyance consiste donc en ceci: la croyance signifie que l'homme qui doute se précipite sur l'une des deux suppositions (qui fondent le doute) et s'y fixe, sans que la supposition contraire se présente à l'esprit, et sans qu'elle ait la possibilité de descendre dans le moi... Ensuite la croyance, même si elle est conforme à ce qui est cru, est, en soi, de l'ignorance en quelque sorte, bien qu'elle s'en distingue *secundum quid.* Celui en effet qui croit que Zeid se trouve à la maison, s'il persévère dans cette croyance lorsque Zeid est déjà sorti de la maison, sa croyance reste comme elle était sans changement aucun; seule sa relation (qui la fondait) a changé. (L'acte de croyance) était donc conforme à l'objet cru dans une circonstance, et non conforme dans une autre. Quant au *savoir*, il est impossible qu'il persiste après changement de l'objet connu. Il est dévoilement et dilatation. De plus la croyance est un nœud sur le cœur, et le *savoir* est le fait que ce qui était noué est dénoué.

Aussi, à supposer que l'homme qui croit prête l'oreille à celui qui cherche à créer le doute, il trouverait en lui-même place pour le contraire de ce qu'il croit. Mais l'homme qui sait ne trouverait pas cela du tout, même s'il prêtait l'oreille aux ambiguïtés, sources de doute...

Par image: ... La raison est comme un miroir sur lequel les formes des données rationnelles viendraient s'imprimer telles qu'elles sont en réalité. J'entends par formes des données rationnelles leurs natures et leurs quiddités. Le *savoir* désigne le fait que la raison prend en elle les formes des données rationnelles et leurs schèmes, et qu'elles s'impriment en elle » (1) (*Ms.*, 17). Cf. autres définitions: *Ms.*, 11, 12, 13; *Iḥ.*, III, 11.

(1) العلم ... اسم مشترك قد يطلق على الابصار والاحساس وعلى التخيل وعلى الظن وعلى ادراك العقل وهو المقصود بالبيان . نقدر على شرح العلم بتقسيم ومثال :
اما التقسيم فهو ان تميزه عما يلتبس به . وانما يلتبس بالاعتقادات . ولا يخفى وجه تميزه عن الشك والظن . ولا يخفى ايضاً وجه تميزه عن الجهل . وربما يبقى ملتبساً باعتقاد المقلد للشيء على ما هو به عن تلقف لا عن بصيرة ، وعن جزم لا عن تردد . ولاجله خفي على المعتزلة حتى قالوا في حد العلم انه اعتقاد الشيء على ما هو

N.B. Pour la différence entre (*īmān*) (foi par pure croyance), *'ilm*, *dhawq*, cf. *Mishkāt*, p. 137: « Dieu élévera en hiérarchie ceux qui, parmi vous, auront cru et auront reçu la science (*Cor.*, LVIII, 11; Bl., III, 1026). Or le *savoir* est au-delà de la foi, et le goût au-delà du savoir; le goût est conscience psychologique immédiate (*wijdān*); le savoir, connaissance par analogie; et la foi, pure acceptation par soumission aveugle à une autorité enseignante. Cette soumission est basée sur la bonne opinion que l'on a des gens de la conscience psychologique immédiate et des gens de la connaissance » (1). Comparer avec *M.*, 71 et *Arba'īn*, 57.

42*a*. AHL AL-'ILM: « les gens du savoir », « les savants ». L'expression se trouve une fois dans le *Qisṭās* (*Q.*, 88) et neuf fois dans *l'Iḥyā'* (*Iḥ.*, I, 5, 6, 7, 29, 250, 260; *Iḥ.*, III, 335, 338; *Iḥ.*, IV, 119).

A. Déterminée par la préposition *bi*. Il faut alors traduire « ceux qui sont versés dans... », « ceux qui sont adonnés à... ». « *Ceux qui sont versés* dans l'explication littérale de Coran reprochent aux gens du *taṣawwuf*... l'interprétation de certaines phrases du Coran » (2) (*Iḥ.*, I, 260).

B. Employée toute seule, sans détermination, l'expression doit être traduite par: « gens de savoir, de la science », « savant ».

a) Dans le sens de « ceux *qui s'adonnent à l'étude et à l'enseignement des sciences religieuses musulmanes* ». Parmi les victimes de l'illusion, « la première

به . وهو خطأ من وجهين : احدهما تخصيص الشيء مع ان العلم يتعلق بالمعدوم الذي ليس شيئاً عندنا . والثاني : ان هذا الاعتقاد حاصل للمقلد وليس بعالم قطعاً . فانه كما يتصور ان يعتقد الشيء جزماً على خلاف ما هو به لا عن بصيرة – كاعتقاد اليهودي والمشرك ، فانه تصميم جازم لا تردد فيه – يتصور ان يعتقد الشيء بمجرد التلقين والتلقف على ما هو به مع الجزم الذي لا يخطر بباله جواز غيره . فوجه تمييز العلم عن الاعتقاد هو ان الاعتقاد معناه السبق الى حد معتقدي الشاك مع الوقوف عليه من غير اخطار نقيضه بالبال ومن غير تمكين نقيضه من الحلول في النفس .

والاعتقاد – وان وافق المعتقد – فهو جنس من الجهل في نفسه وان خالفه بالاضافة . فان معتقد كون زيد في الدار لو قدر استمراره عليه حتى خرج زيد من الدار بقي اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه ، وانما تغيرت اضافتـــه . فانه طابق المعتقد في حالة ، وخالفه في حالة . واما العلم فيستحيل تقدير بقائه مع تغير المعلوم . فانه كشف وانشراح . والاعتقاد عقدة على القلب والعلم عبارة عن انحلال العقدة . ولذلك لو اصغى الى المشكك لوجد لنقيض معتقده مجالاً في نفسه والعالم لا يجد ذلك اصلاً وان اصغى الى الشبه المشككة . واما المثال ... العقل على مثال المرآة تنطبع فيها صور المعقولات على ما هي عليها ... واعني بصور المعقولات حقائقها وماهياتها . فالعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات وهيأتها في نفسه وانطباعها فيه .

(1) ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات . والعلم فوق الايمان والذوق فوق العلم ، والذوق وجدان ، والعلم قياس ، والايمان قبول مجرد بالتقليد وحسن الظن باهل الوجدان والعرفان .

(2) شنع اهل العلم بظاهر التفسير على اهل التصوف ... تأويل كلمات في القرآن .

catégorie est composée des *gens de la science* » (1) (*Iḥ.*, III, 335). Pour l'énumération des divers groupes de savants (*mutakallimūn*, juristes, *muḥaddithūn* etc...), cf. la page indiquée et les suivantes. Bien entendu, ceux qui méritent le mieux d'être comptés parmi les *ahl al-'ilm*, ce sont les « savants de l'Au-delà » (*'ulamā' al-ākhira*) (*Iḥ.*, I, 5, 6, 7, 250), c'est-à-dire « de la science de Dieu ». Le but de l'*Iḥyā'* est précisément de rendre à ces derniers la dignité qui leur est due, et dont ils avaient été frustrés après les premiers temps de l'Islam. « Le terme science... désignait alors la Science de Dieu... On l'appliqua communément à celui qui s'occupe de discussion avec les adversaires dans les questions juridiques et autres... Et celui qui... ne s'occupe pas de cela... n'est pas compté dans le groupe des *gens de la science* » (2) (*Iḥ.*, I, 29).

b) Dans le sens de *Cor.*, LVIII, 11 (cf. ici texte p. 206, n. 1) et *selon l'interprétation donnée à Iḥ.*, III, 56 (cf. *'ilm*, texte p. 203, D et *īmān*). Pour l'exemple, cf. ici *'ilm*, p. 204, F, i.e. *Iḥ.*, IV, 119.

43. 'ALLAMA: « enseigner ». « Je vous ai *enseigné* comment juger le rationnel par référence au transmis » (3) (*Q.*, 101).

44. TA'ALLAMA: « apprendre ». « Nous entendons par *imām* tantôt celui qui *apprend* de Dieu par l'intermédiaire de Gabriel...; tantôt celui qui *apprend*..., par l'intermédiaire de l'Envoyé » (4) (*Q.*, 80).

45. TA'LĪM: « le fait d'enseigner », « l'enseignement ».

a) L'enseignement, soit comme moyen de connaissance, soit comme vérité enseignée; et dans ce cas, pl. *ta'līmāt*. « Le vrai... est connu par la raison et *l'enseignement* tout ensemble » (5) (*Q.*, 75). « Il ont mis les *enseignements* prophétiques en l'état d'une poussière qui se disperse au vent » (6) (*Q.*, 102).

b) Sens technique: le terme désigne le principe critériologique des batinites (cf. *bāṭinī*), d'après lesquels la vérité n'est connue que par « l'enseignement » reçu de *l'imām* infaillible. Le terme est alors toujours précédé du mot

(1) الصنف الاول اهل العلم .

(2) العلم ... كان يطلق على العلم بالله ... شهروه في الاكثر بمن يشتغل بالمناظرة مع الخصوم في المسائل الفقهية وغيرها . ومن لا يشتغل بذلك ... لا يعدونه في زمرة اهل العلم .

(3) علمتكم كيف يوزن المعقول بالاسناد الى المنقول .

(4) ان الامام قد نعني به الذي يتعلم من الله بواسطة جبريل ... وقد نعني به الذي يتعلم بواسطة الرسول .

(5) الحق ... يدرك بالعقل والتعليم جميعاً .

(6) جعلوا التعليمات النبوية هباء منثوراً .

ahl. Le *Qisṭās* a été composé pour répondre à « un des compagnons de la secte de *l'enseignement* » (*Q*., 41). Cf. aussi « les gens de *l'enseignement* » (1) (*Q*., 73).

46. TA'ALLUM: le fait « d'apprendre », « l'étude ». Les connaissances non nécessaires se réalisent tantôt par inspiration (cf. *ilhām*) « et tantôt... par voie de recherche de la preuve et par l'*étude* » (2) (*Iḥ*., III, 16).

47. 'ĀLIM: « celui qui sait ».

a) Sens général: le cœur est « ce qui *sait* et qui connaît dans l'homme »(3) (*Iḥ*., III, 3; *Iḥ*., IV, 419).

b) Le *savant, l'homme de savoir :* « Les *savants* sont les héritiers des prophètes » (4) (*Iḥ*., I, 12; *Iḥ*., IV, 127 etc...). Il s'agit des savants de l'Au-delà. Les mauvais savants sont toujours distingués par un qualificatif, pl. *'ulamā'*, sauf une fois où l'on trouve *'ālimūn* (*Iḥ*., IV, 223).

48. MU'ALLIM: « le maître ». Le principe de l'enseignement: « Dieu est le premier *maître*, Gabriel le deuxième, et l'Envoyé le troisième » (5) (*Q*., 43).

49. MA'LŪM: « connu », « objet connu ».

a) Adjectif: se dit de ce qui est connu par les sens (*Q*., 45); mais plus souvent de ce qui est connu par la raison. Il s'oppose alors à *maẓnūn* (*Iḥ*., IV, 27).

b) Substantif (pl. MA'LŪMĀT). « Le savoir suit *l'objet connu* et s'y rattache » (6) (*Iq*., 101).

50. 'ĀLAM: « monde ». « Le monde du *Mulk* et de la *Shahāda*... Le monde de la *Malakūt* » (*Q*., 69 et *passim*). Cf. ces termes. « Le monde terrestre » (*Iḥ*., I, 12). « Le monde supérieur », pour indiquer le monde intelligible, synonyme de *ghayb* et *malakūt* (7) (*Iḥ*., II, 260).

(1) رفيق من رفقاء التعليم ... اهل التعليم .
(2) ... وتارة ... بطريق الاستدلال والتعلم .
(3) ... المدرك العالم من الانسان .
(4) العلماء ورثة الانبياء .
(5) ان الله هو المعلم الاول والثاني جبريل والثالث الرسول .
(6) العلم يتبع المعلوم ويتعلق به .
(7) عالم الملك والشهادة ... عالم الملكوت . العالم الارضي . العالم الاعلى .

51. 'ALĀNYA; 'ALAN: « notoriété ». Adverbe: « en public », « notoirement ». Contre les batinites: « le *shar'* n'a pas d'apparent et de caché, de secret et de *notoriété* » (*Iḥ*., I, 88). « Conformité entre la vie secrète et la vie qui se *manifeste au dehors* » (1) (*Iḥ*., III, 275), i.e. entre la pensée et les actes.

52. 'AMAL: « action », « acte », « pratique ».

a) *L'action en général :* la calomnie vient de la malice des hommes parce qu'ils interprètent en mauvaise part ce qu'ils voient: « ils voient en toi des *actes* et des paroles dont le sens profond échappe à leur intelligence » (2) (*Iḥ*., II, 208).

b) *La pratique*, morale ou religieuse cultuelle, en tant qu'opposée au savoir. La béatitude: « Il n'est possible d'y arriver que par le savoir et la *pratique*; et la *pratique* n'est réalisable que par le savoir qui montre le comment de la *pratique* » (3) (*Iḥ*., I, 12). Cf. aussi *Iḥ*., I, 248; *Iḥ*., III, 31; *Iḥ*., IV, 364, etc...

c) Dans un sens plus général, toute activité, même spéculative. « Tout savoir est une *action*, parce que c'est un acte qui acquiert; mais toute *action* n'est pas savoir » (4) (*Iḥ*., I, 22). D'où, après l'exposé des fondements des croyances: « Les croyances que nous avons mentionnées sont au nombre des *actes* du cœur... Si cela n'était pas au nombre des *actes*, nous n'en aurions pas parlé dans ce livre; et si cela n'était pas l'*action* de l'apparent du cœur, mais l'*action* de son aspect caché, nous ne l'aurions pas mentionné dans la première partie du livre » (*Iḥ*., I, 89). Cf. aussi *Ms*., 2, et les expressions: « les actes internes ou cachés », « les actes externes ou apparents ».

53. MU'ĀMALA: « transaction ».

a) Dans les relations des hommes entre eux: terme juridique. « Les aspects cachés des transactions courantes entre les hommes » (*Iḥ*., I, 4). « Le bien mal acquis est devenu en grande partie ce que les hommes possèdent aujourd'hui; et cela vient du fait que les *transactions* sont viciées, et que leurs conditions ont été négligées » (5) (*Iḥ*., II, 93). Cf. aussi *Iḥ*., II, presque en entier.

(1) الموافقة بين السر والعلانية .
(2) ... يرون منك من الاعمال والاقوال ما لم تبلغ عقولهم كنهه .
(3) لن يتوصل اليها الا بالعلم والعمل ولا يتوصل الى العمل الا بالعلم بكيفية العمل .
(4) كل علم عمل فانه فعل مكتسب ، وليس كل عمل علماً .
(5) صار الحرام اكثر ما في ايدي الناس لفساد المعاملات واهمال شروطها .

b) Sens technique religieux. « Nous entendons par religion la *transaction* qui existe entre le serviteur et le Seigneur » (1) (*Iḥ.*, IV, 364). « La *transaction*, à la pratique de laquelle a été soumis le serviteur raisonnable devenu adulte, se compose de trois (choses): croyance, action, et omission » (2) (*Iḥ.*, I, 13). Plus exactement, le sens est assez proche de « pratique religieuse cultuelle »: « Le but des pratiques cultuelles et le fruit des *transactions* sont que le serviteur meure en aimant Dieu, en connaissant Dieu » (3) (*Iḥ.*, II, 203).

D'où, « la science de transaction »: « Muḥāsibī est le pontife de la communauté dans la science de la *transaction* » (4) (*Iḥ.*, III, 229).

— Sa nature: « La science de *transaction* est (la science) à laquelle est demandée, avec le dévoilement, la pratique de ce qui est dévoilé » (5) (*Iḥ.*, I, 4). Donc les connaissances qu'elle procure « sont des connaissances qui ne sont voulues que pour la pratique; si elles n'étaient pas nécessaires pour la pratique, ces connaissances n'auraient aucune valeur. Et toute connaissance voulue pour la pratique n'a pas de valeur sans la pratique » (6) (*Iḥ.*, III, 331).

— Objet: « La science de transaction se divise en science apparente (je veux dire la science des actions des membres), et en science cachée (je veux dire la science des actions des cœurs). Et ce qui a cours dans les membres est ou coutume, ou acte cultuel; et ce qui survient sur les cœurs (qui, par le fait qu'ils sont cachés aux sens, sont du monde de la *Malakūt*) est ou louable, ou blâmable. Obligatoirement donc cette science se divise en deux parties: apparente et cachée. La partie apparente, relative aux membres, se divise en coutume et en acte de culte; et la partie cachée, relative aux états du cœurs et aux traits du caractère, se divise en blâmable et en louable » (7) (*Iḥ.*, I, 4). D'où le plan de *l'Iḥyā'*, dont l'objet exclusif est la science de transaction: un quart est consacré aux coutumes et bons usages; un quart aux actes cultuels;

(1) نعني بالدين المعاملة التي بين العبد وبين الرب تعالى .
(2) المعاملة التي كلف العبد البالغ بها ثلاثة : اعتقاد وعمل وترك .
(3) غاية العبادات وثمرة المعاملات ان يموت الانسان محباً لله عارفاً بالله .
(4) المحاسبي حبر الامة في علم المعاملة .
(5) علم المعاملة ما يطلب منه مع الكشف العمل به .
(6) علوم لا تراد الا للعمل بها ولولا الحاجة الى العمل لم يكن لهذه العلوم قيمة . وكل علم يراد للعمل فلا قيمة له دون العمل .
(7) ان علم المعاملة ينقسم الى علم ظاهر ، أعني العلم باعمال الجوارح والى علم باطن اعني العلم باعمال القلوب . والجاري على الجوارح اما عادة واما عبادة ، والوارد على القلوب التي هي بحكم الاحتجاب عن الحواس من عالم الملكوت اما محمود واما مذموم . فبالواجب انقسم هذا العلم الى شطرين ظاهر وباطن . والشطر الظاهر المتعلق بالجوارح انقسم الى عادة وعبادة . والشطر الباطن المتعلق باحوال القلب واخلاق النفس انقسم الى مذموم ومحمود ...

un quart aux *habitus* qui perdent; un quart aux *habitus* qui sauvent (*ibid.*). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 3.

— Pour les relations entre *mu'āmala* et *mukāshafa*, cf. ce qui concerne le savoir de l'au-delà, à *'ilm*, classification D, b.

54. 'ĀNADA: « résister », « s'entêter », « insister », « faire instance ». Les deux dernières acceptions, stt dans les discussions: « Il sait qu'il a trouvé la définition, et il *n'insiste* pas contre lui-même » (1) (*Ms.*, 12).

55. TA'ĀNUD: « entêtement », « instance », « affrontement ». En logique, « le procédé par *affrontement* » est un des trois noms donnés par Ghazali aux différentes formes du syllogisme (cf. *Burhān*). « Le procédé par *affrontement*..., les *mutakallimūn* l'appellent l'examen détaillé et la division; les logiciens l'appellent le conditionnel disjonctif » (2) (*Ms.*, 27). Cf. les exemples types dans le Coran et qui sont cités dans *Q.*, 65 sq.

56. 'UNWĀN ou 'INWĀN: « expression extérieure », « indice ». « La forme (qui vient) du monde de la *Malakūt* suit la qualité et s'y conforme... Cette forme est alors *l'indice* des réalités intelligibles (cf. *ma'na*) et leur ressemble avec exactitude » (3) (*Iḥ.*, III, 35). « L'apparent (ou les apparences) est (ou sont) *l'indice* du caché (des pensées secrètes) » (4) (*Iḥ.*, III, 145). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 169; *Iḥ,*. IV, 91 etc...

57 'ANA: « signifier », « vouloir dire », « désigner », « entendre »: « Nous *entendons* par divinité celui qui fait mouvoir le soleil » (*Q.*, 50). Au sujet du verset coranique: « Ceux au cœurs de qui il y a une obliquité... » (*Cor.*, III, 7; Bl., III, 856): « Ce sont les hommes de la discussion que Dieu *désigne* par sa Parole; évite-les » (5) (*Iḥ.*, I, 37).

58. A'NA: « concerner ». « Dans ce que tu as entre les mains, considère ce qui *te concerne*, et laisse le reste de côté » (6) (*Iḥ.*, I, 37).

(1) علم انه واجد للحد فلا يعاند نفسه .
(2) نمط التعاند . ميزان التعاند . المتكلمون يسمونه السبر والتقسيم . والمنطقيون يسمونه الشرطي المنفصل .
(3) الصورة في عالم الملكوت تابعة للصفة وموافقة لها ... فتكون تلك الصورة عنوان المعاني ومحاكية لها بالصدق .
(4) الظاهر عنوان الباطن .
(5) ... هم اهل الجدل الذين عناهم الله بقوله تعالى ، فاحذرهم .
(6) تأمل فيما يعنيك بين يديك ودع عنك ما سواه .

59. MA'NĪ: « voulu », « signifié », « sens ». « C'est ce qui est *signifié* par "Parole Ancienne" » (1) (*Iq.*, 120). Au sujet du raisonnement dans le domaine dogmatique: « Si c'est cela qui est *signifié* par la chose à éviter, nous n'entendons, quant à nous (par le *burhān*), que la connaissance de la preuve » (2) (*Iḥ.*, I, 85). Cf. aussi *F.*, 205.

60. MA'NA: « sens », en tant que réalité statique et en tant que réalité connotant mouvement et tendance. Fondamentalement, le terme désigne ce que la raison saisit comme réalité caché justifiant le rapport qui existe entre le type et l'antitype dans une métaphore. Il sera fait mention d'abord des antonymes du terme, puis de ses synonymes; cela permettra de dégager plus clairement les diverses acceptions selon les lesquelles il est utilisés.

I. *Antonymes:* terme = *lafẓ* (*Ms.*, 14; *Iḥ.*, I, 263; *Iḥ.*, II, 258; *Iḥ.*, III, 4; *Iḥ.*, IV, 59); nom = *ism* (*Iḥ.*, I, 75; *Iḥ.*, III, 332); apparent = *ẓāhir* (*Iḥ.*, I, 263 sq.); image = *mathal* (*Iḥ.*, I, 72); image, forme apparente = *ṣūra* (*Iḥ.*, I, 90; *Iḥ.*, III, 192; *Iḥ.*, IV, 164); aspect apparent = *hay'a* (*Iḥ.*, III, 17); corps = *jism* (*Iḥ.*, I, 11); principe, origine = *aṣl*, i.e. l'existence à ses origines en tant qu'opposée à l'existence avec tout le développement ultérieur de ses potentialités (*Iḥ.*, I, 18).

II. *Synonymes:* réalité vraie, profonde = *ḥaqīqa* (*Iḥ.*, I, 263 sq.; *Iḥ.*, III, 7; *Iḥ.*, IV, 281; *F.*, 82); qualité = *ṣifa* (*Iḥ.*, I, 11; *Iḥ.*, III, 7); secret, aspect caché = *sirr* (*Iḥ.*, I, 212); esprit = *rūḥ* (*Iḥ.*, I, 90-91; *Iḥ.*, IV, 55; *F.*, 82).

III. *Diverses acceptions du terme.*

a) « Sens » d'un terme, d'une phrase, *la réalité intelligible* désignée par ce mot ou par cette phrase. « L'adversaire nie l'existence de la vision (en Dieu) parce qu'il ne comprend pas ce que nous entendons par vision et n'en réalise pas vraiment le *sens* » (3) (*Iq.*, 65). « La *réalité* de la science des fondements du droit et sa nature » (4) (*Ms.*, 3); cf. aussi *Iḥ.*, III, 238; *Iḥ.*, IV, 55. « Explique-moi le *sens* de toutes ces dénominations: équipollence, conséquence nécessaire, affrontement » (*Q.*, 47). « Le nom de raison s'applique à des *réalités* différentes » (5) (*Iḥ.*, I, 75). Dieu est « doué de la Parole en ce *sens* que... » (6)

(1) هذه هو المعنى بالكلام القديم .
(2) ان كان المحذور هو المعنى فنحن لا نعني به الا معرفة الدليل .
(3) انكر الخصم الرؤية لانه لم يفهم ما نريده بالرؤية ولم يحصل معناها على التحقيق .
(4) معنى علم الاصول وحقيقته .
(5) العقل اسم يطلق على معان مختلفة .
(6) انه متكلم بمعنى ...

(*Iq.*, 130). « Les termes sont à l'image des *réalités* (qu'elles expriment); ils méritent donc qu'en se servant d'eux, tu te tiennes proche des *réalités* » (1) (*Ms.*, 8), etc...

b) Le species, *l'image représentative* de l'objet extramental, en tant qu'elle s'imprime dans une faculté de connaissance, que cette faculté soit sensible, soit l'imagination, ou la raison. Dans ce dernier cas, on traduira par *concept*. Faut-il traduire dans les deux premiers cas par *intention* (latin scolastique *intentio*)? « Les *images représentatives*, du point de vue des principes qui permettent de les saisir, sont trois: (image représentative) sensible, imaginative et intelligible »(2) (*Ms.*, 22). « Le *concept* dans lequel il n'y a aucune composition est impossible à définir si ce n'est par voie d'explication ou de description » (3) (*Ms.*, 13; toute cette page).

c) *Réalité spirituelle, intelligible*, saisissable par la raison seule: « Il y a dans ta pupille une *réalité*; par elle, ta pupille se distingue du front; elle te permet de voir; et si cette *réalité* disparaît, la vision disparaît » (4) (*Ms.*, 22). De même, le cœur, la raison, l'âme, en tant que principes de connaissance, sont des « *réalités* » (*Iḥ.*, III, 4; *Iḥ.*, IV, 426). Cf. aussi *Ms.*, 17, etc...

d) Réalité intentionnelle, sens profond, signification profonde.

— Le terme se dit de certaines nuances subtiles, cachées. Au sujet des sympathies spontanées qui se manifestent entre certains: « Il y a là une *réalité profonde*, imperceptible, à laquelle l'attention des poètes a été éveillée » (5) (*Iḥ.*, II, 143). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 72; *Iḥ.*, II, 48; *Iḥ.*, III, 4. Autre exemple significatif: des assistants à des séances des chants entrent en transes à l issue d'un vers chanté; quelqu'un « leur demande le *sens profond* de ce qui leur est arrivé à la suite du sens (compris) du vers » (6) (*Iḥ.*, II, 265).

— Se dit aussi des choses et des objets en général: le poids qui charge le dos de l'âne « est un surplus du point de vue du corps et une diminution du point de vue du *sens profond:* il n'y a perfection d'aucune façon. L'animal est recherché pour son *sens profond* et pour ses qualités, et non pour son corps » (7)

(1) الالفاظ مثل المعاني فحقها ان تحاذي بها المعاني .
(2) ان المعاني باعتبار اسبابها المدركة لها ثلاثة : محسوسة ، ومتخيلة ، ومعقولة .
(3) المعنى الذي لا تركيب فيه البتة لا يمكن حده الا بطريقة شرح اللفظ او بطريق الرسم .
(4) في حدقتك معنى به تميزت الحدقة عن الجبهة حتى صرت تبصر بها . واذا بطل ذلك المعنى بطل الابصار .
(5) وهذا معنى خفي تفطن له الشعراء .
(6) سألهم عن معنى ما وقع لهم من معنى البيت .
(7) ... تلك زيادة في الجسم ونقصان في المعنى وليس من الكمال في شيء . والحيوان مطلوب لمعناه وصفاته لا لجسمه .

(*Iḥ.*, I, 11). « Les deux génuflexions sont paires du point de vue de leur image extérieure, impaires du point de vue de leur *sens profond* » (1) (*Iḥ.*, I, 311). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 25; *Iḥ.*, II, 15, 88; *Iḥ.*, I, 90-91; *Iḥ.*, IV, 149.

— Se dit enfin de la formule dogmatique et du texte du Coran. Au sujet des vérités dogmatiques, objets de la sciences de dévoilement, « les hommes se trouvent dans diverses situations par rapport aux *réalités profondes* de ces choses après qu'ils aient cru à leur existence de principe » (2) (*Iḥ.*, I, 18). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 65. Pour le Coran, au sujet d'un verset: « Quant à l'explication du verset et de son sens littéral, les saisit quiconque sait la langue. Et par cela apparaît la différence entre le *sens profond* et l'explication littérale » (3); *Iḥ.*, IV, 82. Cf. aussi *Iḥ.*, I, 63; *Iḥ.*, I, 256, 264 et *passim*; *Iḥ.*, III, 65, 76.

e) Sens dérivé de « réalité intentionnelle »: *motif, raison d'être* d'une chose: « Le séjour permanent à la Mecque a été défendu pour trois *motifs* » (4) (*Iḥ.*, I, 218). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 83, 158, 240.

f) *Qualité.* S'applique dans ce sens, soit aux actes, soit aux hommes. Pour le prière, le jeûne, etc..., « les *qualités* internes, comme le recueillement, la présence du cœur, l'anéantissement devant la Majesté de Dieu », etc... *Iḥ.*, I, 143, 152-153, 212 etc... Pour les hommes, ayant « une image intérieure » et « une image extérieure ». D'où: « La beauté des *qualités* saisies par la raison est plus grande que celle de l'image qui apparaît aux regards » (5) (*Iḥ.*, IV, 255); dans le premier cas, on est en présence de « qualités intérieures », dans le second, en présence de « qualités extérieures » (6) (*Iḥ.*, IV, 258).

61. MA'NAWĪ: « relatif à la réalité profonde et cachée »; d'où *spirituel, intelligible, rationnel.* « La proportion qui existe entre le monde du *Mulk* et celui de la *Malakūt*... n'est pas autre chose que ce qui apparaît..., dans le songe, des *réalités spirituelles* se présentant sous formes d'images dans l'imagination » (7) (*Q.*, 70). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 44; *F.*, 81.

(1) الركعتان شفع من حيث الصورة وتر من حيث المعنى .
(2) للناس في معاني هذه الامور بعد التصديق باصولها مقامات شتى .
(3) ... واما تفسير الآية ومعنى لفظها فيعرفه كل من يعرف اللغة . وبهذا يتبين الفرق بين المعنى والتفسير .
(4) كره المقام في مكة لمعان ثلاثة .
(5) جمال المعاني المدركة بالعقل اعظم من جمال الصورة الظاهرة للابصار .
(6) المعاني الباطنة ... المعاني الظاهرة .
(7) ليست الموازنة بين عالم الملك والملكوت ... الا بما يتجلى بعضه ... في المنام من الحقائق المعنوية في الامثلة الخيالية .

62. 'ĀMMI: « vulgaire », le fidèle qui est du commun des hommes, « le fidèle du commun » ou « le commun des fidèles » (pl. 'AWĀMM). Le terme désigne celui qui n'approfondit pas le dogme et se contente de la simple croyance. Ainsi le *kalām* a été créé « pour préserver les cœurs du *commun des fidèles* des représentations imaginatives des innovateurs » (1) (*Iḥ.*, I, 29). Antonyme: *'ālim* (*Iḥ.*, II, 95 etc...).

63. MI'YĀR: « mesure », « critère ». (Même sens que *miḥakk: Iḥ.*, I, 205; *Iḥ.*, II, 237; même sens aussi que *mīzān: Iḥ.*, IV, 302.) « Le chant est pour le cœur un *critère* infaillible et une mesure parlante » (*Iḥ.*, II, 237). « Tout réfrigérant ne convient pas pour une maladie causée par la chaleur, à moins qu'il ne soit (administré) selon une proportion donnée...; et il faut alors une *mesure* qui permette de connaître la proportion utile (de ce réfrigérant)... Ainsi les traits de caractère opposés à ceux que l'on veut traiter ont nécessairement besoin d'une *mesure* » (2) (*Iḥ.*, III, 53).

64. 'AYN.

a) « L'œil », organe de la vue: « La vision indique une réalité ayant un lieu qui est *l'œil* » (*Iq.*, 66).

b) « Même »: avec les pronoms *lui, elle*; etc... « Toute partie n'est pas autre chose que le tout, et elle n'est pas, en *elle-même* le tout » (*Iq.*, 138). « Le savoir n'est pas blâmé pour *lui-même*, mais par rapport (à ses effets sur les) hommes » (3) (*Iḥ.*, I, 26).

c) « Individu », « chose concrète » (pl. *a'yān*). « Le nom du genre (= le nom commun) s'applique au ciel, à la terre, parce que toutes ces *choses concrètes* participent en commun au concept de corporéité » (4) (*Ms.*, 21). « Il faut que l'objet vendu soit connu dans sa *réalité concrète* et dans sa valeur » (*Iḥ.*, II, 60). Cf. aussi la distinction entre « devoir de l'individu » (ou individuel), et « devoir de la communauté » (ou communautaire) (5) (*Iḥ.*, I, 13 sq...).

(1) ... حراسة لقلوب العوام من تخيلات المبتدعة .
(2) السماع للقلب محك صادق ومعيار ناطق . كل مبرد لا يصلح لعلة سببها الحرارة الا اذا كان على حد مخصوص ... ولا بد له من معيار يعرف به مقدار النافع منه ... فكذلك النقائض التي تعالج بها الاخلاق لا بد لها من معيار .
(3) العلم لا يذم لعينه وانما يذم في حق العباد .
(4) اسم الجنس ينطلق على السماء والارض والانسان لاشتراك هذه الاعيان في معنى الجسمية .
(5) ينبغي ان يكون المبيع معلوم العين والقدر ... فرض عين ... فرض كفاية .

d) Expression technique où entre le terme: « l'œil de la clairvoyance » (cf. *baṣīra*); « l'œil du cœur » pour indiquer la raison-faculté (au sens II, C) (*Iḥ.*, III, 16, 194; *Iḥ.*, IV, 157, 260, 369, 428); « l'œil de la confession de l'Unité » (*Iḥ.*, IV, 74); « l'œil de la considération » (*Iḥ.*, III, 56; *Iḥ.*, IV, 78, 298, 344); « l'œil de la certitude » (ou « la certitude même ») opposé au « savoir de la certitude » (ou « la certitude par le savoir », étant donné le caractère indirect, médiat du savoir; cf. *'ilm*) (*Iḥ.*, IV, 89, 153, 156, 186, 430; *Iḥ.*, I, 79). Cf. aussi *yaqīn*. « L'œil de la contemplation » (ou « la contemplation même » (1). Cette dernière traduction semble être la plus juste, vu le contexte (*Iḥ.*, I, 45; *Iḥ.*, II, 256, 266; *Iḥ.*, III, 345).

65. MU'AYYAN: « précis », « particulier », « individuel ». Antonyme *muṭlaq* (cf. ce terme): « Un terme qui indique une seule chose concrète, nous l'appelons *particulier*. Exemple: Zeid, cet arbre, ce cheval » (2).

66. 'IYĀN: « perception visuelle immédiate », par les yeux, considérée comme l'acte de connaissance la plus parfaite. « La clarté du Vrai (dogmatique) lui apparaît dans toutes ces choses d'une façon analogue à celle de la *vision par les yeux*, laquelle vision ne permet pas le doute » (3) (*Iḥ.*, I, 18); cf. aussi *Iḥ.*, I, 15, 47, 48.

67. 'IYĀNĪ: « relatif à la vision de l'œil ». L'existence de Zeid dans une maison donnée, « si nous la connaissons par le fait que nous voyons (Zeid dans cette maison), il y a savoir par *perception visuelle immédiate* » (4) (*Q.*, 66.)

(1) عين الشهود .
(2) لفظ يدل على عين واحدة ، نسميه معينا ، كقولك زيد ، وهذه الشجرة وهذا الفرس .
(3) تتضح له جلية الحق في هذه الامور اتضاحا يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه .
(4) ... فان علمناه برؤيتنا اياه فيه (البيت) كان علما عيانيا .

GH = غ

1. GHARAZA: « enfoncer », « planter », « implanter ». « Dieu a créé du feu la nature de la colère, puis Il l'a *implanté* dans l'homme et l'a pétrie avec sa pâte » (1) (*Iḥ.*, III, 144).

2. GHARĪZA (pl. GHARĀ'IZ): « instinct », « principe inné d'activité spontanée », « nature » au sens de *dispositions foncières du tempérament, qualités innées* (Goichon, *Lexique*, 263).

a) Se dit de toute poussée naturelle, spontanée, irréfléchie: « La permanence de l'existence de principe est quelque chose d'aimable; et c'est là un *instinct* dans la nature, de par la loi courante de Dieu » (2) (*Iḥ.*, IV, 255). « *L'instinct* de la vie » (*Iḥ.*, I, 75). Cf. aussi *F.*, 201; *M.*, 7.

b) En général: « L'homme est un être qui réunit (en lui-même) un ensemble de forces et *d'instincts*; à chaque force et instinct correspond un plaisir » (3) (*Iḥ.*, IV, 264). Donc: « l'instinct de la concupiscence » (4) (*Iḥ.*, I, 78; *Iḥ.*, III, 48); « l'instinct de la colère » (5) (*Iḥ.*, IV, 8).

c) Se dit aussi de la raison (cf. *'aql* II, A) « ... Ainsi dans le cœur, il y a un *instinct* qui s'appelle la lumière divine... On peut l'appeler aussi raison » (6) (*Iḥ.*, IV, 264). — « L'*instinct* de la raison ne devient parfait qu'après celui de la concupiscence et de la colère » (7) (*Iḥ.*, IV, 4). Cf. aussi *Ms.*, 17, 18; *Q.*, 51, 85; *Iḥ.*, I, 12, 65, 75-78; *Iḥ.*, III, 14, 349 etc...

3. GHARĪZĪ: « instinctif », « naturel », « spontané ». S'oppose à ce qui est acquis par pratique et par habitude. Au sujet de la colère: « Les causes

(1) خلق الله طبيعة الغضب من النار وغرزها في الانسان وعجنها بطينته .
(2) دوام اصل الوجود محبوب وهذه غريزة في الطباع بحكم سنة الله.
(3) الانسان جامع لجملة من القوى والغرائز ولكل قوة وغريزة لذة .
(4) غريزة الشهوة .
(5) غريزة الغضب .
(6) ففي القلب غريزة تسمى النور الالهي ... وقد تسمى ايضا عقلاً .
(7) غريزة العقل لا تكمل الا بعد غريزة الشهوة والغضب .

de sa domination sont des choses *naturelles* ou acquises par habitudes» (1) (*Iḥ.*, III, 145). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 349; *Iḥ.*, II, 214.

4. GHAYB.

a) «Éloignement», «absence», «le fait d'être hors de la portée des regards»: «La prière de l'homme pour son frère durant son *absence* n'est jamais rejetée» (2) (*Iḥ.*, II, 164). D'où: *al-ghība:* la médisance ou la calomnie. Cf. sa définition (*Iḥ.*, III, 125).

b) Sens technique: *Le Monde caché*, domaine des réalités intelligibles. Même sens que *malakūt* et ses synonymes. «J'entends par Règne le monde de la Vision, connu par les sens, et par le Royaume, le monde du Caché, connu par la lumière de la clairvoyance» (*Iḥ.*, I, 107). Origine coranique de la distinction: «Tout ce qui est connu par le sens de la vue, le Coran le désigne par Règne et Vision; et ce qui est dérobé aux regards est désigné par Monde caché et Royaume» (3) (*Iḥ.*, IV, 378). Le terme se trouve tantôt avec le terme *'ālam* (*Iḥ.*, III, 53), tantôt sans ce dernier (*Iḥ.*, IV, 37). Cf. aussi: *Q.*, 70; *Iḥ.*, I, 152, 242, 312; *Iḥ.*, III, 7, 16, 19, 22, 40, 65-66; *Iḥ.*, IV, 6, 20, 37, 57, 57, 65, 85, 168, 291; *Iḥ.*, IV, 249, etc...

5. GHĀ'IB: «absent», «caché»; «dérobé aux regards»: «Les secrets *cachés* à la perception des regards» (4)» i.e., ceux de la *Malakūt* (*Iḥ.*, III, 13). Cf. aussi, «la preuve du présent pour (affirmer quelque chose sur) ce qui est absent» (5) (*passim*).

(1) سبب غلبته امور غريزية وامور اعتيادية .
(2) دعوة الرجل لاخيه في ظهر الغيب لا ترد .
(3) كل ما يدرك بحاسة البصر فالقرآن يعبر عنه بالملك والشهادة وما غاب عن الابصار فيعبر عنه بالغيب والملكوت .
(4) الاسرار الغائبة عن مشاهدة الابصار .
(5) دليل الشاهد على الغائب .

F = ف

1. FATAḤA: «ouvrir».

a) Dans le sens de *conquérir:* «La plupart des cœurs, les armées des démons les ont *ouverts* et y ont établi leur domination» (1) (*Iḥ.*, III, 24).

b) Dans le domaine de la connaissance: se dit d'un sujet abordé tout nouvellement, et surtout de toute connaissance qui se fait par «dévoilement», d'une façon spontanée, soudaine, et gratuite en ce sens qu'elle n'est la conséquence d'aucun antécédent connu. — «Si est *ouverte* pour toi la porte de la proportion entre le sensible et l'intelligible, *s'ouvrira* pour toi une porte immense dans la connaissance de la proportion existant entre le monde du Règne et de la Vision, et entre celui du Caché et du Royaume» (2) (*Q.*, 69). «Les portes du ciel *s'ouvrent* pour ceux qui prient... Le fait que les portes du ciel *s'ouvrent* et que l'on se trouve face à face avec Dieu est une métonymie pour indiquer (la connaissance par) dévoilement» (3) (*Iḥ.*, I, 152). Au sujet du mystère de la prédestination: «Si tu en es digne, tu *ouvres* l'œil et tu vois; et tu n'as besoin de personne pour te conduire» (4) (*Iḥ.*, IV, 84). «Des suggestions qui *ouvrent* pour lui la porte du penser» (5) (*Iḥ.*, III, 67). Après la lutte spirituelle et l'application soutenue de l'esprit, «il ne reste plus qu'à attendre ce que Dieu *ouvrira* (des portes) de la miséricorde, comme il en a *ouvert* pour les prophètes et les *wali*» (6) (*Iḥ.*, III, 17).

2. INFATAḤA: «s'ouvrir». Avec les mêmes nuances que le terme précédent.

(1) اكثر القلوب قد فتحها جنود الشياطين وتملكها .
(2) لو فتح لك باب الموازنة بين المحسوس والمعقول لانفتح لك باب عظيم في معرفة الموازنة بين عالم الملك والشهادة وبين عالم الغيب والملكوت .
(3) ان ابواب السماء تفتح للمصلين ... ففتح ابواب السماء ومواجهة الله تعالى بوجهه كناية عن الكشف .
(4) اذا كنت له اهلاً فتحت العين وابصرت ، فلا تحتاج الى قائد يقودك .
(5) خواطر تفتح له باب الفكر .
(6) لا يبقى الا الانتظار لما يفتح الله من الرحمة كما فتحها على الانبياء والاولياء .

a) « La poursuite entre les deux armées des anges et des démons dans le combat du cœur est permanente, jusqu'à ce que le cœur *s'ouvre* pour l'une d'entre elles; elle s'y établit et s'y fixe » (1) (*Iḥ.*, III, 24).

b) Le savoir « infus qui *s'ouvre* dnas l'intime du cœur sans cause habituelle du dehors » (2) (*Iḥ.*, III, 21).

3. IFTATAḤA: même sens que *fataḥa*. « Le sujet raisonnable ne sait pas ce que Dieu *ouvre* pour ses *walī* et ses prophètes des marques privilégiées de son amabilité et de sa miséricorde » (3) (*Iḥ.*, III, 7).

4. FUTŪḤ: « ouverture ». « Nous considérions que cette douceur, ces larmes et cette *ouverture* que le priant trouvait dans son cœur venaient du fait que Dieu s'approchait du cœur. Du moment que cela ne peut signifier la proximité spatiale, il n'a d'autre signification que la proximité par la guidance, la miséricorde et l'écartement du voile » (4) (*Iḥ.*, I, 152).

5. INFITĀḤ: « ouverture »; le fait, pour une porte, « de s'ouvrir ». Au sujet de la connaissance du *Rūḥ* : « Le fait que cette porte de l'intime du cœur s'ouvre sur le monde de la *Malakūt* s'appelle *ma'rifa* et *wilāya*; et l'homme qui en est le bénéficiaire s'appelle *walī* et *'ārif* » (5) (*Iḥ.*, III, 326).

6. MAFTŪḤ: « ouvert ». Toujours dans un sens métaphorique. « Les portes du démon sont *ouvertes* vers son cœur (l'homme); elles ne se ferment pas; il s'agit de la concupiscence, de la colère, et de la jalousie » (6) (*Iḥ.*, III, 26). « Le cœur a deux portes, l'une est *ouverte* sur le monde du Royaume (qui est la Table bien gardée); l'autre est *ouverte* sur les cinq sens (accrochés au monde du Règne et de la vision sensible) » (7) (*Iḥ.*, III, 18).

(1) التطارد بين جندي الملائكة والشياطين في معركة القلب دائم الى ان ينفتح القلب لاحدهما فيستوطن ويستمكن .
(2) ... (العلم) اللدني الذي ينفتح في سر القلب من غير سبب مألوف من خارج .
(3) لا يعرف العاقل ما افتتح الله على اوليائه وانبيائه من مزايا لطفه ورحمته .
(4) كنا نرى ان تلك الرقة والبكاء والفتوح الذي يجده المصلي في قلبه ، من دنو الرب من القلب . واذا لم يكن هذا الدنو هو القرب بالمكان فلا معنى له الا الدنو بالهداية والرحمة وكشف الحجاب .
(5) وانفتاح هذا الباب من سر القلب الى عالم الملكوت يسمى معرفة وولاية ويسمى صاحبه وليا وعارفا .
(6) ابواب الشيطان مفتوحة الى قلبه لا تنغلق وهي الشهوة والغضب والحسد .
(7) للقلب بابان : باب مفتوح الى عالم الملكوت ... وباب مفتوح الى الحواس ...

7. MAFTAḤ: « ouverture », « début ». Au sujet des « qualités cachées » du pèlerinage: « Faisons allusion à leurs *débuts*, de sorte que leur porte s'ouvrant..., il se dévoile... quelque chose de leurs secrets » (1) (*Iḥ.*, I, 429).

8. MIFTĀḤ (pl. MAFĀTĪḤ): « clef ». « L'exercice de la pensée est la *clef* de la connaissance et du dévoilement » (2) (*Ih.*, I, 306).

9. FIRDAWS: « paradis ». Cf. l'expression « le *paradis* supérieur », qui désigne le domaine de la *Malakūt* et de la connaissance exclusive de Dieu dans l'Au-delà, en opposition avec les plaisirs sensibles. Pour les croyants, il y a dans l'Au-delà des domaines différents, selon la nature de leur foi: pour chaque fidèle, « le fait d'être compté parmi les hommes de la droite ou parmi les proches, le fait d'être établi dans les jardins de l'Eden ou dans le *Paradis supérieur*, tout cela est fonction du genre de la foi. Car la foi est double: une foi par soumission aveugle à un enseignement..., et une foi par dévoilement » (3) (*Iḥ.*, IV, 24). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 49; *Iḥ.*, IV, 337.

10. TAFARRASA: « juger, connaître quelqu'un d'après les lois de la physiognomonie ». « Il faut que le *Sheikh* se fie aux *lois* de la *physiognomonie pour connaître* le désirant » (4) (*Iḥ.*, III, 67).

11. TAFARRUS: le fait de « juger quelqu'un d'après les lois de la physiognomonie ». Le chant produit l'état psychologique de la limpidité du cœur, « et durant de tels états psychologiques de limpidité a lieu la connaissance des choses cachées des cœurs; et il arrive que l'on désigne cette connaissance par *jugement physiognomonique* » (5) (*Iḥ.*, II, 259). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 22, pour la considération du *tafarrus* comme un cas d'inspiration (*ilhām*).

12. FIRĀSA: « l'art de la physiognomonie », « jugement physiognomonique ». « Les hommes de la *physiognomonie* s'appuient, pour la connaissance des traits du caractère, sur les formes apparentes du corps. Ils disent: le visage et l'œil sont le miroir du caché » (6) (*Iḥ.*, IV, 91). Le calife 'Uthmān reproche

(1) فلنرمز الى مفاتحها حتى اذا انفتح بابها ... انكشف ... من اسرارها .
(2) الفكر مفتاح المعرفة والكشف .
(3) التحاقه باصحاب اليمين او المقربين ، ونزوله في جنات عدن او في الفردوس الاعلى . فكل ذلك يتبع اصناف الايمان لان الايمان ايمانان : ايمان تقليدي ... وكشفي .
(4) يجب على الشيخ ان يتفرس في المريد .
(5) وفي مثل هذه الاحوال من الصفاء يقع الاطلاع على ضمائر القلوب وقد يعبر عن ذلك الاطلاع بالتفرس.
(6) عول اصحاب الفراسة في معرفة مكارم النفس على هيآت البدن فقالوا الوجه والعين مرآة الباطن .

à un homme, qui se présente à lui, un désir secret inavouable; ce dernier se récrie: « Y a-t-il encore révélation après la mort du Prophète? 'Uthmān répond: « Non, mais clairvoyance, manifestation, et jugement physiognomonique véridique » (*Iḥ.*, III, 21).

13. FAḌĪLA: « excellence », « supériorité ». Entre deux tendances extrêmes, « le louable est le milieu, et c'est cela *l'excellence*; quant aux deux extrêmes, elles sont deux vices blâmables » (1) (*Iḥ.*, III, 47). Cf. « *supériorité* de la pauvreté sur la richesse » (2) (*Iḥ.*, IV, 173), « *excellence* du savoir » (*Iḥ.*, I, 5), « *excellence* du jeûne » (*Iḥ.*, I, 208), « *excellence* du séjour permanent à la Mecque » (*Iḥ.*, I, 218). Pour la défintion de la *faḍīla*, cf. *Iḥ.*, I, 11. Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 9, pour la différence entre « les œuvres obligatoires » et « les œuvres surérogatoires » (3).

14. FAṬARA: « créer ». « Tout homme a été *créé* avec la foi en Dieu, bien mieux, avec la (possibilité de) connaître les choses telles qu'elles sont » (4) (*Iḥ.*, I, 77). Sens coranique de *Cor.*, VI, 79: « Je tourne ma face en *ḥanīf* vers Celui qui *créa* les cieux et la terre » (Bl., III, 681) = (*Iḥ.*, I, 30, 149). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 349.

15. MAFṬŪR: « créé », « formé dans l'origine ». Au sujet des connaissances nécessaires: « L'homme se trouve, dès l'enfance, *créé* avec elles...; il ne sait pas quand ce savoir s'est réalisé en lui; il ignore aussi d'où il l'a acquis » (5) (*Iḥ.*, III, 14).

16. FIṬRA: « création », « nature originelle » dans son intégrité, « conception originelle ». Sens de *Cor.*, XXX, 30: « Dresse ta face vers la Religion, en *ḥanīf*, selon la conception originelle qu'Allah a donnée aux Hommes » (Bl., II, 425). Pour la mention du verset et son commentaire, cf. *Iḥ.*, I, 77.

a) Se dit de la *nature originelle* d'une chose particulière: « Quant au fait que le mensonge est vilain, c'est là une chose que n'imposent ni la *nature originelle* de la faculté estimative, ni la *nature originelle* de la raison » (6) (*Ms.*, 31).

(1) المحمود هو الوسط وهو الفضيلة والطرفان رذيلتان مذمومتان .
(2) فضيلة الفقر على الغنى ...
(3) فضائل ... فرائض .
(4) كل آدمي فطر على الايمان بالله ، بل على معرفة الاشياء على ما هي عليه .
(5) يجد الانسان نفسه منذ الصبا مفطوراً عليها ... لا يدري متى حصلت ومن اين حصلت .
(6) واما كون الكذب قبيحا فلا يقتضيه فطرة الوهم ولا فطرة العقل .

b) Mais se dit surtout de la nature originelle, de la *conception originelle*. L'homme, « s'il se connaît et connaît son Seigneur, il saura qu'il est une chose seigneuriale dans sa nature et dans sa *conception originelle*, et que, dans ce monde sensible, il est un étranger » (1) (*Iḥ.*, III, 326).

— « De par sa *nature originelle*, considérée dans son principe, le cœur est apte, d'une façon égale, à recevoir les effets de l'ange et ceux du démon » (2) (*Iḥ.*, III, 24). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 46, 64. D'où des possibilités d'erreur dans la connaissance et de confusion entre les données de la faculté estimative et celles de la raison (*Ms.*, 30).

— Cependant: de même que dans la constitution physique « considérée dans son principe », ce qui l'emporte, c'est le sain équilibre du corps, « ainsi tout homme naît équilibré et sain dans sa *nature originelle*; mais ses parents le font juif, chrétien ou mage. C'est-à-dire que par l'habitude et l'enseignement s'acquièrent les vices » (3) (*Iḥ.*, III, 52, 64; *Iḥ.*, IV, II). D'où les déformations qui poussent à la controverse (*Q.*, 90).

— En principe donc, « tout cœur est, de par la *nature originelle*, apte à la connaissance des réalités profondes » (4)... Il est apte à porter le « dépôt », i.e. « la Connaissance et la Confession de l'Unité » (*Iḥ.*, III, 12). Pour le *logion* connu relatif à ce sujet, cf. outre le passage cité, *Iḥ.*, III, 13, 64; *Iḥ.*, IV, 11.

c) Le terme est parfois employé comme synonyme de *raison* considérée dans sa pureté originelle: « Quant à la raison, j'entends par elle la *nature originelle* instinctive et la lumière originelle... » (5) (*Iḥ.*, III, 349).

d) *Mouvement spontané; tendance naturelle particulière :* « L'amour que le cœur éprouve pour le bienfaiteur est une obligation contraignante impossible à écarter; c'est là une formation première, une *nature originelle*; il n'y a pas moyen de la changer » (6) (*Iḥ.*, IV, 265).

17. FIṬRĪ: « relative à la *fiṭra* ». « Les connaissances recherchées, qui *n'existent pas de par la nature originelle*, ne peuvent être pêchées que par le filet

(1) اذا عرف نفسه وربه عرف انه امر رباني بطبعه وفطرته وانه في العالم الجسماني غريب .
(2) والقلب باصل الفطرة صالح لقبول آثار الملك ولقبول آثار الشيطان صلاحا متساويا .
(3) ... فكذلك كل مولود يولد معتدلاً صحيح الفطرة وانما ابواه يهودانه او ينصرانه او يمجسانه اي بالاعتياد والتعليم تكتسب الرذائل .
(4) كل قلب فهو بالفطرة صالح لمعرفة الحقائق .
(5) اما العقل فاعني به الفطرة الغريزية والنور الاصلي ...
(6) حب القلب للمحسن اضطرار لا يستطاع دفعه وهو جبلة وفطرة لا سبيل الى تغييرها .

des connaissances acquises » (1) (*Iḥ.*, I, 12). Cf. aussi *Ms.*, 31; *Q.*, 85; *Iḥ.*, III, 50, 326.

18. FIṬNA: « perspicacité », « sagacité », et aussi « faculté de perspicacité, de sagacité », « intelligence » (dans le sens empirique du terme). Le terme connote une connaissance par ressouvenir, rappel. Le dévoilement « varie... selon les différents degrés de concentration, et les différents degrés de la nature originelle dans la pénétration d'esprit et la *perspicacité* » (2) (*Iḥ.*, I, 84). Dans l'échange d'un objet lourd et volumineux contre une petite pièce de monnaie, ce qui est à considérer, c'est, non pas son poids et son volume, mais sa valeur, « son esprit »; or cet « esprit... n'est pas saisi par l'œil tout seul, mais par un autre sens de *perspicacité* qui est au-delà de l'œil » (3) (*Iḥ.*, IV, 25).

19. FIQH: originellement, « la compréhension », « l'intelligence intuitive » d'une chose. Puis: « la science du droit musulman ». Explication du terme par Ghazali: le terme, « dans sa signification originelle, désigne le savoir et l'intelligence... Mais, dans la terminologie des savants, il sert maintenant à désigner le savoir ayant pour objet les lois imposées par le donné révélé, et exclusivement relatives aux actes de ceux qui sont assujettis aux obligations religieuses surtout » (4) (*Ms.*, 3; cf. aussi *Ms.*, 4). Le terme, employé tout seul, doit être pris dans son sens technique. Cependant, pour la position de principe et les déformations, cf. *Iḥ.*, I, 28 sq. Comparer avec *Iḥ.*, I, 16 sq., pour les domaines respectifs du *fiqh* en tant que science juridique et du savoir de l'Au-delà. En général, toutes « les sciences religieuses sont le savoir de l'Au-delà » (*Iḥ.*, I, 12). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 342: « l'intelligence de la religion..., l'intelligence de l'ici-bas » (5).

20. FAQĪH: « le juriste ». Toujours employé dans le sens technique: « Le plus bas degré du *juriste* est de savoir que l'Au-delà vaut mieux que l'ici-bas » (6) (*Iḥ.*, I, 6).

(1) ان العلوم المطلوبة التي ليست فطرية لا تقتنص الا بشبكة العلوم الحاصلة .
(2) ... يختلف ... باختلاف الاجتهاد واختلاف الفطرة في الذكاء والفطنة.
(3) لا تدرك بمجرد البصر بل بفطنة اخرى وراء البصر .
(4) الفقه عبارة عن العلم والفهم في اصل الوضع ... ولكن صار بعرف العلماء عبارة عن العلم بالاحكام الشرعية الثابتة لاعمال المكلفين خاصة .
(5) فقه الدين ... فقه الدنيا .
(6) ادنى درجات الفقيه ان يعلم ان الآخرة خير من الدنيا .

21. FIKR: « la pensée », « le penser », « l'exercice de la pensée ». Supériorité du *fikr* sur le *dhikr*: « *L'exercice de la pensée*... est la plus excellente des pratiques cultuelles; elle implique le souvenir, avec, en plus, deux choses: l'une est le surcroît de connaissance, car *l'exercice de la pensée* est la clef de la connaissance et du dévoilement; l'autre est le surcroît d'amour. Le cœur, en effet, n'aime que celui à la vénération de qui il croit, et la grandeur de Dieu ne se dévoile... que par la connaissance de ses attributs... De *l'exercice de la pensée* résulte la connaissance, de la connaissance la vénération, et de la vénération l'amour. Le souvenir, lui aussi, produit la complaisance dans l'intimité (de Dieu) (*uns*); et c'est là une sorte d'amour. Mais l'amour qui a pour cause la connaissance est plus fort, plus durable et plus puissant. La proportion entre l'amour de l'homme de la connaissance et la complaisance dans l'intimité (de Dieu), chez celui qui pratique le souvenir sans clairvoyance parfaite, est comme la proportion entre l'amour passionné de celui qui a vu de ses yeux la beauté d'une personne et connu directement son bon caractère, et la complaisance de celui qui a fréquemment entendu la qualification d'un individu absent » (1) (*Iḥ.*, I, 306).

Cette distinction est capitale dans l'œuvre de Ghazali qui y revient souvent. Cf. par ex.: *Iḥ.*, III, 190, 192; *Iḥ.*, IV, 87, 272. Pour une définition du *fikr*, cf. *Iḥ.*, IV, 363: « *Penser* consiste à se rendre présentes deux connaissances dans le cœur pour en tirer une troisième » (2). A la même page, on trouve aussi la définition du *tafakkur* (qui est presque synonyme); pour ce qui distingue ce dernier terme des autres qui lui sont plus ou moins synonymes (*tadabbur*, *ta'ammul*, *tadhakkur*, *i'tibār*), cf. le texte cité à *tadhakkur*.

22. FANIYA ou FANA.

a) « Disparaître », « périr », « devenir néant ». Pour l'homme, « tout ce qui a quelque rapport avec le monde... *périt*... par la mort. Le monde, par la mort, *devient néant* pour (cet homme) seulement, jusqu'à ce qu'il *devienne néant* lui-même lorsque le Livre aura atteint son terme » (3) (*Iḥ.*, I, 272).

(1) الفكر ... اشرف العبادات اذ فيه معنى الذكر وزيادة امرين . احدهما الفكر اذ الفكر مفتاح المعرفة والكشف ، والثاني زيادة المحبة . اذ لا يحب القلب الا من اعتقد تعظيمه ولا تنكشف عظمة الله ... الا بمعرفة صفاته ... فيحصل من الفكر المعرفة ومن المعرفة التعظيم ومن التعظيم المحبة . والذكر ايضا يورث الانس وهو نوع من المحبة ولكن المحبة التي سببها المعرفة اقوى واثبت واعظم. ونسبة محبة العارف الى انس الذاكر من غير تمام الاستبصار كنسبة عشق من شاهد جمال شخص بالعين واطلع على حسن اخلاقه ... الى انس من كرر على سمعه وصف شخص غائب .
(2) الفكر احضار معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفة ثالثة .
(3) كل ما يتعلق بالدنيا ... يفنى ... بالموت . انما تفنى الدنيا بالموت في حقه الى ان تفنى في نفسها عند بلوغ الكتاب اجله .

b) Terme technqiue, dont le *fanā'* soufi est le *maṣdar*. Chez Ghazali, le verbe prend le sens de « *s'évanouir à soi-même* », « *perdre la conscience psychologique de sa propre existence* », pour ne plus penser qu'à l'objet qui occupe le champ de la conscience. « Il se détourne de soi-même (de sa personne; cf. *nafs*), de ses états psychologiques et de ses transactions; il devient comme l'homme hébété plongé dans l'océan de la contemplation même... Cet état, les Soufis le désignent par l'expression: (l'homme) *a péri* pour lui-même... La perfection consiste à ce qu'il *périsse* à lui-même et à ses états psychologiques; je veux dire qu'il s'oublie, qu'il n'ait plus de regard pour lui » (1) (*Iḥ.*, II, 256). « *Il périt à lui-même*, c'est-à-dire qu'il oublie sa personne, ses états psychologiques, ses stations religieuses, ses qualités; son intention est complètement absorbée par le Bien-aimé » (2) (*Iḥ.*, IV, 367). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 28, 75, 276.

23. FANĀ': « anéantissement », « annihilation ». Même sens et mêmes nuances que le verbe qui en dérive.

a) Il est dans la nature de « l'ici-bas d'aller rapidement vers *l'anéantissement*... Il promet la pérennité, puis ne tient pas sa promesse » (3) (*Iḥ.*, III, 185). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 23; *Iḥ.*, IV, 58, 89, 99, 265.

b) Au quatrième degré de la confession de l'Unité (cf. *tawḥīd*), le sujet ne voit dans l'Être qu'une seule chose; c'est là la perception des Justes; « les Soufis l'appellent *l'anéantissement* dans la Confession de l'Unité. (L'homme) alors, du moment qu'il ne voit qu'une seule chose, ne voit plus aussi sa personne. Et du moment qu'il ne voit plus sa personne par le fait qu'il est complètement absorbé par la Confession de l'Unité, c'est qu'il a péri à lui-même dans sa Confession de l'Unité, en ce sens qu'il a péri en ce qui concerne la vision de soi-même et du créé » (4) (*Iḥ.*, IV, 212). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 257; *Iḥ.*, IV., 74-75, 213, 367.

24. FAHM: « le fait de comprendre », « l'intelligence » en tant *qu'activité*, mais aussi en tant que *faculté*.

(1) عزب عن نفسه واحوالها ومعاملاتها وكان كالمدهوش الغائص في بحر عين الشهود . وعن مثل هذه الحالة تعبر الصوفية بانه قد فني عن نفسه ... الكمال ان يفنى بالكلية عن نفسه واحواله اعني انه ينساها فلا يبقى له التفات اليها .

(2) يفنى عن نفسه اي ينسى نفسه واحواله ومقاماته وصفاته فيكون مستغرق الهم بالمحبوب .

(3) ان الدنيا سريعة الفناء ... تعد بالبقاء ثم تخلف في الوفاء .

(4) ... وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد لانه من حيث لا يرى الا واحداً فلا يرى نفسه ايضاً واذا لم ير نفسه لكونه مستغرقاً بالتوحيد كان فانياً عن نفسه في توحيده بمعنى انه فني عن رؤية نفسه والخلق .

a) Au sujet de l'interprétation personnelle, « il est permis à chacun de tirer du Coran (des leçons) selon la mesure de son *intelligence* et la capacité de sa raison » (1) (*Iḥ.*, I, 261). « Les hommes d'intelligence » (*Iḥ.*, I, 261).

b) Le *Rūḥ :* sa connaissance est particulière aux élites qui ne doivent pas en parler avec ceux qui n'en sont pas capables... « parce que les *intelligences* de ces derniers sont impuissantes à le connaître » (2) (*Iḥ.*, I, 89). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 52; *Iḥ.*, IV, 220.

25. FĀḌA: « se répandre ». « Si Dieu s'occupe du cœur, la miséricorde *se répand* sur lui » (*Iḥ.*, III, 16). « De toute qualité qui se manifeste dans le cœur l'effet se *répand* sur les membres » (3) (*Iḥ.*, III, 51). « La lumière de la prophétie *s'est répandue* sur les Compagnons » (*Iḥ.*, I, 70).

26. FAYAḌĀN: le fait de « se répandre », « déborder », « effusion ». « A partir de l'âme psychique..., *l'effusion* des lumières de la vie, des sens, de l'ouïe et de l'odorat, sur les membres, ressemble à *l'effusion* de la lumière à partir de la lampe qui est promenée dans les coins de la maison » (4) (*Iḥ.*, III, 3). La manifestation des effets de l'amour: « Le cœur peut en déborder, et il est impossible de résister à son *écoulement* » (ou *effusion*) (5) (*Iḥ.*, IV, 289).

(1) جاز لكل واحد ان يستنبط من القرآن بقدر فهمه وحد عقله .

(2) ... حيث تقصر افهامهم عن الدرك .

(3) كل صفة تظهر في القلب يفيض اثرها على الجوارح .

(4) الروح ... فيضان انوار الحياة والحس والبصر والشم منها على اعضائها يضاهي فيضان النور من السراج الذي يدار في زوايا البيت .

(5) يفيض القلب به فلا يندفع فيضانه .

Q = ق

1. ISTIQBĀḤ: « estimation appréciative » d'une chose, par référence aux effets mauvais qu'elle peut avoir. Antonyme de *istiḥsān*. Ne pas suivre la raison dans certains jugements de valeur se ramène au fait de se laisser guider par « *l'estimation appréciative par référence* aux bons ou *aux mauvais effets*, en conformité avec l'habitude ou l'éducation reçue » (1) (*Iq.*, 169).

2. TAQADDASA: « être pur », « sacré », « au-dessus (de la contingence) ». (Même sens que *tanazzaha : être transcendant*). « Les Corporéistes (affirment) que Dieu — *Il est* au-dessus et *pur* de ce qu'ils disent — est corps » (2) (*Q.*, 96, variante pour *ta'āla*).

3. MUQADDAS: ce « qui est pur », « sacré », « au-dessus (des choses contingentes) ». Même sens que *munazzah* (*transcendant*). « Dieu est *pur* de (toute détermination par le) lieu; il transcende les dimensions et les côtés » (3) (*Iḥ.*, 370). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 74. Cf. aussi, dans le même sens, le participe actif *muqaddis* (celui qui confesse la transcendance, le caractère sacré de Dieu) (*Iḥ.*, IV, 216).

4. TAQADDUS, TAQDĪS: « l'état de sainteté », le fait de « jouir du caractère sacré », « transcendance ». Même sens que *tanazzuh* et *tanzih*. « La perfection du *caractère* sacré et de la transcendance n'est possible que pour l'Un Vrai » (4) (*Iḥ.*, IV, 162). L'univers a besoin de créateur, « et par cette nécessité qui est sienne, il proclame la *transcendance* de son Créateur » (5) (*Iḥ.*, I, 92). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 74; *Iḥ.*, IV, 214.

(1) الاستحسان والاستقباح بتقديم الالفة والتخلق باخلاق منذ الصبا .
(2) ان الله — تعالى وتقدس عن قولهم — جسم .
(3) ان الله مقدس عن المكان ومنزه عن الاقطار والجهات .
(4) لا يتصور كمال التقدس والتنزه الا للواحد الحق .
(5) فهو بحاجته يشهد لخالقه بالتقديس .

5. QUDDŪS: « saint », « sacré », « transcendant ». Cf. *Cor.*, LIX, 23; Bl., III, 981. Le verset est cité à propos de la proclamation du *taqdīs* in *Iḥ.*, IV, 293. Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 162.

6. MUQADDIMA: « prémisse », dans un syllogisme. Synonyme de *aṣl* (cf. ce terme). « Il résulte nécessairement... de ces deux *prémisses* une conclusion nécessaire » (1) (*Q.*, 45).

7. ISTIQRĀ': « dénombrement », « énumération » (Descartes). Il consiste à « considérer des cas particuliers dans le but de porter sur eux tous un jugement » (2) (*Ms.*, 33). Dans la science juridique, « il procure la conjecture » (*Q.*, 63); en métaphysique, « il ne constitue pas une preuve » (*Q.*, 96).

8. QURB: « proximité », le fait « d'être proche » (de Dieu): « Le fruit de la science est la *proximité* du Dieu des mondes; (elle permet de) se joindre au monde des anges et de se lier à la région supérieure » (3) (*Iḥ.*, I, 12; cf. aussi *Iḥ.*, I, 47). Il s'agit d'une « *proximité* par réalité intentionnelle, par la nature et la qualité, et non par le lieu et la distance » (4) (*Iḥ.*, III, 7). Explication: « Les anges sont proches de Dieu... Celui qui les imite et cherche à leur ressembler par les traits du caractère s'approche de Dieu... comme ils sont proches. Celui qui ressemble au proche est proche » (*Iḥ.*, I, 212). Même explication en ce qui concerne l'imitation des prophètes (*Iḥ.*, I, 216). C'est cette proximité qui constitue la béatitude (*Iḥ.*, IV, 76). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 153; *Iḥ.*, IV, 23. Pour la hiérarchie dans la proximité de Dieu, cf. *Iḥ.*, 85, où *Isrāfīl* occupe la première place. Comparer avec *F.*, 182: « Gabriel s'appelle... doué de pouvoir auprès du Maître de trône (*Cor.*, LXXXI, 20; Bl., II, 38), du point de vue de sa *proximité*. » Le terme est antonyme de *bu'd* (éloignement) et de *ḥijāb* (*Iḥ.*, 23; *Iḥ.*, I, 153).

9. TAQARRUB: le fait de « se rendre proche », de « s'approcher » (de Dieu). Même usage technique que *qurb*. « Le médecin peut *s'approcher* de Dieu par son savoir » (5) (*Iḥ.*, I, 21).

(1) يلزم ... من هاتين المقدمتين نتيجة ضرورية .
(2) الاستقراء تصفح امور جزئية لتحكم بحكمها على امر يشتمل تلك الجزئيات .
(3) ثمرة العلم القرب من رب العالمين والالتحاق بافق الملائكة ومقارنة الملأ الاعلى .
(4) قرب بالمعنى والحقيقة والصفة لا بالمكان والمسافة .
(5) والطبيب يقدر بعلمه على التقرب من الله .

10. QURBA ou QURUBA: « proximité ». Même sens que *qurb*. Les pratiquants qui sont dans l'illusion croient être arrivés jusqu'à Dieu lorsqu'ils « ont atteint les frontières de la *proximité* (qui met près) de Dieu » (1) (*Iḥ.*, III, 346). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 43.

11. MUQARRAB (pl. MUQARRABŪN): « proche », celui qui jouit du *qurb*. Les anges d'abord (*Iḥ.*, I, 242; pour la hiérarchie dans ce domaine, cf. *Iḥ.*, IV, 85); puis viennent les prophètes, les saints, les martyrs et les justes (*aṣ-sāliḥūn*) (*Iḥ.*, III, 55 et *Iḥ.*, IV, 358). Pour l'imitation des prophètes qui permet d'être soi-même proche, cf. *Iḥ.*, I, 126. Pratiquement « les proches sont les savants de l'Au-delà » (*Iḥ.*, I, 53). Aux « proches » en général s'opposent les « haïs » (*mamqūtūn*) (*Iḥ.*, I, 242). Dans l'Au-delà, parmi ceux qui ne sont pas damnés, il y a distinction entre « les proches » et les « hommes de la droite »: les premiers jouissent d'une façon plus marquante de la « Vision de Dieu » qui est le « plaisir suprême » (*Iḥ.*, I, 259).

12. QARANA: « lier », « joindre ». Dans le savoir, « du moment que l'assurance est *liée* à l'objet connu, le point de vue à comprendre devient précis » (2) (*Ms.*, 11). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 264.

13. QĀRANA: « être en conjonction avec », « être en liaison avec »... La colère se dit métaphoriquement de Dieu, en ce sens qu'il est doué de vouloir, ce qui lui permet de se venger, c'est-à-dire de faire souffrir le coupable. « Le vouloir n'a pas de relation avec la colère en elle-même, mais une qualité qui est *liée* à lui (le vouloir)... et c'est de faire souffrir » (3) (*F.*, 85). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 266.

14. IQTARANA: « être lié à »..., « être uni à ». La vénération que l'on éprouve envers Dieu est la résultante de deux sentiments: la conscience de sa propre misère, et l'idée de la grandeur de Dieu. En effet « celui qui peut se passer d'autrui... peut reconnaître chez cet autrui la qualité de la grandeur. Mais il ne ressentira pas de la vénération à son égard..., car le sentiment de sa propre misère et nécessité n'est pas *lié* à sa connaissance de la qualité de la grandeur chez autrui » (4) (*Iḥ.*, I, 145). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 113; *Iq.*, 223.

(1) وصلوا الى حد القربة الى الله .
(2) الثقة اذا قرنت بالمعلوم تعين وجه الفهم .
(3) الارادة لا تناسب الغضب في حقيقة ذاته ولكن في صفة من الصفات تقارنها ، وهو الايلام .
(4) فان المستغني عن غيره ... يجوز ان يعرف من غيره صفات العظمة ولا يكون التعظيم حاله لان ... معرفة حقارة النفس وحاجتها لم تقترن اليه .

15. MUQĀRANA: « société », « liaison », « relation ». La science de dévoilement permet de comprendre « la réalisation de la béatitude dans la compagnie du monde supérieur et la *société* des anges et des prophètes » (1) (*Iḥ.*, I, 18). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 12.

16. IQTIRĀN: le fait « d'être lié », « associé », « association ». Le fait de couper le cou, et la mort qui s'en suit, « sont deux choses créées ensemble par *association*, et ce de par la loi courante de l'habitude » (2) (*Iq.*, 223). Cf. aussi *Iq.*, 158.

17. MAQRŪN: qui est « lié », « associé ». La sévérité domine dans les versets du Coran. La mention du pardon et de la miséricorde y est présente, « mais *liée* à des conditions telles que l'homme de la connaissance est impuissant à les réaliser » (3) (*Iḥ.*, I, 256). Cf. aussi *Iq.*, 174; *Iḥ.*, II, 197; *F.*, 93.

18. MUQTARIN: « lié », « associé », « concomitant ». Employé comme substantif: « fait concomitant ». La fin d'un homme (*ajal*) indique le moment dans lequel Dieu a créé la mort (de cet homme), que (cette fin) soit accompagnée de la section du cou, ou de l'éclipse de la lune, etc... « Toutes ces choses, à notre point de vue, sont des faits *concomitants* et n'ont aucune influence de cause à effet les unes sur les autres (4) (*Iq.*, 223).

19. QARĪN (pl. AQRĀN ou QURANĀ'): « compagnon » (pl. *quranā'*); « émule », « rival » (pl. *aqrān*). « La base de l'éducation des enfants est de (les) garder des mauvais *compagnons* » (5) (*Iḥ.*, III, 63). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 208; *Iḥ.*, III, 52 (les bons compagnons). « Le fait de vouloir le mal pour les *émules* et les rivaux » (*Iḥ.*, III, 332). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 210: « le fait de réduire au silence les *rivaux* » (6).

20. QARĪNA (pl. QARĀ'IN): « fait concomitant », ce qui accompagne un acte ou une chose et peut être considéré comme un indice pour l'identification de l'objet postulé. Un des motifs de l'équivoque, en ce qui

(1) معنى حصول السعادة بمرافقة الملأ الاعلى ومقارنة الملائكة والنبيين .
(2) ... انهما شيئان مخلوقان معاً على الاقتران بحكم اجراء العادة .
(3) لا يرى ذكر المغفرة والرحمة الا مقروناً بشروط يقصر العارف عن نيلها .
(4) كل هذه عندنا مقترنات وليست مؤثرات .
(5) اصل تأديب الصبيان الحفظ من قرناء السوء .
(6) اقحام الاقران .

concerne le permis et le défendu: « Il se joint à la cause qui rend (l'acte) permis, une désobéissance soit dans *ce qui accompagne* (l'acte), soit dans ce qui le suit, soit dans ce qui le précède » (1) (*Iḥ.*, II, 99). En ce qui concerne la certitude: « Comme la véracité du médecin est connue par les *faits concomitants* aux circonstances et autres choses, ainsi doivent être considérés comme indices de la véracité de l'Envoyé des miracles et des *faits concomitants* à des circonstances »(2) (*Iq.*, 198). D'où la supériorité des Compagnons (*Iḥ.*, I, 70) sur ce point: « Ils ont eu une perception immédiate de la révélation... et ils ont saisi par les *indices concomitants* des circonstances ce qu'il a manqué aux autres de voir. Et il se peut que l'expression ne puisse pas rendre ce qui a été saisi par les *indices concomitants* » (3) (*Iḥ.*, I, 15).

N.B. Le terme est très employé par Ghazali dans ce sens.

21. QISHR ou QISHRA (pl. QUSHŪR): « écorce ». Tout ce qui enveloppe ou recouvre une chose, soit naturellement, soit artificiellement. Le terme est antonyme de *lubb* ou *lubāb*; avec lui il forme un diptyque parallèle à celui de *ẓāhir-bāṭin*. « Toute pratique cultuelle a un aspect apparent et un aspect caché, une *écorce* et une pulpe » (4) (*Iḥ.*, I, 212). Cf. pour le *tawḥīd*, *Iḥ.*, I, 30; *Iḥ.*, IV, 212; pour la « religion » (*dīn*), *Iḥ.*, I, 77; pour la science, *Iḥ.*, I, 3; etc...

22. IQTAṢADA: « se modérer », « garder le juste milieu ». En ce qui concerne le mariage: la nature tend... aux excès. « Peu s'y comportent avec sincérité et *modération* » (5) (*Iḥ.*, II, 36).

23. IQTIṢĀD: « modération », « juste milieu ». Antonyme de *israf* (*Iḥ.*, I., 92). « Le *juste milieu* dans (l'usage) des moyens de vivre » (*Iḥ.*, II, 208). « Le devoir inéluctable dans les fondements de la croyance est de s'y tenir dans le *juste milieu* » (*Iq.*, 1) (6). D'où « le *juste milieu* de la croyance » (7) (*Iq.*, 90; 215 etc...). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 41; *Iḥ.*, IV, 66.

(1) ... يتصل بالسبب المحلل معصية اما في قرائنه واما في لواحقه واما في سوابقه .
(2) كما يعرف صدق الطبيب بقرائن الاحوال وامور اخرى فكذلك يستدل على صدق الرسول بمعجزات وقرائن حالات .
(3) الصحابة شاهدوا الوحي والتنزيل وادركوا بقرائن الاحوال ما غاب عن غيرهم عيانه وربما لا تحيط العبارات بما ادرك بالقرائن .
(4) لكل عبادة ظاهر وباطن ، قشر ولب .
(5) وقل من يصدق فيها ويقتصد .
(6) الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد .
(7) الاقتصاد في الاعتقاد .

24. QAḌIYA: « proposition » (en logique). Toute prémisse se compose de deux « concepts » (*ma'na*) liés l'un à l'autre; « l'ensemble s'appelle *proposition*; et les lois des *propositions* sont nombreuses » (1) (*Ms.*, 23).

25. QĀṬI': « convaincant », « qui coupe court à toute hésitation », « formel », « péremptoire ». « La preuve *péremptoire* » (2) (*F.*, 90). Si le disciple est incapable de saisir le sens de la formule dogmatique, son maître « lui enjoindra de se tenir à la croyance ferme *qui coupe court à toute hésitation* » (3) (*Iḥ.*, III, 67). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 221. Comme substantif (pl. *qawāṭi'*): « les déclarations *formelles* de l'enseignement révélé » (4) (*Iḥ.*, IV, 24). On rencontre *qaṭ'ī* une fois (*Q.*, 66).

26. QAṬ': « solution, réponse convaincante, définitive, qui coupe court à toute hésitation ». A propos de certains cas relatifs à la notion *d'islām* : « Ce sont là des sujets juridiques conjecturaux... L'incapable dans les sciences ne doit pas croire qu'il faille chercher (dans l'étude de ces cas) la *solution définitive* par le fait que l'habitude a été prise de les traiter dans la technique du *kalām* dont le but serait de faire aboutir à la *solution définitive* » (5) (*Iḥ.*, I, 106). Employé adverbialement (*qaṭ'an*), le terme signifie « absolument », « assurément », « avec certitude »: « il sait *avec certitude* », « d'une *façon absolue* » (6) (*Iḥ.*, III, 67).

27. QALB (pl. QULŪB): le cœur.

A. *L'organe physiologique.* En ce qui concerne « certains organes, l'homme cesse de vivre, lorsqu'ils cessent de vivre, comme le *cœur*, le foie, le cerveau, et tout organe qui, par son absence, fait que la vie manque » (7) (*Iḥ.*, I, 142). Pour la définition, cf. aussi *Iḥ.*, I, 48; *Iḥ.*, III, 3; *Iḥ.*, IV, 23. Il est nettement distingué (cf. les références) d'une réalité psychologique désignée par le même terme.

B. *Réalité psychologique spirituelle :* il s'agit d'une réalité unique, mais ayant des fonctions diverses: elle est un centre et un principe de forces et de

(1) ويسمى المجموع قضية ... وانواع القضايا كثيرة .
(2) البرهان القاطع .
(3) ... رده إلى الاعتقاد القاطع .
(4) قواطع الشرع .
(5) هذه مباحث فقهية ظنية . فلا ينبغي ان يظن القاصر في العلوم ان المطلوب فيه القطع من حيث جرت العادة بايراده في فن الكلام الذي يطلب فيه القطع .
(6) يعلم قطعاً .
(7) بعض تلك الاعضاء ينعدم الانسان بعدمها كالقلب والكبد والدماغ وكل عضو تفوت الحياة بفواته .

tendances caractérielles; elle est le principe et la source de la connaissance; dans les deux cas c'est l'homme lui-même qui est désigné par le terme, mais l'homme dans sa nature idéale, sa raison d'être, sa réalité intelligible, « son âme », c'est-à-dire sa quintessence.

1. *Centre et principe de forces et de tendances caractérielles.* Le troisième degré de la purification consiste à « purifier le *cœur* des traits de caractère blâmables et des vices haïssables » (1) (*Iḥ.*, I, 111). « La concupiscence du cœur et le penchant de l'âme » (*Iḥ.*, II, 44), sources de fautes dans le mariage. « Le cœur de l'homme se trouve partagé entre la troupe de l'ange et celle du démon; et par leur intermédiaire, Dieu remue et retourne les *cœurs* » (*F.*, 185). D'où l'inconstance du cœur. Cf. à ce sujet *Iḥ.*, III, 39 sq. « La rapidité avec laquelle les *cœurs* varient, et les sortes de cœurs dans le changement et la constance. » « Du point de vue de la constance dans le bien et le mal et de leurs allées et venues entre les deux, les *cœurs* sont de trois sortes: un *cœur* paré de la piété..., un *cœur* entraîné par la passion..., et un *cœur* partagé entre le bien et le mal » (*Iḥ.*, III, 340). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 8, où le *cœur* est décrit comme un champ de bataille entre la raison, armée des anges, d'une part, la concupiscence et la colère, armée du démon d'autre part. L'usage du terme en ce sens est très fréquent dans *l'Iḥyā'* surtout. Cf. surtout: *Iḥ.*, III, 17, 39 sq.

2. Le cœur *principe et source de la connaissance.*

a) « Penser veut dire rendre présentes dans le *cœur* deux connaissances pour en tirer une troisième » (2) (*Iḥ.*, IV, 363; comparer avec *Ms.*, 34).

— Cette connaissance peut être un *taṣdīq :* « La foi désigne le *taṣdīq*...; et pour le *taṣdīq* il y a un lieu propre qui est le *cœur* » (3) (*Iḥ.*, I, 103). Cf *Iḥ.*, III, 4: la raison est le lieu du sa voir.

— Elle peut être un *i'tiqād :* « Du moment que le *cœur* croit que ce qui nuit et ce qui procure l'utile, et qui fait vivre et fait mourir, c'est Dieu, il se mettra aussi en garde contre le démon » (4) (*Iḥ.*, III, 272). Cf. aussi *Iq.*, 46-47; *Iḥ.*, I, 83; *Iḥ.*, IV, 156.

— Mais c'est surtout comme principe et source d'une connaissance supérieure que le cœur est mentionné. Tout autant que la raison (*Iḥ.*, III, 4), « le cœur est le lieu de savoir » (*Iḥ.*, III, 11). « Celui à qui le Vrai se dévoile de

(1) طهارة القلب من الاخلاق المذمومة والرذائل الممقوتة .
(2) الفكر هو احضار معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفة ثالثة .
(3) الايمان يطلق على التصديق . والتصديق محل خاص وهو القلب .
(4) مهما اعتقد القلب ان الضار والنافع والمحيي والمميت هو الله فكذلك يحذر الشيطان .

lui-même et qui saisit par une perception de son *cœur* et non par une acceptation par ouï-dire, celui-là est assuré du Vrai » (1) (*Iḥ.*, IV, 197). Ce point de vue est une application de *Cor.*, XXXIX, 21: « En vérité, en cela certes est une édification pour ceux doués de cœur »; comparer avec (Bl., II, 514) (*Iḥ.*, I, 45). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 44; *Iḥ.*, II, 111; *Iḥ.*, III, 132. Cf. aussi la recommandation souvent répétée de n'écouter que « la sentence du *cœur* » (2) (*Iḥ.*, I, 202; *Iḥ.*, II, 93; *Iḥ.*, III, 87, etc...).

b) Cependant si le cœur connaît, c'est par un principe dont il est doté. Dans les séances de chant religieux, « le goût du chant entendu par le *cœur* après l'arrivée de la voix à l'ouïe est saisi par un sens intérieur au *cœur*; celui qui en est dépourvu sera sans nul doute privé de la jouissance » (3) (*Iḥ.*, II, 247). « Dans le *cœur* il y a un instinct... Le *cœur* se distingue des autres parties du corps par une qualité au moyen de laquelle il saisit les réalités intentionnelles qui sont hors de la portée de l'imagination et des sens » (*Iḥ.*, IV, 264). Ainsi, en ce qui concerne les souffrances du tombeau, « ce qui les saisit... c'est une partie du *cœur* ou de l'aspect caché (de l'homme) » (4) (*Iq.*, 216). Ce principe par lequel le cœur connaît s'appelle encore « l'œil du cœur » (*Iḥ.*, IV, 428), « la pupille du cœur » (*Iḥ.*, IV, 429), « l'intime du cœur » (*sirr al-qalb*) (*Iḥ.*, I, 89), ou encore le « cœur » tout court (*Iḥ.*, IV, 255). Autant de dénominations qui indiquent la raison. Cf. *Iḥ.*, IV, 255, 264. Cf. aussi *Iḥ.*, III, 14: « Le *cœur* est comme l'œil, et l'instinct de la raison y joue le rôle de la capacité de vision dans l'œil » (5) Cf. aussi *Ms.*, 22.

3. Donc le cœur en tant que tel n'est pas le principe formel de la connaissance dans l'homme.

a) En général, il indique *le for interne, l'aspect caché* de l'homme, par opposition à son « aspect apparent », les « membres » (*jawāriḥ*), « le corps » (*badan*) (*Iḥ.*, I, 17, 18). « Le *cœur* est hors de la portée de la juridiction du *faqīh* » (6) (*Iḥ.*, I, 12).

— Il est identique à *nafs* et à *rūḥ*, selon la seconde acception indiquée à *Iḥ.*, III, 3-4. Comme la *nafs* (cf. *Ms.*, 17-18), il est un miroir qui, une fois

(1) من انكشف له الحق في نفسه وادركه بمشاهدة من قلبه لا بتلقف من سمعه فقد وثق بالحق .
(2) استفت قلبك .
(3) ... ذوق السماع بالقلب بعد وصول الصوت الى السمع يدرك بحاسة باطنة في القلب فن فقدها عدم لا محالة لذته .
(4) المدرك للعذاب جزء من القلب او من الباطن .
(5) القلب جار مجرى العين وغريزة العقل فيه جارية مجرى قوة البصر في العين .
(6) القلب خارج عن ولاية الفقيه .

poli, réfléchit fidèlement le réel (*Iḥ.*, III, 10 et *passim*). Cela n'arrive que lorsqu'il est dans l'état idéal de sa conception originelle (*bi 'l-fiṭra*), c'est-à-dire après sa purification par la discipline spirituelle (cf. *Iḥ.*, IV, 11). Et c'est en l'envisageant de ce point de vue que Ghazali, à la suite du *Shar'* (*Iḥ.*, III, 3), le considère comme le principe de la certitude et le lieu du savoir infaillible (*Iḥ.*, I, 63). Il est alors « la *nafs* apaisée » ou encore le *Rūḥ* dont le centre d'attache dans le corps humain est le cœur de chair. « Celui qui va vers Dieu... c'est le cœur à l'exclusion du corps. Et je n'entends pas par cœur la chair sensible, mais il est un des secrets de Dieu — et le sens ne peut le saisir — il est une de ses réalités subtiles. Il est tantôt désigné par le terme *rūḥ*, et tantôt par la *nafs* pacifiée. Le *Shar'* le désigne par le terme *cœur*, parce qu'il (le *cœur*) est la monture immédiate de ce secret; et par lui tout le corps est devenu une monture et un instrument pour cette réalité subtile » (1) (*Iḥ.*, I, 48).

b) Mais comme le *Rūḥ* (cf. *rūḥ*), comme la *nafs* (cf. ce terme), le cœur n'est pas seulement un des éléments constitutifs de l'homme; il est *l'homme* tout court, envisagé dans sa réalité idéale: un principe de connaissance, et d'une connaissance de Dieu dans le cadre du *Shar'*. De par sa « conception originelle » (*fiṭra*), la propriété essentielle du cœur, comme celle de l'homme, est « le savoir, la sagesse et la connaissance » (*Iḥ.*, III, 54; comp. avec *Iḥ.*, III, 7); il est doué « de savoir et de vouloir » (*Iḥ.*, III, 7); il est le responsable devant Dieu des actes faits dans l'ici-bas (*Iḥ.*, III, 3). Comme le cœur, et le *Rūḥ*, l'homme est « une chose seigneuriale » (*amr rabbānī*) (*Iḥ.*, III, 326). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 347: « Le premier voile entre Dieu et le serviteur c'est le serviteur lui-même. Il est lui aussi une chose seigneuriale il est une des lumières de Dieu; je veux dire *l'intime du cœur* dans lequel la réalité profonde du Vrai apparaît avec éclat » (2) (cf. aussi *Iḥ.*, II, 257). Et pour ce qui concerne la vie dans l'Au-delà, après la mort, contre ceux qui n'admettent pas la résurrection des corps: « Tu connais la réalité profonde des choses par le *cœur*; or le *cœur* ici désigne l'Esprit... Et j'entends par Esprit la réalité qui, dans l'homme, saisit les connaissances... Et l'homme, au vrai, est la réalité qui saisit les connaissances, les souffrances, et les plaisirs; et cela ne meurt pas, c'est-à-dire ne devient pas néant. La mort indique que cette réalité cesse d'utiliser le corps (comme instrument visible)...

(1) ان الساعي الى الله ... هو القلب دون البدن . ولست اعني بالقلب اللحم المحسوس بل هو سر من اسرار الله لا يدركه الحس ، ولطيفة من لطائفه تارة يعبر عنها بالروح وتارة بالنفس المطمئنة . والشرع يعبر عنه بالقلب لانه المطية الاولى لذلك السر وبواسطته صار جميع البدن مطية وآلة لتلك اللطيفة .

(2) واول الحجب بين الله وبين عبده هو نفسه . فانه ايضاً امر رباني وهو نور من انوار الله اعني سر القلب الذي تتجلى فيه حقيقة الحق .

Et l'homme, en réalité, c'est son moi (cf. *nafs*), son Esprit; et tout cela reste, ne meurt pas » (1) (*Iḥ.*, IV, 420).

N.B. *Arbāb al-qulūb :* « les hommes de cœur ». Même sens que *arbāb al-baṣā'ir*. Cf. *Iḥ.*, I, 72; *Iḥ.*, II, 219; *Iḥ.*, III, 35; *Iḥ.*, IV, 259 etc... L'expression revient très fréquemment et désigne « les savants de l'Au-delà ».

28. QALLADA: « suivre, accepter sans discussion le point de vue d'autrui ». « Qu'il le *suive* et qu'il laisse de côté son point de vue » (2) (*Iḥ.*, I, 45). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 69; *Iḥ.*, II, 235; *Iḥ.*, IV, 363 etc...

29. MUQALLID: celui « qui accepte aveuglément un enseignement donné ». Un des obstacles qui empêchent le fidèle d'arriver au dévoilement: « Qu'il *suive aveuglément* un système entendu et reçu *par simple acceptation*, et qu'il s'y fige... sans y être arrivé par clairvoyance et perception » (3) (*Iḥ.*, I, 255). S'oppose à *mujtahid* (cf. *ijtihād*) (*Ms.*, 6; *Q.*, 89), à *'ārif* (*Iḥ.*, III, 20). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 25.

30. TAQLĪD: « acceptation aveugle d'un enseignement donné ». « La foi du commun des fidèles, c'est la foi par pure *acceptation aveugle d'un enseignemert donné*... Comme ils l'ont entendu, ils l'ont accepté, s'y sont tenus fermement, en toute tranquillité d'âme. Il ne s'est rien présenté à leur esprit qui s'oppose à ce qui leur a été dit; et ce, par la bonne opinion (qu'ils avaient) de leurs pères, mères et maîtres. Et dans cette foi... il n'y a pas dévoilement, clairvoyance et dilatation de la poitrine à la lumière de la certitude. L'erreur en effet (y) est possible » (4) (*Iḥ.*, III, 13). Cf. aussi *Iq.*, 169; *Iḥ.*, I, 69, 83. Il peut y avoir un « *taqlīd* erroné » et un « *taqlīd* vrai » (*Iḥ.*, I, 255). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 4, 50: *taqlīd* antonyme de *taḥqīq* (cf. ce terme).

31. TAQLĪDĪ: « relatif au *taqlīd* »: « une croyance par *acceptation aveugle d'un enseignement donné* et par adhésion de foi » (5) (*Iḥ.*, II, 255). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 24, 146.

(1) تعلم حقيقة الاشياء بالقلب والقلب ههنا عبارة عن الروح . واعني بالروح المعنى الذي يدرك من الانسان العلوم . والانسان بالحقيقة هو المعنى المدرك للعلوم وللالام واللذات وذلك لا يموت اي لا ينعدم ومعنى الموت انقطاع تصرفه عن البدن ... وحقيقة الانسان نفسه وروحه وهي باقية .

(2) فليقلده وليدع رأيه .

(3) ... ان يكون مقلداً لمذهب سمعه بالتقليد وجمد عليه ... من غير وصول اليه ببصيرة ومشاهدة .

(4) ايمان العوام وهو ايمان التقليد المحض . كما سمعوا به قبلوه وثبتوا عليه واطمأنوا اليه ولم يخطر ببالهم خلاف ما قالوا لهم لحسن ظنهم بابائهم وامهاتهم ومعلميهم ... ليس فيه كشف وبصيرة وانشراح صدر بنور اليقين اذ الخطأ ممكن.

(5) اعتقاد تقليدي ايماني .

32. QALAM: « stylet ». Sens technique: « Le *stylet* désigne une créature de Dieu; Dieu lui a donné pour rôle d'être cause que les connaissances soient gravées dans les cœurs des hommes » (1) (*Iḥ.*, III, 14). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 216 sq., 376, et surtout *F.*, 182.

33. MAQĀM.

a) « Demeure », « séjour »: « l'excellence du *séjour* à la Mecque » (2) (*Iḥ.*, I, 218). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 219 et *Iḥ.*, IV, 27, où il est question des différentes demeures (ciel, enfer ou limbes) dans l'Au-delà.

b) « Cas », « situation, « domaine ». Au sujet de l'interprétation ayant pour objet les textes révélés: « Dans ce *domaine*, il y a... excès et juste milieu » (3) (*Iḥ.*, I, 92). Au sujet de l'aumône légale que le fidèle doit toujours considérer comme minime: « Du moment que sa *situation* exige qu'il considère l'Au-delà et qu'il donne (l'aumône) en vue de la récompense, il ne surestimera pas ce qu'il donne; il en attend le multiple » (4) (*Iḥ.*, I, 196).

c) « Dignité », « ordre de dignité ». « La *dignité* de la prophétie » (*Iḥ.*, I, 197). « Les *dignités* des savants et des *walī* » (*Iḥ.*, I, 98). Pour les anges: « Chacun se trouve dans un ordre de *dignité* bien précis » (5) (*Iḥ.*, IV, 105). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 21; *Iḥ.*, III, 7.

d) « Demeure », « station ». Sens technique religieux. « Les *stations* de la foi » (*Iḥ.*, IV, 307), « les *stations* de la confession de l'Unité » (*Iḥ.*, IV, 221), « les *stations* de la religion » (*Iḥ.*, IV, 331), « les *stations* honorables » (*Iḥ.*, IV, 367). D'où « la *station* de la disponibilité » (*Iḥ.*, IV, 221), « la *station* de l'amour » (*Iḥ.*, IV, 256) (6). Et ainsi de suite pour chacune des « vertus positives » (*munjiyāt*). Pour la différence entre *maqām* et *ḥāl*, cf. *ḥāl*, sens a.

Ce sens est très fréquent dans le quatrième volume de *l'Iḥyā'*; pour les autres volumes, cf. aussi *Iḥ.*, I, 32; *Iḥ.*, II, 256; *Iḥ.*, III, 301, etc...

34) QIYĀMA: « résurrection ». Cf. *Iḥ.*, IV, 57: les deux résurrections; la mineure, qui indique le jugement particulier immédiatement après la mort,

(1) القلم عبارة عن خلق من خلق الله جعله سبباً لنقش العلوم في قلوب البشر .
(2) فضيلة المقام في مكة .
(3) وفي هذا المقام ... اسراف واقتصاد .
(4) وان كان مقامه يقتضي ان ينظر الى الآخرة وانه يبذله للثواب فلم يستعظم بذل ما ينتظر عليه اضعافه .
(5) مقام النبوة . مقامات العلماء والانبياء . لكل مقام معلوم .
(6) مقامات الايمان . مقامات التوحيد . مقامات الدين . المقامات الشريفة . مقام التوكل . مقام المحبة .

et la majeure, qui indique celle précédant le jugement général. Terme peu employé. Cf. *Iḥ.*, I, 52; *Iḥ.*, I, 90; *Iḥ.*, I, 130-131 et *Iḥ.*, IV, 437-438.

35. QĀSA: « rapporter quelque chose à une autre », « comparer », « mesurer », « porter un jugement sur une chose en se référant à une autre » prise pour mesure. Contre celui qui prétend imiter l'exemple des Compagnons « il *compare* les anges aux forgerons » (1) (*Iḥ.*, II, 122). « La beauté de la Présence seigneuriale et sa Majesté ne sauraient être *prises comme mesure* d'une quelconque autre beauté et majesté » (2) (*Iḥ.*, IV, 297). « *Juge* ce que tu n'as pas entendu *par* ce que tu as entendu » (3) (*Iḥ.*, I, 126). Cf. aussi *Iq.*, 150, 191; *Iḥ.*, III, 85.

36. MUQĀYASA: « comparaison », « analogie ». Les hommes ne peuvent comprendre les attributs de Dieu qu'à travers les leurs propres; alors « ils imaginent cela par une sorte d'*analogie* » (4) (*Iḥ.*, I, 89). Cf. aussi *Q.*, 94; *Iḥ.*, II, 260.

37. QIYĀS (pl. AQYISA).

a) Le fait de « comparer une chose à une autre prise pour mesure », « rapprochement ». « Notre mépris pour les changeurs de monnaie, lorsqu'ils sont *comparés* aux rois, n'est pas signe chez eux d'un état méprisable lorsqu'il sont *comparés* aux balayeurs » (5) (*Iḥ.*, I, 47). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 126.

b) « Raisonnement par analogie », « référence », « illation »; d'où « point de vue rationnel » comme *ra'y*.

« *Le raisonnement par analogie...* est l'affirmation d'un jugement au sujet d'une chose par *référence* à un autre. Exemple: l'affirmation des corporéistes que Dieu est... corps... parce qu'il est agent. Il résulte qu'il est corps par *analogie* avec les autres agents » (6) (*Q.*, 96). Ce qui est pris pour mesure de référence s'appelle la « donnée fondamentale » (*aṣl*). D'où: « La preuve est ou bien une donnée fondamentale, ou bien une *référence* à une donnée fondamentale (7) (*Iq.*, 251). Cf. *ibid*, l'exemple donné. Ordinairement ce *aṣl* est ou

(1) ... يقيس الملائكة بالحدادين .
(2) جمال حضرة الربوبية وجلاله لا يقاس به جمال ولا جلال .
(3) قس ما لم تسمعه بما سمعته .
(4) يتصورون ذلك بنوع من المقايسة .
(5) استحقارنا للصيارفة عند قياسهم بالملوك لا يدل على حقارتهم اذا قيسوا بالكناسين .
(6) القياس اثبات الحكم في شيء بالقياس على غيره . كقول المجسمة ان الله ... جسم ... لانه فاعل صانع . فكان جسماً قياساً على سائر الصناع والفاعلين .
(7) البرهان اما اصل واما قياس على اصل .

bien une donnée immédiate de l'expérience, ou bien un enseignement positif. D'où antonymie entre d'une part *qiyās*, d'autre part, *naṣṣ* (texte positif), *ijmā'* (consensus de la communauté) (*Iḥ.*, I, 61; *Iḥ.*, II, 238), *athar* (*Iḥ.*, II, 93), *naql* (enseignement transmis) (*Iḥ.*, III, 260), *ta'līm* (enseignement) (*Q.*, 41). D'où aussi la synonymie avec *i'tibār* (*Iḥ.*, II, 48) et *ra'y*, et le discrédit jeté sur l'un et l'autre dans le domaine de la métaphysique: « Le point de vue rationnel et le *raisonnement analogique* sont intuition divinatrice et conjecture; ils ne procurent pas la fraîcheur de la certitude » (1) (Q., 45).

D'ordinaire la mesure de comparaison est mentionnée. Les ablutions peuvent se faire avec une eau dont la pureté légale est douteuse; la donnée fondamentale, dans ce cas, est l'exemple de Muḥammed faisant verser, dans ce but, de l'eau d'une jarre prise à une chrétienne. D'où: « La sentence est prononcée en vertu de la donnée fondamentale... par *référence* à la jarre de la chrétienne » (2) (*Iḥ.*, II, 98).

Parfois cependant on trouve le terme *qiyās* tout seul; la mesure de comparaison n'est pas mentionnée; il faut traduire alors « ce qui paraît conforme à la juste mesure » ou « ce qui paraît juste ». Exemple: un homme promet à Dieu de ne pas réclamer des réparations prévues par la loi, au cas où il aurait été lésé par la calomnie ou la médisance. « S'il revient sur sa décision et réclame *ce qui paraît conforme à la juste mesure*, c'est qu'il en est (de ces droits) comme des autres droits » (i.e. qu'ils lui seront reconnus » (3) (*Iḥ.*, III, 134).

On trouve aussi le terme sous la forme comparative. A propos d'un cas discuté en ce qui concerne le permis et le défendu dans le contrat de vente: mention des opinions, avec indication de la plus probable accompagnée du jugement: « et ce qui paraît *plus conforme à la juste mesure*, c'est que cela est exact » (4) (*Iḥ.*, II, 99). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 103.

c) « Le raisonnement sous forme syllogistique ». Au début de tout raisonnement syllogistique dans *l'Iqtiṣād:* « la mise en ordre du *syllogisme* » (*Iq.*, 62), « nous ordonnons le *syllogisme* » (*Iq.*, 80) (5). Cf. aussi *Ms.*, 21, et surtout 25 où la forme de raisonnement à deux termes des *fuqahā'* est rejetée et remplacée par celle à trois termes du syllogisme artistotélicien. Cf. aussi *Iḥ.*, III, 324-325, etc...

(1) الرأي والقياس حدس وتخمين لا يفيدان برد اليقين .
(2) يحكم بالاصل ... قياساً على جرة النصرانية .
(3) فان رجع وخاصم كان القياس كسائر الحقوق ان له ذلك .
(4) والأقيس ان ذلك صحيح .
(5) نظم ، ترتيب القياس . ترتب القياس .

38. QUWWA.

a) « Force », « capacité ». Au sujet de l'Ascension sensible vers Dieu: « cela est particulier à la *force* de la prophétie » (*Q.*, 63). Cf. « la *capacité* de courir..., de porter » (*Iḥ.*, I, 11); « la *force* du savoir et du *nazar* » (cf. ce terme) (*Iḥ.*, I, 40); et surtout: « la *force* de la foi » (*Iḥ.*, IV, 24), « la *force* du cœur » (*Iḥ.*, IV, 122), « la *force* de la certitude » (*ibid.* et *Iḥ.*, I, 65 sq.), « la *force* de la certitude et de la connaissance » (*Iḥ.*, IV, 188) (1).

b) Force dans le sens du latin *virtus:* « La *force* du savoir, la *force* de la colère, la *force* de la concupiscence, et la *force* de la modération entre les trois premières » (2), dont la dernière est le facteur de l'équilibre caractériel qui constitue « le bon caractère » (*Iḥ.*, III, 47 sq.).

c) « Faculté de connaissance »; *Ms.*, 22: « Convenons d'appeler faculté le principe de la connaissance ». Vient ensuite l'énumération:

— « la *faculté* de la vision »;

— « la *faculté* de l'imagination » (l'imagination);

— « la *faculté* conservatrice » (3), (la mémoire) que l'homme a en commun avec les animaux.

Puis:

« Tu as aussi une *faculté* honorable... par laquelle l'homme se distingue de la brute; elle s'appelle raison. Et, mon Dieu, il y a en toi une quatrième *faculté* appelée pensante; son rôle est de pouvoir détailler les images qui sont dans l'imagination, les découper (en partie) et les recomposer » (4) (*Ms.*, 22). Pratiquement cependant, Ghazali ne tient pas compte de cette dernière distinction. Cf. aussi *Iḥ.*, III, 5, 6, 8, 12, 14-15, et *Iḥ.*, IV, 363-364.

(1) وهذا يختص به قوة النبوة . قوة الكر . الحمل . قوة العلم والنظر . قوة الايمان . قوة القلب . قوة اليقين والعلم .
(2) قوة العلم وقوة الغضب وقوة الشهوة وقوة الاعتدال بين الثلاثة الاولى .
(3) ولنصطلح على تسمية سبب الادراك قوة ... قوة الابصار . قوة التخيل . القوة الحافظة .
(4) وفيك قوة شريفة ... بها يتميز الانسان عن البهيمة وتسمى عقلاً . ولعمري فيك قوة رابعة تسمى المفكرة شأنها ان تقدر على تفصيل الصور التي في الخيال وتقطيعها وتركيبها .

K = ك

1. KARĀMA (pl. KARĀMĀT): « faveur », « prodige ». Le terme n'est jamais mentionné avec définition. Il se trouve trois fois dans *l'Iḥyā'*. Dans *Iḥ.*, III, 22 et *Iḥ.*, IV, 307, il semble bien indiquer les miracles propres aux *walī*, distincts des *mu'jizāt* qui sont réservés aux prophètes; dans *Iḥ.*, III, 67, c'est la notion dans sa généralité qui paraît être désignée: le désirant adonné au *dhikr* et au *fikr* sera peut-être arrêté par des obstacles venant de « l'orgueil, de l'hypocrisie et de la joie (ressentie à l'occasion) de ce qui apparaît des premières *faveurs* » (1) (*Iḥ.*, III, 67).

2. KASHAFA (passif: *kushifa*): « dévoiler », « faire apparaître ».

a) Sens immédiat: « écarter un voile » ou tout autre obstacle qui dérobait l'objet aux regards. D'un *logion* attribué à *'Īsa* parlant aux apôtres:« Que faites-vous lorsque vous voyez votre frère en sommeil et que le vent a écarté son vêtement? Nous le voilons, dirent-ils, et nous le couvrons. Il dit: ou plutôt vous *dévoilez* ses parties honteuses » (2) (*Iḥ.*, II, 156). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 245, 275; *Iḥ.*, III, 186.

b) « Découvrir », « mettre à nu » les pensées intimes, le for interne: par le chant, « les cœurs... *découvrent*... leurs malices et montrent leurs traits bons » (3) (*Iḥ.*, II, 237). Cf. aussi *Iq.*, 153; *Q.*, 94; *Iḥ.*, IV, 181.

c) « Dévoiler », « faire apparaître clairement » une vérité rationnelle, une connaissance quelconque: celui qui se donne d'un objet une définition réelle, en « *dévoile* la nature en mentionnant tous les éléments essentiels » (4) (*Ms.*, 11). Au sujet d'une balance erronée (syllogisme), le batinite se le fait expliquer par Ghazali en disant: « Je veux que tu me *dévoiles* le défaut de cette balance,

(1) العجب والرياء والفرح بما ... يبدو من اوائل الكرامات .
(2) كيف تصنعون اذا رأيتم اخاكم نائماً وقد كشف الريح ثوبه عنه . قالوا نستره ونغطيه . قال بل تكشفون عورته .
(3) القلوب ... كشفت ... عن مساويها واظهرت محاسنها .
(4) كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات .

d'une façon claire dont je ne douterai pas » (1) (*Q.*, 97). Cf. aussi *Iḥyā'* presque à toutes les pages, surtout dans le quatrième volume.

d) Le terme s'emploie d'une façon spéciale, au passif surtout, pour la connaissance des prophètes, à qui « a été *dévoilée* la réalité profonde des choses... et ce, par le fait que la nature de l'Esprit leur est *dévoilée* » (2) (*Iḥ.*, III, 326). Et de toutes « ces choses qui ont été *dévoilées* aux prophètes, certaines l'étaient par l'organe de la vue et d'autres par la *baṣīra* (cf. ce terme); le tout a été appelé vision » (3) (*Iḥ.*, I, 77).

e) Le terme s'emploie enfin dans un sens technique: *dévoiler, dégager la signification intelligible contenue dans l'exemple concret ou l'image sensible*, surtout dans les songes (cf. *ru'ya ṣādiqa*): « A certains le monde a été *dévoilé* dans l'image d'un cadavre, et le démon, dans l'image d'un chien; il était assis sur ce cadavre et y appelait les hommes » (4) (*Iḥ.*, I, 152). Dans ce sens, le vocable fait partie de la théorie du *mulk* et de la *malakūt*, et du système de la *ma'rifa*, en général. Pour un résumé rapide, cf. *Q.*, 70, où est cité le verset coranique qui sert de justification: « Nous *t'avons ôté* ton voile et, aujourd'hui, ta vue est perçante » (5) (*Cor.*, L, 22; Bl., II, 176). Mais cela ne se réalise pleinement que dans l'Au-delà, après la mort (*Iḥ.*, IV, 20). Pour la mesure possible ici-bas, cf. *Iḥ.*, III, 34-35.

N.B. C'est de ce verset que tire son origine l'expression « ôter le voile », très souvent employée pour signifier l'explication ou simplement l'exposé détaillé d'un sujet, d'une vérité rationnelle. Cf. *Iq.*, 159; *Ms.*, 30; *Q.*, 78; *Iḥ.*, I, 153; *Iḥ.*, II, 114 etc...

3. INKASHAFA: « se dévoiler », « apparaître avec clarté ». Mêmes nuances et mêmes emplois que *kashafa*. Se dit surtout à propos de l'intelligence du sens caché du texte: au sujet de l'ensemble du Credo sunnite, il fait partie des actions des cœurs... « Nous nous sommes constitués serviteurs (cf. *ta'abbada*) pour l'enseigner (de sorte qu'il soit appris) par simple acceptation et croyance, par un propos que le cœur forme à son sujet, et non pour aboutir à ce que ses vérités profondes se *dévoilent* à nous » (6) (*Iḥ.*, I, 89). Cf. aussi *Ms.*, 28; *Iḥ.*, II, 218; *Iḥ.*, III, 318; *Iḥ.*, IV, 315.

(1) اريد ان تكشف لي عن فساد هذا الميزان كشفاً ظاهراً لا اشك فيه .
(2) كشف لهم حقيقة الاشياء ... وذلك بان يكشف لهم عن حقيقة الروح .
(3) امور كشفت للانبياء بعضها كان بالبصر وبعضها بالبصيرة وسمي الكل رؤية.
(4) كشف لبعضهم الدنيا في صورة جيفة ، والشيطان في صورة كلب جاثم عليها يدعو اليها .
(5) كشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد . كشف الغطاء .
(6) تعبدنا بتلقيها بالقبول والتصديق بعقد القلب عليها ، لا بان يتوصل الى ان ينكشف لنا حقائقها .

4. KĀSHAFA: mêmes sens et emplois que *kashafa*; mais du point de vue grammatical, la personne à qui l'on dévoile est à l'accusatif. Le verbe est employé surtout au passif *kūshifa :* « il lui a été dévoilé », « il lui apparut ». Aux privilégiés, « les secrets sont *dévoilés* durant le sommeil » (1) (*Iḥ.*, I, 311). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 10.

5. ISTAKSHAFA : « chercher à connaître, à ôter le voile ». Se dit surtout au sujet du for interne que l'on cherche à connaître chez les autres: « Il *cherche à connaître* les aspects cachés relatifs aux états d'âme des hommes de bien » (2) (*Iḥ.*, I, 198. Cf. aussi la recherche en vue de connaître une vérité rationnelle: *Q.*, 85.

6. KASHF: « dévoilement », « écartement » de tout ce qui couvre. *Maṣdar* de *kashafa*. Mêmes nuances et mêmes usages que le verbe. « Le prophète demande (à Dieu) *l'écartement* d'une peine et la fin d'une affliction » (3) (*Iq.*, 71). « L'*écartement* du voile » (*Iḥ.*, I, 153; *Iḥ.*, II, 88); « le *dévoilement* et la perception à la lumière de la clairvoyance » (4) (*Iḥ.*, I, 255; *Iḥ.*, II, 212; *Iḥ.*, III, 14); « le *dévoilement* et la connaissance » (*Iḥ.*, I, 306); « le savoir et le *dévoilement* » (*Iḥ.*, IV, 69); « le *dévoilement* et l'éclaircissement » (5) (*Iḥ.*, IV, 119). Le terme est fréquemment employé dans *l'Iqtiṣād* et le *Mustaṣfa* aussi bien que dans *l'Iḥyā'*; et surtout au sujet de la foi réfléchie et vivante, qui s'oppose à celle acquise par pure acceptation. La foi alors désigne « la croyance basée sur la certitude et obtenue par voie de *dévoilement*, de dilatation de la poitrine et par perception immédiate à la lumière de la clairvoyance » (6) (*Iḥ.*, I, 107). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 13, 14; *Iḥ.*, IV, 24. Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 218: *kashf* = *bayān*, i.e. « exposé clair et détaillé ».

7. KASHFĪ: « relatif au dévoilement », « obtenu par dévoilement ». « Une certitude réelle *obtenue par dévoilement* » (*Iḥ.*, II, 255); « une foi *obtenue par dévoilement* » (*Iḥ.*, IV, 24) (7).

(1) يكاشفون بالاسرار في النوم .
(2) يستكشف عن بواطن احوال اهل الخير .
(3) يدعو النبي كشف غمة وازالة بلية .
(4) الكشف والمشاهدة بنور البصيرة .
(5) الكشف والايضاح .
(6) التصديق اليقيني على سبيل الكشف وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة .
(7) يقين كشفي حقيقي . ايمان كشفي .

8. KĀSHIF: « qui ôte, écarte le voile », « qui dévoile ». Participe actif de *kashafa*. Souvent utilisé dans l'expression « ôter le voile ». Devant une difficulté au sujet d'une question quelconque: « *ce qui ôte* le voile à cela, c'est que... » (*Iq.*, 158); « la vraie (solution) qui *ôte* le voile » (*Iḥ.*, I, 75); « la définition réelle est ce qui *dévoile* la quiddité de la chose, et pas davantage » (*Ms.*, 10) (1). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 48.

9. MAKSHŪF: « dévoilé », « exposé aux regards ». Participe passif de *kashafa*. « La femme *exposée aux regards* ou cachée par un rideau » (2) (*Iḥ.*, II, 237). « Ce dont l'indice est apparu n'est pas caché, mais *dévoilé* » (3) (*Iḥ.*, II, 285). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 63; *Iḥ.*, III, 26; *Iḥ.*, IV, 119.

10. INKISHĀF: le fait « de se dévoiler », « le dévoilement ». *Maṣdar* de *inkashafa*, avec les mêmes nuances. « Le *dévoilement* du vrai (de lui-même) et l'écartement de l'équivoque » (4) (*Iḥ.*, I, 85). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 310; *Iḥ.*, IV, 266.

11. MUKĀSHAF: le « sujet du dévoilement », celui qui en est favorisé. Participe passif de *kāshafa*. Terme technique propre au système de la *ma'rifa*; ne se trouve ni dans *l'Iqtiṣād*, ni dans le *Mustaṣfa*; très fréquent dans le quatrième volume de *l'Iḥyā'* surtout. Il est employé comme substantif et au pluriel externe (*mukāshafūn*, *mukāshafīn*). « Les dévoilements ne se réalisent qu'après le dépouillement de sa personne (cf. *nafs*) et l'inattention à soi-même et à sa passion. Et puis, ces dévoilements sont particuliers, selon les situations de celui qui est *sujet du dévoilement* » (5) (*Iḥ.*, I, 259). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 242. Les privilégiés « qui sont *favorisés du dévoilement* de la lumière du Vrai » (6) (*Iḥ.*, IV, 220). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 35. Expression synonyme: « les hommes du dévoilement » (cf. *mukāshafa*).

12. MUKĀSHAFA: « dévoilement ». Terme technique; ne se trouve que dans *l'Iḥyā'* et le *Fayṣal*. S'oppose à *mu'āmala*.

a) Sens subjectif: le dévoilement en tant qu'acte de connaissance. Plusieurs définitions.

(1) الكاشف الغطاء عن ذلك . الحق الكاشف الغطاء . الحد الحقيقي هو الكاشف عن ماهية الشيء لا غير .
(2) المرأة مكشوفة او محجوبة بستار .
(3) وما ظهرت دلالته فهو غير مستور بل هو مكشوف .
(4) انكشاف الحق وازالة الشبهة .
(5) والمكاشفات لا تكون الا بعد التبري من النفس وعدم الالتفات اليها والى هواها . ثم تخصص هذه المكاشفات بحسب أحوال المكاشف .
(6) المكاشفون بنور الحق .

— Après l'énumération des vérités dogmatiques, objet de dévoilement: « Le savoir de *dévoilement* consiste en ce que le voile se lève pour que la clarté du vrai dans toutes ces choses apparaisse avec un éclat qui tient lieu de vision par les yeux, vision dont on ne doute pas » (1) (*Iḥ.*, I, 18).

— « Le but du *dévoilement* est la connaissance de Dieu... Et je n'entends pas par là la croyance que reçoit le fidèle du vulgaire par héritage..., ni la voie de l'agencement du discours et de la controverse... comme c'est le but de *mutakallim*. Il s'agit plutôt d'une sorte de certitude, fruit d'une lumière projetée par Dieu dans le cœur d'un serviteur qui a purifié son intérieur... A tel point que (cette certitude) atteint le degré de foi d'Abu Bakr » (2) (*Iḥ.*, I, 46). D'où « la lumière de *dévoilement* » (3) (*Iḥ.*, IV, 153). « La connaissance qui jaillit spontanément, et le *dévoilement* » (4) (*Iḥ.*, III, 50). « Les portes du *dévoilement* s'ouvrent » (5) (*Iḥ.*, IV, 213). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 152, 259; *Iḥ.*, III, 168, 243, 245, 248, 269, 287.

b) Sens objectif: les vérités, objets du dévoilement. Leur ensemble constitue la « science du dévoilement », c'est-à-dire « celle dont le but est exclusivement le *dévoilement* de l'objet de connaissance » (6) (*Iḥ.*, I, 4). Pour une longue énumération des vérités objets de dévoilement, cf. *Iḥ.*, I, 18. En bref, il s'agit de la science qui a pour objet « Dieu, ses attributs, ses anges et ses actes » (7) (*Iḥ.*, I, 48). « D'habitude elle est appelée science de la Connaissance » (8) (*Iḥ.*, III, 331). Pour une étude d'ensemble de la science du dévoilement et de ses relations avec celle de la transaction, outre les textes cités, cf. *Iḥ.*, I, 4, 49, 63, 89, 107, 263, 264, 271; *Iḥ.*, II, 23, 58, 247, 257; *Iḥ.*, III, 3, 22, 25, 307, 328, 347, 350; *Iḥ.*, IV, 6, 7, 76, 89, 119, 212, 213, 223, 262, 265.

c) Le terme est fréquemment employé tout seul au pluriel (*mukāshafāt*); il est difficile de se prononcer alors pour le sens objectif ou subjectif.

(1) نعني بعلم المكاشفة ان يرتفع الغطاء حتى تتضح له جلية الحق في هذه الامور اتضاحاً يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه .

(2) ... غاية المكاشفة معرفة الله ... ولست اعني به الاعتقاد الذي يتلقفه العامي وراثة او تلقفاً ، ولا طريق تحرير الكلام والمجادلة ... كما هو غاية المتكلم . بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذفه الله في قلب عبد طهر بالمجاهدة باطنه ... حتى ينتهي الى رتبة ايمان ابي بكر .

(3) نور المكاشفة .

(4) المباداة والمكاشفة .

(5) انفتحت ابواب المكاشفة .

(6) ... ما يطلب منه كشف المعلوم فقط .

(7) العلم بالله وصفاته وملائكته وافعاله .

(8) المسمى بالعادة علم المعرفة .

— Le sens subjectif paraît s'imposer dans certains passages: la forte saisie de l'âme (ou l'émotion) (cf. *wajd*) est « cause des *dévoilements* et des provocations de l'attention » (1) (*Iḥ.*, II, 261). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 258.

— Le sens objectif paraît s'imposer dans *Iḥ.*, I, 259. Cf. le texte cité à *mukāshaf*.

Pour les autres références, cf. *Iḥ.*, II, 30, 246; *Iḥ.*, III, 347, 358; *Iḥ.*, IV, 195, 221, 307; *F.*, 208. Le terme a alors le même sens que *mushāhadāt* (perceptions immédiates) avec lequel on le trouve quelquefois (*Iḥ.*, III, 246-247; *Iḥ.*, IV, 195).

13. TAKĀFU': « équipollence », « équivalence ». Le terme est toujours déterminé par le pluriel de *dalīl*, i.e. *adilla*. D'où l'expression: *takāfu' 'l-adilla* : « l'équivalence des preuves », c'est-à-dire la valeur égale de toutes les preuves qui, ainsi, ne peuvent procurer la certitude. Même sens presque que les « antinomies rationnelles » de Kant. Au sujet de la discrimination délicate entre ce qui est vrai et faux dans les « données de la faculté estimative » (cf. *wahm*, pl. *wahmīyāt*): « C'est là un gouffre où un grand nombre se sont égarés. Ils ont versé dans le sophisme; ils ont nié que le *nazar* puisse procurer le savoir de la certitude. Certains alors ont dit que la recherche de la certitude est impossible; ils ont affirmé *l'équivalence des preuves*, et ont prétendu être certains de *l'équivalence des preuves*. D'autres ont soutenu qu'il n'est pas possible non plus d'être certain de *l'équivalence des preuves* » (2) (*Ms.*, 30).

14. KIFĀYA: ce « qui suffit ». « Suffisance », « la mesure suffisante ». Dans l'expression « *farḍ kifāya* », « *obligation de ce qui suffit* » ou « *de la mesure suffisante* », c'est-à-dire *obligation communautaire*. En ce qui concerne le savoir, celui qui est d'obligation communautaire est « le savoir dont il n'est pas possible de se passer pour la subsistance des choses de l'ici-bas, comme la médecine, etc... Ces sciences sont telles que, si un pays venait à manquer de gens qui s'en occupent, ses habitants seraient en détresse. Mais si un seul s'en occupait, cela suffirait; et l'obligation cesserait pour les autres » (3) (*Iḥ.*, I,

(1) ... سبب للمكاشفات والتنبيهات .

(2) قال بعضهم طلب اليقين غير ممكن ، وقالوا بتكافؤ الادلة ، وادعوا اليقين بتكافؤ الادلة . وقال بعضهم لا تيقن ايضاً بتكافؤ الادلة .

(3) اما فرض الكفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام امور الدنيا كالطب اذ هو ضروري في حاجة بقاء الابدان وكالحساب فانه ضروري في المعاملات وقسمة الوصايا والمواريث وغيرهما . وهذه هي العلوم التي لو خلا البلد عمن يقوم بها حرج اهل البلد ، واذا قام بها واحد كفى وسقط الفرض عن الآخرين .

15). Pour les sciences, religieuses ou non, qui sont d'obligation communautaire, cf. *Iḥ.*, I, 15 sq.

15. KULLĪ: « général », ce « qui se dit d'un ensemble »: « science générale (le *kalām*)... Science particulière (les principes du *fiqh*) » (*Ms.*, 4). « Introduction générale » (à l'ensemble) (*Ms.*, 8). Après un développement pour savoir si la résignation volontaire (*ṣabr*) est préférable à l'action de grâce (*shukr*) ou *vice-versa :* le but de tout ce développement c'est que les actions influent sur le cœur... et le cœur, selon la nature de leur influence, « est disposé à recevoir la guidance et la lumière de la connaissance »; « c'est là le *mot d'ensemble* et la règle de principe » (1) (*Iḥ.*, IV, 121). Il n'est pas fait une seule fois mention de *kullī* dans le sens d'universel, sauf pour citer la chose comme une opinion des *falāsifa*. Parlant des notions désignées par les termes communs (cf. *muṭlaq*) comme « animalité », « corporéité », etc., Ghazali ajoute: « Et ces données communes abstraites qui s'étendent à des choses diverses, ce sont elles que les *mutakallimūn* désignent par les états (*aḥwāl*), les points de vue (*wujūh*), les lois (*aḥkām*), et que les logiciens appellent les propositions *kulliya* abstraites. » Puis vient la simple mention du désaccord constaté entre tous ces gens en ce qui concerne « la première des étapes de la raison » (*Ms.*, 23). Les « données nécessaires... Les connaissances *générales* nécessaires » (2) (*Iḥ.*, III, 7).

16. KIYĀSA: « intelligence », « finesse d'esprit ». « J'entends par les hommes de la controverse un groupe de gens qui ne manquent pas d'une certaine *finesse d'esprit* par laquelle ils se sont élevés au-dessus du commun des fidèles; mais leur *finesse d'esprit* est imparfaite. La conception originelle était parfaite, mais dans leur être intérieur il y a souillure et entêtement, fanatisme et soumission aveugle à un enseignement traditionnel » (3) (*Q.* 90). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 15: « Les hommes d'intelligence, *à l'esprit fin* » (4): même sens que *kayyis*. Synonyme de *dhakā'* (*Iḥ.*, III, 67). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 202, 320, 349.

(1) ... هذا هو القول الكلي والقانون الأصلي .
(2) وهذه المطلقات المجردة الشاملة لامور مختلفة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالاحوال والوجوه والاحكام ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة ... العلوم الكلية الضرورية .
(3) واعني باهل الجدل طائفة فيهم كياسة ترقوا بها عن العوام ولكن كياستهم ناقصة اذ كانت الفطرة كاملة لكن في باطنهم خبث وعناد وتعصب وتقليد .
(4) اهل الكياسة .

17. KAYYIS: « intelligent », « doué de finesse d'esprit », avec une nuance de vivacité, principe d'un certain charme qui se dégage de l'individu. S'oppose à *balīd* (sot, stupide, mou, lourdement nonchalant). « Dans la race chevaline, le vif *intelligent* est préférable au mou stupide » (1) (*Iḥ.*, I, 12). Mais aussi: « sagace », « avisé ». S'oppose à *mughtarr* (celui qui est dans l'illusion) (*Iḥ.*, III, 323). Ce qui fait de lui un « sage » (*Iḥ.*, III, 64) ayant toujours la conscience en paix: « Qu'il est souhaitable le sommeil des *hommes intelligents* » (2) (*Iḥ.*, I, 212). Cf. aussi *Q.*, 47; *Iḥ.*, III, 15, 55, 329, 331, 337, etc...

(1) الكيس من الخيل خير من البليد .
(2) حبذا نوم الاكياس .

L = ل

1. TALA'LA'A: « briller », « apparaître avec éclat » : « La clarté du Vrai *brille* dans le cœur » (1) (*Iḥ.*, III, 10). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 16, 19; *Iḥ.*, IV, 429; *F.*, 202.

2. LUBB: « pulpe », « noyau », « cœur ». Antonyme de *qishr* (cf. ce terme). Correspond à *bāṭin* dans le diptyque *ẓāhir-bāṭin*. « Les données sensibles et tout ce qui entre dans l'imagination en ce qui concerne la voie de la religion est pure écorce; la *pulpe* désirable se trouve au-delà » (2) (*Iḥ.*, IV, 291). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 112; *Iḥ.*, III, 340, etc...

3. LUBĀB: « pulpe », « quintessence », « le meilleur ». Mêmes nuances et mêmes usages que *lubb*. « Il n'est pas satisfait avec les apparences et ne se contente pas de l'écorce pour la *quintessence*; mais il désire connaître les nuances subtiles des réalités des causes » (3) (*Iḥ.*, III, 42). Cf. aussi *Q.*, 68 (opp. à *ghilāf :* enveloppe); *Iḥ.*, I, 264 (opp. à *ẓāhir*).

N.B. *Arbāb* ou *dhawū* ou encore *ulū 'l-albāb :* « les hommes de cœur ». Même sens et même emploi que *arbāb 'l-baṣā'ir* et *arbāb 'l-qulūb*. « Celui qui préfère l'illusion de l'ici-bas à la jouissance de l'Au-delà n'est pas du nombre des *hommes de cœur* » (4) (*Iḥ.*, I, 256). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 212; *Iḥ.*, IV, 52, 67, etc...

4. TALĀZUM: « conséquence nécessaire ». Nom de la « deuxième forme du syllogisme » : « procédé de raisonnement par voie de *conséquence nécessaire* » (5) (*Ms.*, 26-27; *Q.*, 62 sq.). Il s'agit du syllogisme « conditionnel conjonctif » (*Ms.*, 27). Exemple classique: « Si le monde est venu à l'existence, il a une cause qui le fait exister; or c'est un fait notoire qu'il est venu à l'existence; donc... » (*Ms.*, 26). Exemple-type dans le Coran: « Si, dans le ciel et

(1) يتلألأ في القلب جلية الحق .
(2) فان المحسوسات وكل ما يدخل في الخيال عن طريق الدين قشر مجرد ووراءه اللب .
(3) لا يقنع بالظواهر ولا يجتزئ بالقشر عن اللباب بل يتشوق الى معرفة دقائق حقائق الاسباب .
(4) ... الذي آثر غرور الدنيا على نعيم الاخرة فليس من ذوي الالباب .
(5) نمط التلازم (في المستصفى) ميزان التلازم (في القسطاس) .

la terre, étaient des divinités autres qu'Allah, elles seraient en décomposition » (*Cor.*, XXI, 22; Bl., II, 291) (*Q.*, 62). Pour la mise sous forme de syllogisme de ce verset et d'autres encore, cf. *Q.*, 62 sq.

5. TALAṬṬAFA (avec la préposition *bi*): « traiter avec bonté et circonspection ». Connote la finesse et la délicatesse. Le Sheikh avec son disciple débutant: « Il faut qu'il prenne soin (de lui) et qu'il le *traite avec bonté et circonspection* » (1) (*Iḥ.*, III, 67). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 38, 120. Cf. aussi l'emploi du *maṣdar, talaṭṭuf :* dans la pratique de la résignation volontaire, il faut procéder « avec *douceur* et par étapes » (2) (*Iḥ.*, IV, 69). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 105: « La délicatesse (*talaṭṭuf*) dans l'emploi de certains termes immédiatement liés au sentiment de la pudeur ».

6. LUṬF (pl. ALṬĀF).

a) « Ténuité », « finesse ». Dans les connaissances religieuses parfois « le domaine est subtil et ténu, de la *ténuité* de l'eau » (3) (*Iḥ.*, IV, 84). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 107: « la *ténuité* des liens qui rattachent le *Mulk* à la *Malakūt* » (4).

b) « Grâce », « faveur », « gentillesse », « amabilité », dans le sens *d'assistance* de Dieu, mais qui se fait délicatement, d'une façon imperceptible. « La *grâce* par laquelle le cœur se dispose à recevoir l'inspiration du bien s'appelle assistance » (5) (*Iḥ.*, III, 23). Cela s'applique surtout à la connaissance par dévoilement; on trouve souvent alors le terme employé tout seul, sans déterminatif: « Les souffles de la *grâce* se lèvent, et les voiles s'écartent devant les yeux des cœurs » (6) (*Iḥ.*, III, 16). A ceux qui en sont favorisés, Dieu alors « fait connaître... les réalités subtiles de la *grâce* » (7) (*Iḥ.*, IV, 222). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 277: « les *grâces* imperceptibles du dévoilement » (8). Et aussi: *Iḥ.*, I, 145, 261; *Iḥ.*, III, 7, 16, 18; *Iḥ.*, IV, 21, 67, 263, 291, 303 (« les particularités de la *grâce* ») (9), 374.

(1) ينبغي ان يتأنق ... ويتلطف به .
(2) ... بالتلطف والتدريج .
(3) قد يدق المجال ويلطف لطف الماء .
(4) لطف ارتباط الملك بالملكوت .
(5) اللطف الذي يتهيأ به القلب لقبول الهام الخير يسمى توفيقاً .
(6) تهب ارياح الالطاف وتنكشف الحجب عن اعين القلوب .
(7) عرف ... دقائق اللطف .
(8) الطاف الكشف الخفية .
(9) مزايا اللطف .

7. LAṬĪF (fém. LAṬĪFA).

a) « Fin », « ténu », « subtil »: l'esprit psychique est « un corps *subtil* dont la source est la cavité du cœur charnel » (1) (*Iḥ.*, III, 3). Cf. aussi dans le même sens *Iḥ.*, III, 25; *Iḥ.*, IV, 99, 376. Pour « les idées subtiles » (2), cf. *Iḥ.*, I, 144. Comme adjectif causal: le démon ne cesse d'attirer l'homme par « la *subtilité* de (ses) artifices » (3) (*Iḥ.*, III, 26), c'est-à-dire par ses artifices subtils.

b) « Gentil », « délicat », « bienveillant »: « Dieu est absoluteur, miséricordieux (*Cor.*, VI, 54 et *passim*; Bl., III, 675 et *passim*), *bienveillant* envers Ses serviteurs » (4) (*Cor.*, XLII, 19; Bl., III, 550) » (*Iḥ.*, IV, 127).

8. LAṬĪFA (pl. LAṬĀ'IF).

a) « Finesse », « subtilité ». Synonyme de *daqīqa*. « Les *finesses* des pensées et des actions » (*Iḥ.*, II, 221); « les *finesses* de la sagesse (de Dieu) » (*Iḥ.*, I, 63); « les *finesses* de la discipline spirituelle » (*Iḥ.*, III, 53); « les *finesses* des connaissances » (*Iḥ.*, IV, 67); (*Iḥ.*, III, 269; *Iḥ.* IV, 127, 277)..., « les *subtilités* de la magie et ses artifices » (*Iḥ.*, IV, 164 et *Iḥ.*, III, 227). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 123. Parfois le terme se trouve sans déterminatif: « les signes et les *finesses* » (5) (*Iḥ.*, II, 265).

b) « Réalité subtile, fine, ténue ». Se dit presque toujours du cœur (dans le sens b) et du *Rūḥ*: « Le cœur... est un des secrets de Dieu et une de ses *réalités subtiles* » (6) (*Iḥ.*, I, 48). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 3, 14; *Iḥ.*, IV, 23.

9. LIQĀ': « rencontre ». Sens technique selon lequel le terme s'oppose à celui de *dhikr*. L'homme ici-bas s'habitue par le *dhikr* à l'intimité avec Dieu. Cette intimité, le serviteur en jouira après sa mort, jusqu'au moment où il séjournera dans le voisinage de Dieu... « Il s'élèvera alors du (degré du) souvenir à (celui de) la *rencontre* » (7) (*Iḥ.*, I, 272). Cf. *dhikr*, *fikr*. Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 277, etc...

(1) ... جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني .
(2) معان لطيفة .
(3) لطيف الحيل ..
(4) الله غفور رحيم لطيف بعباده .
(5) لطائف الافكار والاعمال . لطائف الحكمة . لطائف المعارف . لطائف السحر والحيل . الاشارات واللطائف .
(6) ... سر من اسرار الله ولطيفة من لطائفه .
(7) يترقى من الذكر الى اللقاء .

10. ILHĀM: « inspiration ».

a) Sens large: « bonne pensée ». En cas de tentation, l'homme est partagé entre le bien et le mal: « La suggestion louable s'appelle *inspiration*; la suggestion blâmable, je veux dire celle qui appelle au mal, s'appelle pensée troublante » (1) (*Iḥ.*, III, 23). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 25.

b) Sens technique: mode de connaissance propre aux *walī*.

1° Elle est parfois mise sur le même plan que la révélation (*Iq.*, 211).

2° Cependant, plus précisément, elle est d'un degré inférieur à celui de la révélation. Définition: « Aux hommes de cœur, les secrets du Royaume sont dévoilés par voie *d'inspiration*. Cela consiste en ce qu'ils reçoivent des suggestions d'une façon imprévue, (suggestions) dont ils ne savent pas l'origine » (2) (*Iḥ.*, I, 72). L'inspiration alors est un des degrés de la révélation; elle est désignée par l'expression « le souffle dans le cœur » (3) (*Iḥ.*, I, 78). Elle s'oppose, en ce sens, à *ta'līm*, *ta'allum* et *istidlāl*. Cf. aussi *Iḥ.*, III, 7, 16, 20, 22, 326.

3° Pratiquement sa possibilité est suggérée par les phénomènes de la « vision véridique » (cf. *ru'ya ṣādiqa*), « la voix du héraut » (cf. *ṣawt 'l-hātif*) et la physiognomonie (cf. *tafarrus*) (*Iḥ.*, III, 22). *Iḥ.*, III, 20-22 doit être étudié de près pour se faire une idée exacte de toutes les précautions que prend Ghazali pour suggérer la notion d'une inspiration qui, au fond, est une compréhension profonde du Coran par la méditation. Au sujet du *logion* attribué à 'Alī: « Nous n'avons rien reçu en secret du Prophète sinon que Dieu accorde de comprendre son Livre », Ghazali explique: « et cela, ce n'est pas (un savoir acquis par) l'étude » (4), c'est-à-dire qu'il est acquis par l'inspiration (*Iḥ.*, III, 21).

Ajouter aux références données: *Iḥ.*, I, 63 (*ilhām* = *kashf*) et *Iḥ.*, III, 21 (*muḥaddith* = *mulham*).

11. LAWḤ: « table », « tablette ». « Le cœur est une tablette sur laquelle les anges gravent le savoir au moyen du stylet » (*Iḥ.*, III, 14; *Iḥ.*, IV,

(1) ... فالخاطر المحمود يسمى الهاماً والخاطر المذموم اعني الداعي الى الشر يسمى وسواساً .
(2) ان ارباب القلوب يكاشفون باسرار الملكوت على سبيل الالهام بان يخطر لهم على سبيل الورود عليهم من حيث لا يعلمون .
(3) ... النفث في الروع .
(4) قال علي رضي الله عنه ما عندنا شيء اسره النبي (صلعم) الينا الا ان يؤتي الله تعالى عبداً فهماً في كتابه . وليس هذا بالتعليم .

215, 216; *F.*, 84). Mais le terme est employé dans un sens technique: il s'agit de la « *Table* bien gardée, (sur) laquelle est gravé tout ce que Dieu a décidé jusqu'au Jour de la Résurrection » (1) (*Iḥ.*, III, 16). Théoriquement, il s'agit de toutes les réalités intelligibles de la *Malakūt* (*Iḥ.*, III, 18; *Iḥ.*, IV, 428-429); pratiquement, c'est le Coran (*Iḥ.*, I, 252) qui, dans le concret, renferme, implicitement au moins, toutes les connaissances (*Iḥ.*, I, 260).

Ajouter aux références indiquées; *Iḥ.*, II, 160; *Iḥ.*, IV, 21; *Iḥ.*, IV, 152, 155, 168.

(1) اللوح المحفوظ الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به الى يوم القيامة .

M = م

1. MĀHĪYA (pl. MĀHĪYĀT): « quiddité », « essence », « nature ». « J'entends par *māhīya* ce qu'il est possible de dire en réponse à la question qu'est-ce-que c'est » (1) (*Ms.*, 10). « La propriété essentielle... est tout ce qui entre dans la *quiddité* de la chose et sa nature » (2) (*Ms.*, 9). Cf. aussi à *ṣūra*.

2. MITHĀL et MATHAL (pl. AMTHILA).

a) Sens large: « exemple » pour illustrer une idée, un enseignement. « Voilà un *exemple* du point de vue rationnel erroné...; quant à *l'exemple* du raisonnement par analogie... » (3) (*Q.*, 95). Le terme est employé indifféremment avec *mathal :* v.g. *Iḥ.*, I, 262; *Iḥ.*, III, 17.

b) Sens technique: « le type », « l'exemplaire », « l'image sensible » derrière laquelle se cache la réalité intelligible.

— « A celui dont la faculté intérieure de clairvoyance n'est pas pénétrante ne s'accrochent de la religion que les écorces et les *images*, à l'exclusion de la pulpe et des réalités profondes » (4) (*Iḥ.*, I, 77). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 18.

— « Aux hommes de cœur, les secrets du Royaume sont dévoilés... à l'état d'éveil par voie de dévoilement des réalités intelligibles au moyen de la perception immédiate des *images* » (5) (*Iḥ.*, I, 72). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 52; *Iḥ.*, II, 160, 259; *Iḥ.*, III, 11, 12, 22, 51, 259; *Iḥ.*, IV, 79, 92, 139, 214, 281, 313, etc.

— La théorie repose sur le fait que chaque réalité de la *Malakūt* a son image sensible dans le *Mulk :* « Le corps, dans le monde des sens, est une *image* apparente du cœur qui n'est pas perçu par la vue, du moment qu'il est dans le monde du Caché » (6) (*Iḥ.*, I, 242). D'où: « Il n'appartient pas aux prophètes de parler aux hommes sinon par le truchement des *images* » (7) (*Iḥ.*, IV, 21).

(1) اعني بالماهية ما يصلح ان يقال في جواب ما هو .
(2) الذاتي ... كل داخل في ماهية الشيء وحقيقته .
(3) هذا مثال عن الرأي الفاسد ، اما المثال عن القياس ...
(4) من لم تكن بصيرته الباطنة ثاقبة لم يعلق به من الدين الا قشوره وامثلته دون لبابه وحقائقه .
(5) ان ارباب القلوب يكاشفون باسرار الملكوت ... في اليقظة على سبيل كشف المعاني بمشاهدة الامثلة .
(6) ان البدن مثال ظاهر في عالم الشهادة للقلب الذي لا يشاهد بالبصر وهو في عالم الغيب .
(7) ليس للانبياء ان يتكلموا مع الخلق الا بضرب الامثال .

« Nous entendons par *image* (ou exemple) le fait de transmettre la signification sous une forme sensible. Si l'on considère le sens (de l'exemple), on le trouve vrai; si l'on en considère la forme sensible, on le trouve faux » (1) (cf. *ibid.*, les exemples donnés). C'est à comprendre cette image que sert « la science de l'interprétation (des songes) » (*Iḥ.*, III, 22). Cf. *ta'bīr*.

Antonyme: *'ayn*. « A certains la chose se dévoile en elle-même, à d'autres au moyen de son *image* » (2) (*Iḥ.*, I, 152). Pour les relations entre l'image et son objet, cf. *Iḥ.*, III, 35.

3. MALA': « foule », « multitude », « monde ».

a) Sens large: *le public*, l'ensemble des hommes; d'où l'expression bien arabe traduisible par: « en public ». En ce qui concerne le devoir de bon conseil envers son frère: « Ce qui est fait *en public* est blâme et affront; ce qui est fait en secret est sollicitude et bon conseil » (3) (*Iḥ.*, II, 160). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 39; *Iḥ.*, III, 261; *Iḥ.*, IV, 56, 152, 214, 440, etc...

b) Sens technique dans l'expression: *le monde supérieur* i.e. le monde intelligible, celui « de la *Malakūt* qui est la Table bien gardée et le monde des anges » (*Iḥ.*, III, 18). Le but du disciple, c'est, « pour le moment présent, de parer son for interne..., et pour le temps qui vient, la proximité de Dieu et l'ascension jusqu'au voisinage du *Monde supérieur*, celui des anges et des proches » (4) (*Iḥ.*, I, 47). Pour une étude d'ensemble, outre les références mentionnées, cf. *Iḥ.*, I, 18; *Iḥ.*, III, 22; *Iḥ.*, IV, 270, 377.

4. MULK: « le règne », i.e. *le monde sensible*. Synonyme: *shahāda*. Antonyme: *malakūt* et *ghayb* (cf. tous ces termes). Entre les deux domaines (*Mulk*, *Malakūt*) il y a la même opposition et la même relation que celles qui existent entre sensible et intelligible; chaque objet sensible est « l'image » (cf. *mithāl*) d'un objet intelligible. « Si on t'ouvrait la porte de la correspondance (qui existe) entre le sensible et l'intelligible, s'ouvrirait à toi une porte immense dans la connaissance de la correspondance existant entre le monde du Règne et de la vision sensible d'une part, le monde du Caché et du Royaume d'autre part » (5) (Q., 69), cf. aussi *Q.*, 70. Pour une étude d'ensemble, cf. *Iḥ.*, I, 107,

(1) انما نعني بالمثل اداء المعنى في صورة ان نظر الى معناه وجد صادقاً وان نظر الى صورته وجد كاذباً .
(2) ينكشف لبعضهم الشيء بعينه وينكشف لبعضهم الشيء بمثاله .
(3) ما كان على الملأ فهو توبيخ وفضيحة وما كان في السر فهو شفقة ونصيحة .
(4) ... في الحال تحلية باطنه ، وفي المآل القرب من الله والترقي الى جوار الملأ الاعلى من الملائكة والمقربين .
(5) ولو فتح لك باب الموازنة بين المحسوس والمعقول لا نفتح لك باب عظيم في معرفة الموازنة بين عالم الملك والشهادة وبين عالم الغيب والملكوت .

145, 211, 241; *Iḥ.*, II, 219; *Iḥ.*, III, 3, 5, 13, 18, 22, 35, 40, 309; *Iḥ.*, IV, 3, 6, 20, 21, 56, 57, 66, 89, 105, 106, 152, 210, 214, 216, 218, 222, 235, 236, 259, 261, 276, 305, 364, 378, 380, 428.

5. MALAKŪT: « le royaume », le monde intelligible, par opposition à *mulk* (cf. le terme précédent). Le principe de la distinction se trouve dans le Coran: « Tout ce qui est saisi par l'organe de la vue, le Coran le désigne par Règne et Vision sensible; ce qui est dérobé aux regards, il le désigne par le Caché et le Royaume » (1) (*Iḥ.*, IV, 378). Le verset coranique visé est *Cor.*, VI, 75; « Nous faisions voir à Abraham le royaume des cieux et de la terre » (Bl., III, 681 *Iḥ.*, IV, 378). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 77, 306. A *Iḥ.*, III, 15, le verset est cité, puis: « et il n'entendait pas par là la vision apparente; celle-ci en effet n'est pas particulière à Abraham pour qu'il en soit fait mention comme d'une faveur » (2). Cf. aussi *ghayb*, *lawḥ*. Pour une étude d'ensemble, outre les références mentionnées, cf. *Q.*, 69-71; *Iḥ.*, I, 4, 72, 107, 145, 152-153, 211, 242 255, 259, 272; *Iḥ.*, II, 143-144, 202, 216, 217, 219, 258, 266; *Iḥ.*, III, 3, 8, 13, 15, 16, 18, 22, 35, 40, 78, 169, 170, 190, 343, 245, 309, 326, 346, 347; *Iḥ.*, IV, 3, 6, 20, 21, 56, 57, 66, 83, 102, 84, 85, 89, 105, 106, 152, 210, 213, 214, 216, 218, 222, 235, 236, 259, 261, 264, 265, 269, 272, 274, 276, 305, 344, 364, 366, 372, 374, 380, 425, 428, 429; *F.*, 77.

N.B. On trouve une fois le terme *malakūtiya* dans l'expression: « les choses relatives à la *Malakūt* » (3) (*Iḥ.*, IV, 425).

6. MUMAYYIZ: « le discernant »; celui qui a atteint l'âge du *tamyīz* (*discernement*, *discrétion*). Il occupe un degré intermédiaire entre le nouveau-né et l'adulte devenu « raisonnable »... « Le nouveau-né... ne connaît pas... l'état du *discernant* et ce qui lui est ouvert sur les connaissances nécessaires; et le *discernant* (ne connaît pas) l'état du raisonnable et ce qu'il a acquis des connaissances spéculatives » (4) (*Iḥ.*, III, 7). Cf. *Iḥ.*, I, 77, 78. En ce qui concerne la raison, « les débuts de son lever (se placent) à l'âge du *discernement* » (5). Et aussi *Iḥ.*, I, 152; *Iḥ.*, III, 14; *Iḥ.*, IV, 100, 267.

(1) كل ما يدرك بحاسة البصر فالقرآن يعبر عنه بالملك والشهادة وما غاب عن الابصار فيعبر عنه بالغيب والملكوت.
(2) ... وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماء والارض . وما اراد به الرؤية الظاهرة . فان ذلك غير مخصص بابراهيم عليه السلام حتى يعرض في معرض الامتنان .
(3) الامور الملكوتية .
(4) لا يعرف ... الطفل حال المميز وما يفتح له من العلوم الضرورية ولا المميز حال العاقل وما اكتسبه من العلوم النظرية .
(5) مبادئ اشراقه عند سن التمييز .

N = ن

1. NAZZALA ou ANZALA (pass. UNZILA): « faire descendre », « descendre », « appliquer » (le sens d'un texte, d'une affirmation). « Les anges des cieux sont tournés attentivement vers les Porteurs du Trône, attendant d'eux ce qui *descend* comme Ordre de la part de la Présence seigneuriale » (1) (*Iḥ.*, IV, 85). Dans les séances de chant religieux, une des façons d'agir du fidèle qui y assiste: « Il entend et comprend, mais *applique* (ce qu'il comprend) à une forme sensible créée » (2) (*Iḥ.*, II, 253). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 269.

2. TANZĪL (s'oppose à *ta'wīl*).

a) La « descente » (de la Parole de Dieu sur le Prophète); la « révélation »: « Les Compagnons ont été les témoins de la révélation et de la *descente* (de la Parole de Dieu) » (3); ils ont saisi par les faits concomitants des circonstances ce qu'il a manqué aux autres de voir (*Iḥ.*, I, 15).

b) « Application » (d'un texte, du sens d'un texte). Se rencontre quelquefois au pluriel: *tanzīlāt* (*Iḥ.*, II, 254). « L'aspect caché n'a pas de contours précis; bien plutôt les suggestions s'opposent à son sujet, et il est possible de *l'appliquer* à des points de vue divers... Et ainsi les batinites sont arrivés à détruire la Loi révélée en interprétant ses apparences et en les *appliquant* selon leur point de vue rationnel » (4) (*Iḥ.*, I, 33). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 251, 253, 254, 256, 257, 263, 264: « Il n'est pas permis *d'appliquer* la Parole de Dieu sinon à ce que Dieu a voulu; quant au dire du poète, il est permis de *l'appliquer* à autre chose qu'à ce qu'il signifie » (5) (*Iḥ.*, II, 268). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 60 où il s'agit d'« application » d'un verset coranique à un cas de comportement pratique.

(1) ملائكة السماوات مصروفة الى حملة العرش ينتظرون منهم ما ينزل عليهم من الامر من حضرة الربوبية .
(2) ... يسمع ويفهم ولكن ينزله على صورة مخلوق .
(3) شاهدوا الوحي والتنزيل .
(4) الباطن لاضبط له بل تتعارض فيه الخواطر ويمكن تنزيله على وجوه شتى وبهذا الطريق توصل الباطنية الى هدم جميع الشريعة بتأويل ظاهرها وتنزيلها على رأيهم .
(5) ولا يجوز تنزيل كلام الله الاعلى ما اراد الله تعالى واما قول الشاعر فيجوز تنزيله على غير مراده .

3. MANZIL, MANZILA (pl. MANĀZIL): même signification, à peu de nuances près (pour *a*, v.g.), que *maqām*.

a) « Demeure », « lieu », « foyer » (ne peut se traduire par « séjour » comme pour le cas de *maqām*). Une des utilités du mariage: « l'entretien du *foyer* » (1), c'est-à-dire de la maison (*Iḥ.*, II, 22). Pour les facultés de la connaissance sensible, certaines « sont logées dans les *demeures* apparentes, et ce sont les cinq sens..., d'autres sont logées dans des *demeures* internes et ce sont les cavités du cerveau » (2) (*Iḥ.*, III, 5). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 79, 216.

b) « Cas », « situation »: « L'action du feu dans la brûlure est obligation pure; l'action de Dieu est choix pur; l'action de l'homme se trouve dans un *cas* intermédiaire entre les deux » (3) (*Iḥ.*, IV, 220). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 47.

c) « Demeure », « station ». Sens technique religieux. « Les *demeures* de la religion et ses stations » (4) (*Iḥ.*, IV, 145). « La disponibilité est une des *stations* de la religion » (5) (*Iḥ.*, IV, 210). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 219; *Iḥ.*, IV, 24, 55, 57, 215. Sens technique aussi en astronomie, pour la détermination des heures de la prière et l'identification de la *qibla*: « Certains ont pensé que le matin se lève quatre *stations* avant le soleil; c'est une erreur... Ce que les hommes de vérification ont mentionné, c'est qu'il précède le soleil de deux *stations* » (6) (*Iḥ.*, II, 236). Cf. aussi les pages précédentes et suivantes.

d) « Dignité », « degré ». Au sujet de la connaissance par *ilhām*: « Dans ce domaine il y a des différences entre les *dignités* des savants, des anges, des prophètes et des *walī*; et les degrés de hiérarchie s'y trouvent en nombre incalculable » (7) (*Iḥ.*, III, 7). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 280: « la recherche de la gloire et de la *dignité* » (8); *Iḥ.*, IV, 79: l'ordre de *dignité* entre les biens matériels, ordre déterminé par leur valeur en monnaie; *Iḥ.*, IV, 94: « les trois *degrés* » de la guidance. Partout ailleurs, le terme est employé dans le sens de *Iḥ.*, III, 7, cité ici. Cf. *Iḥ.*, III, 328; *F.*, 133, etc...

(1) تدبير المنزل .
(2) ما قد اسكن المنازل الظاهرة وهي الحواس الخمس ... ما اسكن منازل باطنة وهي تجويف الدماغ .
(3) فعل النار في الاحراق جبر محض ، وفعل الله اختيار محض وفعل الانسان على منزلة بين المنزلتين.
(4) منازل الدين ومقاماته .
(5) التوكل منزل من منازل الدين .
(6) ان قوماً ظنوا ان الصبح يطلع قبل الشمس باربع منازل وهذا خطأ . والذي ذكره المحققون انه يتقدم على الشمس بمنزلتين .
(7) وفي هذا المقام تتباين منازل العلماء والحكماء والانبياء والاولياء . فدرجات الترقي فيه غير محصورة .
(8) طلب الجاه والمنزلة .

4. NAẒARA: « regarder », « voir », « considérer », « examiner attentivement ».

— Sur le plan sensible: Anas b. Mālik raconte: « J'ai rencontré une femme sur mon chemin; *j'ai jeté sur elle un regard* furtif » (1) (*Iḥ.*, III, 21).

— Sur le plan rationnel: la vision sensible désigne un acte qui a un lieu et un objet auquel il se rapporte... « *Considérons* la nature de son sens, son lieu et l'objet auquel il se rapporte » (2) (*Iq.*, 66).

Dans un sens spécial, il appartient à la terminolog·e du système de la *ma'rifa :* « Il *regarde* de la niche de la *wilāya* et de la prophétie » (*Iḥ.*, III, 84); « il *regarde* avec la lumière de Dieu » (c'est-à-dire la raison) (*Iḥ.*, IV, 59); « il a *regardé* avec l'œil de la Confession de l'Unité » (*Iḥ.*, IV, 74); « il a *considéré* le Royaume des cieux » (*Iḥ.*, IV, 235). A cette terminologie appartiennent aussi des expressions comme celles-ci: « Ils ont *regardé* avec l'œil de la clairvoyance » (*Iḥ.*, III, 331) c'est-à-dire la raison; « il a *regardé* avec l'œil de la considération » (3) (*Iḥ.*, IV, 298).

5. NĀẒARA: « discuter », engager une controverse avec quelqu'un sur un sujet d'ordre spéculatif: « On raconte qu'al-Ḥasan *engage une controverse* avec un qadarite qui renonça à son qadarisme » (4) (*Iḥ.*, I, 85). Cf. aussi *Iq.*, 152; *Iḥ.*, III, 314, etc...

6. NAẒAR: « regard », « vision » (i.e. le fait de voir), « considération », « spéculation ».

— Sur le plan sensible: on s'imagine quelqu'un derrière soi; on ressent alors « la poussée du désir de *regarder* » (5) (*Iḥ.*, III, 36).

— Sur le plan de la connaissance intellectuelle. Le chant religieux: « sa *considération*, son *examen* en tant qu'il émeut le cœur » (*Iḥ.*, II, 242); tel sujet: « mérite *considération* et *examen* » (6) (*Iḥ.*, II, 59). Cf. aussi *Iq.*, 34; *Iḥ.*, I, 105, etc...

— *Spéculation :* « La saine matière qui est utilisée dans la *spéculation* est toute donnée fondamentale connue d'une façon péremptoire, soit par les sens,

(1) ... نظرت اليها شزراً .
(2) ... فلننظر الى حقيقة معناه ومحله .
(3) ينظر من مشكاة الولاية والنبوة . ينظر بنور الله . نظر بعين التوحيد . نظر الى ملكوت السماوات . نظروا بعين البصيرة . نظر بعين الأعتبار .
(4) روى ان الحسن ناظر قدرياً فرجع عن القدر .
(5) ... هيجان الرغبة الى النظر .
(6) النظر فيه من حيث يهيج القلب . هذا في محل النظر .

soit par l'expérience, ou par la transmission parfaite, ou bien par le premier mouvement de la raison, ou bien par référence à tout cet ensemble » (1) (*Q.*, 77). Il s'agit d'un raisonnement, mais d'un raisonnement passif, qui n'a rien de créateur et d'inventif; c'est un raisonnement qui ordonne par le discours une matière de connaissance dont la présence est constatée comme un fait; il suffit d'y avoir l'attention éveillée. « L'exercice de ta pensée qui désigne le fait de rendre présentes en ton esprit les deux données fondamentales, et ton effort pour être attentif à la façon dont découle le troisième savoir des deux connaissances fondamentales, c'est cela la *spéculation* » (2) (*Iq.*, 118). Cf. aussi toute cette page, ainsi que la suivante. Cf. aussi *Iḥ.*, III, 12; *Iḥ.*, IV, 363. Cf. le texte cité à *tadhakkur*, et surtout *Ms.*, 33-34. On peut toujours garder ici *considération*, ou encore traduire par *application de l'esprit*, en ce sens que le *naẓar* ne se passe pas avec la spontanéité de la connaissance par *ḍarūra* (*Iq.*, 62) ou par *badīha* (*Iq.*, 141). Cf. aussi *Iq.*, 99, où est critiquée la théorie des Mu'tazilites selon lesquels « le *naẓar* engendre le savoir » (3).

— « Vision », « considération » en un sens technique lié à la terminologie de la *ma'rifa*. « La *considération* avec l'œil de la confession de l'Unité » (*Iḥ.*, IV, 74); « le regard avec l'œil de la *considération* » (4) (*Iḥ.*, IV, 78), etc...

— *Vision de la « face de Dieu »*. Cf. *Iq.*, 70; *Iḥ.*, I, 12; *Iḥ.*, IV, 267, etc...

7. NAẒARĪ (fém. NAẒARĪYA): « spéculatif », « relatif aux sciences théoriques ». Le mot raison se dit de « l'instinct qui dispose à saisir les connaissances *spécualtives* » (5) (*Iḥ.*, I, 75). Celles-ci sont propres au sujet raisonnable (*'āqil*): le nouveau-né ne connaît pas « l'état du discernant (*mumayyiz*) et ce qui lui est ouvert sur les connaissances nécessaires, ni le discernant l'état du raisonnable et ce qu'il a acquis des *connaissances spéculatives* » (6) (*Iḥ.*, III, 7). On ne trouve pas la distinction entre *'ilm 'amalī* et *'ilm naẓarī* comme chez Avicenne (Goichon 398); elle est remplacée par le diptyque: *mu'āmala-mukāshafa*. Cf. *Iḥyā' : passim*, surtout *Iḥ.*, III, 331, ou encore *'ilm* et *ma'rifa*

(1) المادة الصحيحة التي تستعمل في النظر كل اصل معلوم قطعاً اما بالحس واما بالتجربة واما بالتواتر او بأول العقل او بالاستنتاج من هذه الجملة .
(2) وفكرك الذي هو عبارة عن احضار الاصلين في الذهن وطلبك التفطن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الاصليين هو النظر .
(3) النظر يولد العلم . (نظرية التولد) .
(4) النظر بعين التوحيد . النظر بعين الاعتبار .
(5) ... الغريزة التي يتهيأ بها لدرك العلوم النظرية .
(6) لا يعرف الطفل حال المميز وما يفتح له من العلوم الضرورية ولا المميز حال العاقل وما اكتسبه من العلوم النظرية .

(*Iḥ.*, III, 349-350). On trouve une fois la distinction *'ilmī-'amalī*, mais à l'intérieur même du savoir pratique relatif au traitement de l'orgueil (*Iḥ.*, III, 307).

8. NAẒARĪYĀT (pl. de NAẒARĪ), employé souvent tout seul comme substantif: « les données spéculatives ». Au sujet de la loi du *ta'wīl*, loi dont il faut tenir compte avant de lancer le *takfīr :* « Les *données spéculatives* se divisent en deux parties: l'une est relative aux points essentiels des croyances, l'autre se rapporte aux sciences connexes » (1) (*F.*, 195). Cf. aussi *Iq.*, 71; *Ms.*, 22; *Q.*, 63 (un exemple de l'application du syllogisme dans les *naẓarīyāt*); *Iḥ.*, I, 65 (les *naẓariyāt* qui sont connues par les preuves) (2). Le terme est synonyme de *ma'qūlāt* (*Iḥ.*, I, 260), et s'oppose ainsi « au savoir clair, nécessaire » (3), i.e. aux « données nécessaires » (*Iḥ.*, III, 7).

9. NĀẒIR: celui « qui considère », « le considérant ».

a) Celui qui est adonné aux *naẓarīyāt*, qui *pratique l'étude spéculative, l'homme du savoir spéculatif* (pl. *nuẓẓār*). Dans un syllogisme, « le savoir qui découle des deux prémisses est le but de *celui qui considère* » (4) (*Iq.*, 16). Cf. aussi *Ms.*, 12; *Iḥ.*, I, 65, etc... Au pluriel: « *les hommes du savoir spéculatif* et les *mutakallimūn* » (5) (*Iḥ.*, I, 64) dont Ghazali cite l'opinion au sujet du *yaqīn*, opinion qui ne le satisfait pas. Cf. aussi *Iq.*, 229; *Iḥ.*, I, 260; *Iḥ.*, III, 16; *F.*, 133, etc...

b) Celui qui considère, *voit, regarde*. Dans la terminologie de la *ma'rifa* (pl. externe: *nāẓirūn, nāẓirīn*). Tout le développement de *Iḥ.*, IV, 215 sq. est le récit imagé du *tawḥīd* « de l'un de ceux qui *regardent* de la niche de la lumière de Dieu » (6). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 142; *Iḥ.*, IV, 11, etc...

10. MUNĀẒIR: « l'adversaire », celui *avec qui on engage la controverse*. Lorsqu'il s'agit de définir une chose, on propose sa définition, on examine ensuite celle de l'adversaire, puis l'on choisit: « C'est ainsi que l'on met fin aux discussions avec *l'adversaire*. Quant à celui qui considère la chose pour lui-même, du moment que la nature de la chose s'est dégagée devant lui...,

(1) النظريات قسمان قسم يتعلق باصول القواعد وقسم يتعلق بالفروع .
(2) النظريات المعروفة بالادلة .
(3) العلم الظاهر الضروري ... النظريات .
(4) العلم المستفاد من الاصلين ... هو مطلب الناظر .
(5) النظار والمتكلمون .
(6) قال بعض الناظرين من مشكاة نور الله .

il sait qu'il a trouvé la définition, et il n'insiste pas contre lui-même » (1) (*Ms.*, 12).

11. MUNĀẒARA (pl. MUNĀẒARĀT): « controverse », « discussion ». A l'époque de Ghazali, le savoir est reconnu exclusivement à celui « qui s'occupe de *controverse* avec les adversaires dans les questions juridiques et autres » (2) (*Iḥ.*, I, 29). D'où tout un chapitre sur les « dommages qui résultent des controverses » (*Iḥ.*, I, 40 sq.). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 38.

12. NAFS (pl. NUFŪS et ANFUS): à l'encontre de *rūḥ*, le terme n'est jamais employé pour indiquer le principe vital psychique de l'homme. On trouve une fois l'expression « *zahaqat nafsuhu* », dans le sens de: « il est mort » (*Iḥ.*, IV, 11); mais l'expression peut être interprétée selon ce qui va suivre.

a) « Moi-même », « toi-même », « lui-même », « même », etc... Sens du pronom refléchi. « Le savoir est délicieux en *lui-même* » (3) (*Iḥ.*, I, 12). Parmi les perceptions internes: « La connaissance que l'homme a de *sa propre* faim, de sa soif, de sa peur et de sa joie » (4) (*Ms.*, 29). A propos de *Cor.*, III, 18: « Dieu atteste aussi que les Anges et les Possesseurs de la Science... » (Bl., III, 859, avec mention des variantes): « Vois comment Dieu commence par (se mentionner) *lui-même*, puis les Anges, et en troisième lieu les hommes du savoir » (5) (*Iḥ.*, I, 5). « Les ablutions avec l'eau d'autrui... sont comme les ablutions avec *sa propre* eau » (6) (*Iḥ.*, II, 90). « Celui qui *se* connaît, connaît son Seigneur » (7) (*Iḥ.*, I, 89 et *passim* dans *l'Iḥyā'*). Cf. *Iḥ.*, IV, 359: *yā nafsu ...fī ḥaqqi nafsiki* (8); pour traduire cf. ici, b). « La souffrance de l'agonie se jette sur l'esprit *lui-même* » (9) (*Iḥ.*, IV, 392), etc... Le terme doit être traduit ainsi, lorsqu'il est déterminé soit par un pronom, soit par un substantif.

b) « Le moi », « le toi », « le soi », « l'âme » dans le sens de *quintessence* et non comme un des éléments constitutifs de l'homme. (Autant que possible éviter même d'utiliser cette dernière traduction.) Le terme se trouve alors tout seul.

(1) هذا طريق قطع النزاع مع المناظر . واما الناظر مع نفسه اذا تحررت له حقيقة الشيء ... يعلم انه وجد الحد فلا يعاند نفسه .
(2) من يشتغل بالمناظرة مع الخصوم في المسائل الفقهية وغيرها .
(3) العلم لذيذ في نفسه .
(4) علم الانسان بجوع نفسه وعطشه وخوفه وفرحه .
(5) انظر كيف بدأ الله بنفسه وثنى بالملائكة وثلث باهل العلم .
(6) وضوء الانسان بماء غيره كوضوئه بماء نفسه .
(7) من يعرف نفسه يعرف ربه .
(8) يا نفس ... كنت مقصرة في حق نفسك .
(9) ألم النزع يهجم على نفس الروح .

— Il peut désigner un centre de tendances, d'affections, d'attributions et de droit. Dans les questions spéculatives à résoudre, « les variations dans la tranquillité du *moi* sont perçues par quiconque considère (la chose) de son (regard) intérieur » (1) (*Iq.*, 227). « La dialectique est (l'effet) de l'intervention *du moi* » (2) (*Iḥ.*, I, 32). « La part du *moi* et le droit de la religion » (3) (*Iḥ.*, II, 33). « La permanence de la postérité et du *moi* est chose aimable » (4) (*Iḥ.*, II, 23). « Le *moi*... se soumet au jugement de véridicité (relatif) à une proposition quelconque » (5) (*Ms.*, 28). Cf. aussi « le discours » ou « le verbiage du *moi* » (6) (*Iḥ.*, III, 36), et *passim* dans *l'Iḥyā'*. Cf. *ḥadīth*. Cf. aussi *Iḥ.*, III, 40: « Le *moi*, de par sa conception originelle, est influençable par ce qui est présent » (7) (*Iḥ.*, IV, 50). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 52, etc...

— Il désigne aussi un centre de tendances mauvaises dont il faut le purifier. Application du logion: « Ton pire ennemi est le *toi* qui se trouve entre tes flancs » (8) (cf. *Iḥ.*, III, 4 et *Iḥ.*, IV, 355). D'où la progression: « Le toi (ou le moi, ou le soi) incitant au mal, reprochant, pacifié ou tranquille » (réminiscence de *Cor.*, XII, 53; LXXV, 2; LXXXIX, 27). Le principe: « tout homme naît selon la conception originelle saine. » Application: « Le *moi* naît imparfait, capable de perfection » (9) (*Iḥ.*, III, 52). La progression: « Ton *moi*... est né incitant au mal... Tu as eu l'ordre de le purifier... Si tu le négliges, il se cabre et erre à l'aventure... Si tu le surveilles et le reprends..., ton *moi* lui-même sera le *moi* reprochant... et tu peux espérer qu'il devienne le *moi* pacifié, appelé à entrer dans la troupe des serviteurs de Dieu agréé et agréant » (10) (*Iḥ.*, IV, 355). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 38-40, 59.

— Il désigne enfin un centre de connaissance. « Il n'est pas invraisemblable que l'état trouble du *moi* soit... un obstacle à la vision des objets de connaissance » (11) (*Iq.*, 69). En principe cependnat « l'instinct qui permet

(1) التفاوت في طمأنينة النفس مشاهد لكل ناظر من باطنه .
(2) الجدل عمل النفس .
(3) حظ النفس وحق الدين .
(4) بقاء النسل والنفس محبوب .
(5) النفس تذعن للتصديق بقضية من القضايا .
(6) حديث النفس .
(7) النفس جبلت متأثرة بالحاضر .
(8) اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك .
(9) النفس تولد ناقصة قابلة للكمال .
(10) نفسك ... خلقت امارة بالسوء ... وامرت بتزكيتها ... فان اهملتها جمحت وشردت . وان لازمتها بالتوبيخ والمعاتبة كانت نفسك هي النفس اللوامة ورجوت ان تصير النفس المطمئنة المدعوة الى ان تدخل في زمرة عباد الله راضية مرضية .
(11) لا يبعد ان تكون كدورة النفس ... مانعاً عن ابصار المعلومات .

de recevoir les formes (des choses) est la raison, et le *moi* qui est la réalité profonde de l'homme, et qui est doté de cet instinct, est comme un miroir... L'ensemble des vérités intelligibles, lorsque le *moi* reçoit leurs impressions, s'appelle savoir » (1) (*Ms.*, 18). La raison en effet « est l'œil du *moi* » (2) (*Iḥ.*, III, 15). D'où la réalisation de la « Présence divine » (cf. *ḥaḍra*), i.e. « l'ensemble des êtres existants », qui s'impriment dans le « *moi* de l'homme » (*Ms.*, 18).

— C'est l'état idéal, celui du « *moi* pacifié » (3) (*Iḥ.*, IV, 100). A ce moment a lieu le *fanā'*, i.e. « l'anéantissement à soi-même » (cf. *fanā'*) dans l'ordre intentionnel. L'homme s'oublie alors pour ne plus penser qu'à Dieu, et voir le tout dans l'Un. Cette conception est toujours fondée, comme pour *rūḥ* et *qalb*, sur le logion: « Qui *se* connaît, connaît son Seigneur » (*Iḥ.*, I, 89 v.g., etc...).

Il faut absolument entendre *nafs* dans ce sens réfléchi, pour comprendre les indentités affirmées par Ghazali: *nafs* = *rūḥ* = *qalb* = *'aql*. Pour lui, l'homme est exclusivement un principe connaissant. Cf. *Iḥ.*, III, 3-4, et *Iḥ.*, 419-420: « La réalité de l'homme, c'est son *moi* et son esprit » (4).

N.B. Lorsque le terme est au pluriel, la traduction « personne » ou « intime des personnes », ou une périphrase dans ce genre, semble être la plus appropriée: « Les deux choses qui, dans l'ici-bas, se rattachent à l'Au-delà, sont les *personnes* et les biens » (5) (*Iḥ.*, IV, 18).

— Au sujet de *Cor.*, VII, 171; Bl., III, 649: « et rappelle-leur quand ton Seigneur tira une descendance des reins des Fils d'Adam et qu'Il les fit témoigner à l'encontre d'eux-mêmes: "Ne suis-je point votre Seigneur?" (Les descendants des Fils d'Adam) répondirent: "Oui! nous (en) témoignons." » Commentaire: « Ce qui est signifié c'est l'aveu dans l'intime de leurs *personnes* » (6), et non l'aveu de la langue (*Iḥ.*, I, 77).

— « Le voyage intérieur » (cf. *bāṭin*) se passe dans « *l'intime des personnes*, la *Malakūt*, et l'Univers » (7) (*Iḥ.*, II, 217). Réminiscence de *Cor.*, XLI, 53, sans la détermination de *anfus* par le pronom personnel.

(1) الغريزة التي يتهيأ بها لقبول (صور الاشياء) هي العقل ، والنفس التي هي حقيقة الادمي المخصوصة بهذه الغريزة المهيأة لقبول حقائق المعقولات كالمرآة . وحقائق المعقولات اذا انطبع بها النفس العاقلة تسمى علماً .
(2) العقل عين النفس .
(3) النفس المطمئنة .
(4) حقيقة الانسان نفسه وروحه .
(5) والمتعلق من الدنيا بالآخرة شيئان النفوس والاموال .
(6) معناه ان اعتبرت احوالهم شهدت بذلك نفوسهم وبواطنهم .
(7) ... في الانفس والملكوت والآفاق .

13. NAHJ; MIHĀJ; MANHAJ (pl. MANĀHIJ): « méthode », « voie », « procédé », « façon de faire ou de penser ». « La façon de penser des *Mu'tazilites* est proche de celle des *falāsifa* » (1) (*F.*, 192). Cf. *Iq.*, 15 sq.; *Iḥ.*, I, 4; *Iḥ.*, IV, 20.

14. NŪR: « lumière ».

a) *La lumière sensible :* « Les couleurs... sont saisies par l'œil, à l'occasion de la *lumière* du soleil » (2) (*Q.*, 73).

b) Se dit de *tout ce qui est vivant, beau, pur, religieux :* « *Les lumières* de la vie... la vie est une *lumière* » (*Iḥ.*, III, 3); « la *lumière* de la pudeur » (*Iḥ.*, III, 41); « la *lumière* des actes cultuels (*Iḥ.*, I, 83), des actes d'obéissance (*Iḥ.*, IV, 9), de la piété » (*Iḥ.*, IV, 26) (3), etc...

c) Désigne les *connaissances.* Application du verset coranique relatif à la « niche où se trouve une lampe... dont l'huile (est si limpide qu'elle) éclairerait, même si nul feu ne la touchait. Lumière sur lumière » (Bl., III, 1013). Cf. *Iḥ.*, I, 78. Pour les « voiles de *lumière* » (4) dont le plus épais est l'homme lui-même (*Iḥ.*, III, 347), cf. cette référence et *Iḥ.*, I, 306. Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 12: « Le terme de ténèbre... s'applique par métaphore à l'ignorance... et le terme de *lumière* s'applique par métaphore au savoir » (5). Enfin *Iḥ.*, III, 19. Ajouter à tout cela les expressions comme: « *lumière* du Coran », « *lumière* de la guidance », « *lumière* du vrai » (6), etc...

d) La *faculté de connaissance* elle-même: « Le nom de *lumière* s'applique à la lumière sensible et visible du soleil et du feu, et s'applique à la raison au moyen de laquelle on est guidé dans le domaine obscur des connaissances » (7) (*Ms.*, 21). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 9, 349; *Iḥ.*, IV, 25, 255. Ordinairement le terme se trouve déterminé soit par un complément de nom, soit par un adjectif. Ci-joint une liste des expressions où se trouve le terme lumière et qui peuvent désigner, selon le contexte, soit des connaissances, soit la faculté de connaissance:

(1) ان المعتزلة يقرب مناهجهم من مناهج الفلاسفة .
(2) الالوان ... تدرك بالعين ... عند نور الشمس .
(3) انوار الحياة ... الحياة نور ... نور الحياة ... نور العبادات ... نور الطاعات... نور التقوى.
(4) حجب النور .
(5) لفظ الظلمة ... يستعار للجهل ... لفظ النور يستعار للنور .
(6) نور القرآن ... نور الهداية ... نور الحق .
(7) اسم النور الواقع على الضوء المبصر من الشمس والنار ، والواقع على العقل الذي به يهتدى في الغوامض .

— « *lumière* de la prophétie » (*Iḥ.*, I, 70, 125, 127; *Iḥ.*, II, 202; *Iḥ.*, III, IV, 392);

— « *lumière* de Dieu » (*Iḥ.*, IV, 24, 59, 151, 215, 319, 342);

— « *lumière* divine » (*Iḥ.*, I, 84, 92; *Iḥ.*, IV, 264, 362); (ces deux expressions sont très importantes pour l'interprétation de *M.*, 14);

— « *lumière* de la clairvoyance » (cf. *baṣīra*). Pour cette expression et les expressions analogues, cf. *Iḥ.*, I, 44, 47, 79, 107, 255, 299; *Iḥ.*, III, 28, 40, 302, 323; *Iḥ.*, IV, 4, 8, 17, 156, 163;

— « la *lumière* de la certitude » (*Iḥ.*, I, 79, 84, 92, 93; *Iḥ.*, III, 13, 40, 56; *Iḥ.*, IV, 100, 264, 305, 421);

— « la *lumière* de la foi » (*Iḥ.*, I, 79, 299, 300; *Iḥ.*, III, 38, 41; *Iḥ.*, IV, 3, 4, 24, 100, 151, 264) (1).

(1) نور النبوة ، نور الله ، نور الهي ، نور البصيرة ، نور اليقين ، نور الايمان .

H = ه

1. HIDĀYA: « direction », « guidance ». Dans *Iḥ.*, I, 69 et 84 en particulier, où il s'agit du « dévoilement » des réalités profondes de la formule dogmatique, le sens du terme est nettement indiqué par *Cor.*, XXIX, 69: « Ceux qui pour nous auront mené bon combat, nous les dirigerons certes dans Nos Chemins » (Bl., II, 356). *Iḥ.*, I, 84, surtout, est caractéristique: l'instrument de la *Direction* est « une lumière divine projetée dans le cœur ». Comparer avec *M.*, 14. A *Iḥ.*, IV, 94, sont mentionnés les trois degrés de la direction:

1° le discernement entre le bien et le mal;

2° la *direction* dont « Dieu favorise le serviteur par intermittence »;

3° « la lumière qui se lève dans le monde de la prophétie et de la *wilāya*, une fois assurée la perfection de la lutte spirituelle » (1); avec citation de *Cor.*, XXXIX, 22.

2. HAY'A.

a) « Aspect », « forme extérieure ». Même sens que *ṣūra*. « Il a voulu attirer les cœurs des autorités vers la médecine; il en a alors fait l'exposé sous *forme* d'un traité d'astronomie » (2) (*Iḥ.*, I, 5). Dans un syllogisme, l'erreur peut provenir « d'une déficience dans la *forme* de sa composition » (3) (*Ms.*, 19).

b) « Comportement », « attitude ». La prière comporte « des rites obligatoires, des coutumes, des bons usages et des *attitudes* » (4) (*Iḥ.*, I, 166). « Les hommes ressusciteront... à l'image de leur *comportement* durant la prière » (5) (*Iḥ.*, I, 146). L'intime du cœur (i.e. la raison-instinct) est comme un verre; celui-ci, en soi, « n'a pas de forme; mais sa forme est plutôt de recevoir les formes, et sa couleur est *l'attitude* de disposition à recevoir les couleurs » (6) (*Iḥ.*, II, 257).

(1) ابواب من الهداية تنكشف ... عن حقائق ... العقيدة بنور الهي يقذف في القلب ...
الاولى : معرفة الخير والشر ...
الثانية : هي التي يمد بها الله العبد حالاً بعد حال .
الثالثة : النور الذي يشرق في عالم النبوة والولاية بعد كمال المجاهدة .

(2) رأى استمالة قلوب الرؤساء الى الطب فوضعه على هيئة تقويم النجوم .

(3) ... من خلل في هيئة تركيبه .

(4) ... فرائض ... سنن ، آداب ، وهيئات .

(5) يحشر الناس على مثل هيئتهم في الصلاة .

(6) ليس في نفسها صورة بل صورتها قبول الصورة ولونها هو هيئة الاستعداد لقبول الالوان .

W = و

1. WATAD (pl. AWTĀD): « pilier », « pilotis ». Se dit en particulier des *walī*, et en général des « savants de l'au-delà ». Est mentionné à côté du terme *badal :* « L'hypocrisie est le mal difficile à guérir, contre lequel les vicaires et les *piliers* eux-mêmes ont de la peine à se mettre en garde » (1) (*Iḥ.*, II, 204). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 243.

2. TAWĀTARA: « se suivre », « se succéder à peu d'intervalle », « arriver de sources ou de témoins multiples et concordants », « être transmis par une chaîne ininterrompue de témoins ». Se dit d'un enseignement religieux: « La souffrance du tombeau... il a été *transmis d'une façon ininterrompue* que les Prophètes et les Compagnons priaient (Dieu) d'en être délivrés » (2) (*Iq.*, 215).

3. TAWĀTUR: « succession », « transmission », « répétition d'un enseignement ou d'un fait par une série ininterrompue de témoignages concordants ». Au sujet de Dieu: « la *succession ininterrompue* de ses faveurs apparentes et cachées » (3) (*Iḥ.*, I, 305). Un des principes déterminants de la connaissance religieuse: « Par la *répétition fréquente et ininterrompue*, le savoir se réalise » (4) (*Iq.*, 21). Pour sa nature et ses conditions, cf. *F.*, 199 sq., et *Iq.*, 208-209. S'oppose à *khabar 'l-wāḥid* (pl. *akhbār al-āḥād* ou encore *āḥād*), i.e. « le témoignage d'un seul (cf. *F.*, 196, 199 et *Ms.*, 7).

4. MUTAWĀTIR.

a) Adjectif: « répété », « fréquent ». « Les offices (de la prière vocale) assurés par *répétition fréquente* » (5) (*Iḥ.*, III, 67). « Les témoignages *répétés* » (6) (*Iḥ.*, II, 103).

(1) الرياء هو الداء العضال الذي يعسر على الابدال والاوتاد الاحتراز منه .

(2) عذاب القبر تواتر عن النبي وعن الصحابة بالاستعاذة منه.

(3) تواتر آلائه الظاهرة والباطنة.

(4) التواتر يحصل به العلم .

(5) الاوراد المتواترة .

(6) الاخبار المتواترة .

b) Substantif: employé surtout au pluriel (*mutawātirāt*): « les connaissances obtenues par des témoignages fréquents, transmis selon une chaîne ininterrompue de témoins concordants ». Ils font partie des principes déterminants de la certitude: il s'agit de connaissances comme « l'existence de la Mecque, celle de Shāfi'ī, etc...; elles sont obtenues par la répétition (de la chose) pour l'ouïe. Il n'y a pas de mesure fixe pour le nombre de répétitions qui impose nécessairement la savoir » (1) (*Ms.*, 30). Il en est comme des données de l'expérience: il n'est pas possible de prévoir le moment et le nombre de répétitions requises pour que, à leur sujet, « la conjecture devienne opinion » (*ibid.*). Dans le même sens et au sujet de *tawātur*, cf. *F.*, 189.

5. WAJADA: étymologiquement: trouver. Sens technique: « éprouver le phénomène du *wajd* » (cf. le terme suivant). Au sujet d'un jeune homme qui, entendant parler de Dieu, créateur de ce qui existe, se jette du haut d'une montagne et se tue: « Il tressaillit (en entendant cela), et il éprouva le *wajd*; il se jeta alors, sous l'influence de son *wajd* » (2) (*Iḥ.*, II, 248).

6. WAJD: « émotion » (saisie de l'âme). Le sentiment éprouvé est un ensemble d'états d'âme purement psychologiques accompagnés de phénomènes de connaissance. En soi, le terme est synonyme de *ḥāl* et même de *dhawq*. La réalité désignée existe même à la simple récitation du Coran (*Iḥ.*, I, 256); mais elle est définie et étudiée en elle-même dans le traité du chant religieux surtout. Au sujet de celui qui aime Dieu, le chant « fait surgir de lui des états psychologiques composés de dévoilements et d'amabilités. Il est impossible de décrire ces états. Les connaît celui qui les a goûtés, et les nie celui dont le sens est incapable de les goûter. Ces états psychologiques s'appellent dans la langue des soufis *émotion*. Le terme est pris (de celui qui indique) le fait de trouver et de rencontrer (quelque chose); c'est-à-dire qu'on rencontre en soi-même des états qu'on n'avait pas rencontrés avant le chant » (3) (*Iḥ.*, II, 246). Pour l'étude de *wajd* en lui-même et par rapport au Coran, cf. *Iḥ.*, II, 257-265.

N.B. *a*) Étant donnée cette définition du *wajd*, ne pourrait-on pas traduire le terme par « *trouvaille* »? « Faire une trouvaille », c'est bien « rencontrer

(1) المتواترات ... كوجود مكة ووجود الشافعي ... يحدثها تكرر السماع ، ولا ينحصر العدد الموجب للعلم في عدد .

(2) طرب لذلك فوجد فرمى بنفسه من الوجد .

(3) السماع ... يستخرج منه احوالاً من المكاشفات والملاطفات لا يحيط الوصف بها ، يعرفها من ذاقها وينكرها من كل حسه عن ذوقها . وتسمى تلك الاحوال بلسان الصوفية وجدا مأخوذاً من الوجود والمصادفة اي صادف من نفسه احوالاً لم يكن يصادفها قبل السماع .

quelque chose heureusement et par hasard » (Littré). Tout en permettant de serrer de très près la teneur même littérale du texte arabe, cette traduction rendrait bien la nuance de dépouillé, d'indifférence, que le terme arabe connote: en lui-même, comme dans sa définition, il désigne une réalité objective neutre, un pur phénomène vital sans liens d'attache avec ce que le sentiment proprement humain présente de profondément affectif, d'intime, de personnel, et de créateur dans l'imprévu même souligné par Ghazali. A noter que la définition du *wajd* adoptée par l'auteur est traditionnelle. Cf. la définition citée de Darrāj (*Iḥ.*, II, 257): « Le *wajd* désigne ce qui se trouve à l'occasion du chant » (1). L'homme alors n'est pas une personne, mais un pur automate, lieu de tendances et d'actes de connaissances.

b) Pour les influences du *wajd*, cf. *Iḥ.*, II, 237: « Le chant produit un état dans le cœur qui s'appelle le *wajd*. Le *wajd* à son tour fait mouvoir les extrémités (les membres) soit d'un mouvement non rythmé, et c'est l'émotion désordonnée, soit d'un mouvement rythmé, et il s'appelle l'applaudissement et la danse » (2). A noter que tout cela est dit à propos du *wajd* informé par l'idée de Dieu. Cf. aussi *Iḥ.*, II, 261.

c) Pour l'identité *ḥāl* = *wajd* = *dhawq*; cf. *Iḥ.*, IV, 123: « Tout ce qui vient à ta rencontre de désagréable ou d'aimable se divise en chose qui existe au moment présent, en chose qui a existé dans le passé, et en chose qui est attendue dans l'avenir; s'il te survient à la pensée une chose qui a existé dans le passé, cela s'appelle souvenir et ressouvenir; si ce qui te survient dans le cœur est une chose qui existe au moment présent, cela s'appelle *wajd*, *dhawq* et connaissance (*idrāk*). On l'appelle *wajd*, parce qu'il s'agit d'un état que tu trouves en toi-même... » (3). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 263.

7. MUWAḤḤID: celui « qui professe le *tawḥīd* ». « Il est complètement absorbé en Dieu, tous ses soucis se ramènent à un seul. Cet homme est le véritable *confesseur de l'Unité*, celui qui n'a d'autre désir que Dieu » (4) (*Iḥ.*, IV, 196). Synonyme de *'ārif* (cf. ce terme, et la suite du texte cité). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 276; *Iḥ.*, I, 3, 197, 318, etc...

(1) ... الوجد عبارة عما يوجد عند السماع .

(2) يثمر السماع حالة في القلب تسمى الوجد ويثمر الوجد تحريك الاطراف اما بحركة غير موزونة فتسمى الاضطراب واما موزونة فتسمى الصفيق والرقص .

(3) كل ما يلاقيك من مكروه ومحبوب فينقسم الى موجود في الحال والى موجود فيما مضى والى منتظر في الاستقبال . فاذا خطر ببالك موجود فيما مضى سمي ذكراً وتذكراً وان كان ما خطر بقلبك موجوداً في الحال سمي وجداً وذوقاً وادراكاً وانما سمي وجداً لانها حالة تجدها من نفسك .

(4) ... هو مستغرق الهم بالله تعالى وهو الذي اصبح وهمومه واحد وهو الموحد الحقيقي الذي لا يطلب غير الله.

8. TAWḤĪD: « confession de l'Unité ». Profession de foi ayant pour objet l'Unité de Dieu.

A. Elle est une attitude subjective commandée par une vérité spéculative qui se concrétise en un comportement pratique.

— La vérité spéculative est le sens de la formule: « Il n'y a de Divinité que Dieu » (*Iḥ.*, I, 30; *Iḥ.*, IV, 76, 221).

— Le comportement pratique: par le *tawḥīd*, le fidèle « voit toutes les choses comme venant de Dieu... et cela d'une vision qui détourne son regard des causes et des moyens. Il ne voit alors comme source du bien et du mal » (1) que Dieu (*Iḥ.*, I, 30). Ce comportement est envisagé surtout en fonction de la colère qui doit être réfrénée lorsqu'elle est provoquée par les causes secondes: elles sont supposées ne pas exister (*Iḥ.*, III, 147, 149; *Iḥ.*, IV, 26). Cf. I, 192, 197. Pour concilier cette façon de voir et la responsabilité humaine dirigée par le *Shar'*, cf. *Iḥ.*, IV, 221. Pour les deux obstacles au *tawḥīd*, cf. *Iḥ.*, IV, 222. Pour le *shirk* imperceptible qui vicie le *tawḥīd*, cf. *Iḥ.*, IV, 324.

B. Cette confession a des degrés, « des écorces et une pulpe » (2) (*Iḥ.*, I, 30; *Iḥ.*, IV, 213). Elle commence par la croyance pure et simple à la formule dogmatique (*Iḥ.*, I, 30; *Iḥ.*, IV, 212, 221) qui constitue « les débuts du *tawḥīd* » (3) (*Iḥ.*, IV, 75 et *Iḥ.*, IV, 7), et s'achève par « la considération au moyen de l'œil du *tawḥīd* » (4) (*Iḥ.*, IV, 75). A l'état idéal, l'homme tout entier devient un principe de connaissance, où il n'y a plus conscience:

— des choses (cf. références citées),
— de soi-même (*Iḥ.*, II, 56),
— des attributs mêmes de Dieu (*Iḥ.*, I, 318),

mais de Dieu Un. Il y a alors « anéantissement dans le *tawḥīd* » (5) (*Iḥ.*, IV, 276) dans le sens déjà exposé au terme *fanā'*: il s'agit de l'inconscience totale de ce qui n'est pas Dieu, et ce, sur le plan phénoménenal psychologique.

C. *Tawḥīd* est synonyme de:

— *ma'rifa* (cf. ce terme): le « dépôt mis dans le cœur, c'est la *ma'rifa* et le *tawḥīd* » (6) (*Iḥ.*, III, 13);

(1) ... يرى الامور كلها من الله ... رؤية تقطع التفاته عن الاسباب والوسائط فلا يرى الخير والشر كله الا منه عز وجل .
(2) ... له قشور ولب .
(3) ... اوائل التوحيد .
(4) ... النظر بعين التوحيد .
(5) ... الفناء في التوحيد .
(6) الامانة ... هي المعرفة والتوحيد .

— *īmān* (cf. ce terme). Cf. *Iḥ.*, IV, 211 sq., surtout 212, et *Iḥ.*, I, 30 où les degrés du *tawḥīd* sont développés;

— *yaqīn* (cf. ce terme), et *Iḥ.*, I, 66, où toutes les *munjiyāt* (vertus positives) sont présentées comme l'épanouissement des virtualités latentes du *tawḥīd*, en même temps que du *yaqīn*. Sur le plan spéculatif, elles font partie « des connaissances qui sont du domaine de la foi et de la certitude; et la perfection de cette connaissance écarte tout associationnisme dans les actes » (1) (*Iḥ.*, IV, 74).

D. Ce *tawḥīd* a ses dangers et ses contrefaçons, en particulier le libertinage (*ibāḥa*) qui consiste à croire que Dieu est l'auteur des maux commis par nous (*Iḥ.*, III, 199 et 345).

9. ITTIḤĀD: « union ». Théorie de l'identité entre l'objet connu et le sujet connaissant dans l'acte de connaissance, attribuée à *Ḥallāj* (je suis le Réel: *Iḥ.*, I, 32) et à *Bisṭāmi* (Louange à moi, que je suis grand: *ibid.*); rejetée par Ghazali, comme « l'inhérence » (*ḥulūl*) et la « connexion » (cf. *wuṣūl*). Au sujet de la conscience que le fidèle prend de la « Présence divine » (cf. *ḥaḍra*) au moment du *fanā'*: « Ceux à qui ont été dévoilées l'impossibilité de l'assimilation et de la ressemblance, et l'impossibilité de *l'union* et de l'inhérence; ceux à qui, en outre, la réalité de (ce) secret est apparue avec clarté, ceux-là sont le petit nombre » (2) (*Iḥ.*, IV, 163). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 36; *Iḥ.*, III, 346-347. Pour une réfutation *ex-professo* de la théorie, cf. *Maqṣad* 83-84.

10. WAḤY: « révélation ». Mode de connaissance exclusivement réservé aux prophètes. Au sujet de l'*ilhām* qui est « le souffle dans le sein » (3): « Et cette façon dont les anges s'y prennent pour transmettre la connaissance aux prophètes diffère de la *révélation* proprement dite; celle-ci consiste à entendre la voix par l'oreille, et à voir l'ange par l'œil » (4) (*Iḥ.*, I, 78). Cependant « la révélation a des degrés qui sont nombreux » (5) (*ibid*). Pour la vision réelle de Gabriel par Muḥammed, cf. *Iḥ.*, II, 259; *Iḥ.*, III, 34; *Iḥ.*, IV, 335; *F.*, 81. Cf. aussi *Iq.*, 95. Seul cas où le verbe *awḥa* est employé dans le sens général « d'inspirer »: Dieu « inspire » aux abeilles « d'établir leurs maisons » dans les montagnes et les arbres (*Iḥ.*, IV, 274).

(1) هذه المعارف التي هي من باب الايمان واليقين وتمام هذه المعرفة ينفي الشرك في الافعال .
(2) الذين انكشف لهم استحالة التشبيه والتمثيل واستحالة الاتحاد والحلول واتضح لهم مع ذلك حقيقة السر فهم الاقلون.
(3) النفث في الروع .
(4) وهذا النمط من تعريف الملائكة للانبياء يخالف الوحي الصريح الذي هو سماع الصوت بحاسة الاذن ومشاهدة الملك بحاسة البصر .
(5) ... ودرجات الوحي كثيرة .

11. MĪZĀN (pl. MAWĀZĪN): « balance ».

a) *La balance matérielle :* « la *balance* sensible » qui est l'image de « la *balance* spirituelle » (1) (*Q.*, 47).

b) *Mesure, critère*, comme aussi *mi'yār* (*Iḥ.*, I, 302) et *mikyāl* (*Iḥ.*, I, 86). « A quelle *mesure* (ou critère) s'est-il référé pour juger des degrés d'excellence (des hommes) ? » (2) (*F.*, 132). Cf. aussi « la balance de la Résurrection » (*Iḥ.*, 242 et *Q.*, 48). Pour l'interprétation, cf. *F.*, 131-133. « La *mesure* de la loi révélée et de la raison » (3), mesure à laquelle doivent être rapportées les actions humaines (*Iḥ.*, III, 51). Cf. aussi *F.*, 208.

c) *Le raisonnement*, et surtout le *raisonnement syllogistique*. Le *Qisṭās* est l'exposé des « cinq balances (les cinq formes du syllogisme) (cf. *burhān*) que Dieu a révélées dans son Livre » (4) (*Q.*, 49). Application de *Cor.*, LV, 7, 8, 9, et surtout LVII, 25 (cf. *Q.*, 43, 84). A *Q.*, 84 sq., *Cor.*, LVII, 25 est appliqué en entier: « Nous avons certes envoyé Nos Apôtres, avec les Preuves et fait descendre, avec eux, l'Écriture et la Balance, afin que les hommes pratiquent l'équité, et nous avons fait descendre le Fer qui contient danger terrible et utilité pour les hommes » (cf. Bl,, III, 919).

12. MUWĀZANA: « proportion », « parallélisme », « ressemblance ». Synonyme de *mushābaha*. « A cause de la *proportion* qui existe entre la clairvoyance intérieure et le regard apparent... (Dieu) a dit: le cœur n'a pas jugé faux ce qu'il a vu (*Cor.*, LIII, 11; comparer avec Bl., II, 81, et note). Il a donc appelé vision l'acte de connaissance du cœur » (5) (*Iḥ.*, III, 15). Comparer avec *Iḥ.*, I, 77 où le même verset est cité pour le même sujet, mais avec le terme *mushābaha*. Cf. aussi: « la *proportion* entre le sensible et l'intelligible » (*Q.*, 69); « la *proportion* entre le Règne et le Royaume » (*Iḥ.*, I, 77).

13. WASWĀS (pl. WASĀWIS).

a) « Suggestion ». Synonyme de *khāṭir*, mais avec la nuance de pensée préoccupante, qui s'impose à l'esprit, alors que le *khāṭir* est, en soi, transitoire. Le savant de l'Au-delà doit se préoccuper surtout d'étudier « la science des

(1) الميزان الجسماني ... الميزان الروحاني .
(2) فبأي ميزان ومكيال قدر درجات الفضل .
(3) ميزان الشرع والعقل .
(4) الموازين الخمس التي انزلها الله في كتابه .
(5) وللوازنة البصيرة الباطنة للبصر الظاهر ... قال تعالى : ما كذب الفؤاد ما رأى . فسمى ادراك الفؤاد رؤية .

actions et ce qui les vicie, ce qui trouble les cœurs et excite la *pensée préoccupante* » (1) (*Iḥ.*, I, 68). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 26: « Le fait de garder le cœur de la *suggestion* et du penser n'est pas l'objet d'un choix délibéré » (2).

b) « Distraction ». Surtout dans la prière et la récitation du Coran: « Tout ce qui t'empêche de comprendre les sens de ta lecture est *distraction* » (3) (*Iḥ.*, I, 150). D'où: « Heureux serions-nous, si le tiers de notre prière pouvait être pur de toute distraction » (*Iḥ.*, I, 148). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 216, etc...

c) « Tentation »: « la *tentation* du démon » (*Iq.*, 2; *Iḥ.*, IV, 9). « La suggestion louable s'appelle inspiration, et la suggestion blâmable, je veux dire celle qui pousse au mal, s'appelle *tentation* » (4) (*Iḥ.*, III, 23).

d) « Scrupule », surtout dans *Iḥ.*, vol. II. Renoncer « à la chasse par crainte que le gibier n'ait échappé à quelqu'un qui l'aurait pris auparavant et en aurait fait sa propriété, cela est *scrupule* » (5) (*Iḥ.*, II, 85). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 99-100, et *passim*.

N.B. Pour une étude *ex professo* du *waswās* par Ghazali lui-même, cf. *Iḥ.*, III, 38-39.

14. WASWASA. Mêmes sens et mêmes nuances que *waswās* (*Iḥ.*, III, 34). Cependant le terme est utilisé surtout pour indiquer le « scrupule ». Au sujet de la purification: on croit qu'elle est surtout extérieure, et cela « par *scrupule* et représentation illusoire de la raison » (6) (*Iḥ.*, I, 112).

15. WUṢŪL ou encore (plus rare) WIṢĀL (*Iḥ.*, I, 32): « connexion ». Cf. *ḥulūl* et *ittiḥād*; ce qui a été dit alors s'applique de même ici. Cf. *Iḥ.*, II, 255-256; *Iḥ.*, III, 247-248. Pour une réfutation de la thèse de l'Union, et une explication du terme dans un sens orthodoxe sunnite, cf. *Maqṣad*, 86.

16. WALĪ (pl. AWLIYĀ'): « saint », « ami », (de Dieu): « Il va de soi que *l'ami* souhaite rencontrer son *ami* » (7) (cf. *liqā'*) (Q., 43).

(1) يكون اكثر بحثه عن علم الاعمال وعما يفسدها ويشوش القلوب ويهيج الوسواس .
(2) حفظ القلب عن الوسواس والفكر لايدخل تحت الاختيار .
(3) كل ما يشغلك عن فهم قراءتك فهو وسواس .
(4) وسواس الشيطان . الخاطر المحمود يسمى الهاماً والخاطر المذموم اعني الداعي الى الشر يسمى وسواساً .
(5) يمتنع الاصطياد خوفاً من ان يكون الصيد قد افلت من انسان اخذه وملكه وهذا وسواس .
(6) ... ظناً منه بحكم الوسوسة وتخيل العقل .
(7) من المعلوم ان الولي يتمنى لقاء وليه .

1° Sens ordinaire: « l'ami de Dieu », *le croyant modèle.* Antonyme de *'adūw* (ennemi). « Tous les croyants sont des amis de Dieu » (1) (*Iḥ.*, IV, 30). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 196; *Iḥ.*, II, 54, 146; *Iḥ.*, III, 41, 174, 228, 289, 323, 343; *Iḥ.*, IV, 8, 252, 262.

2° *Sens technique :* le terme indique un homme privilégié, doué de connaissances spéciales, et considéré comme un modèle de comportement pratique.

A. *Du point de vue de la connaissance* (cf. *Iḥ.*, III, 7).

a) Se distingue du savant et du sage, et se rapproche du prophète par le mode de connaissance: « la différence entre les connaissances des *walī* et des prophètes d'une part, celle des savants et des sages de l'autre, est celle-ci: leurs connaissances (des *walī*) viennent de l'intérieur du cœur, de la porte ouverte sur le monde de la *Malakūt*; le savoir de la sagesse vient des portes des sens, ouvertes sur le monde du *Mulk* » (2) (*Iḥ.*, III, 19); et aussi *Iḥ.*, III, 16-17. Autrement dit, dans le premier cas, le savoir arrive par inspiration, dans le second, il s'acquiert par l'étude (cf. texte cité plus bas).

b) Se distingue en outre du prophète par le mode de connaissance toujours, et aussi par la fonction.

b_1) Pour la connaissance. Texte où la connaissance du *walī* est située par rapport à celle du savant et du prophète en même temps (*Iḥ.*, III, 16): « Les connaissances qui ne sont pas nécessaires... se réalisent de diverses façons. »

— Tantôt elles font irruption dans le cœur comme si quelque chose y était jeté sans qu'il en sache l'origine;

— tantôt elles sont acquises par voie d'utilisation de la preuve et par le moyen de l'étude.

— Ce qui se réalise autrement que par voie d'acquisition et d'artifice de la preuve s'appelle inspiration;

— ce qui se réalise par utilisation de la preuve s'appelle considération et connaissance par le moyen de la clairvoyance.

— Ensuite ce qui tombe dans le cœur sans artifice, étude et application de la part du serviteur, se divise:

— en ce que le serviteur ignore la manière dont il l'a obtenu et son origine;

(1) المؤمنون كلهم اولياء .

(2) الفرق بين علوم الاولياء والانبياء وبين علوم العلماء والحكماء هو هذا وهو ان علومهم تأتي من داخل القلب من الباب المنفتح الى عالم الملكوت وعلم الحكمة يأتي من باب الحواس المفتوحة الى عالم الملك .

— en ce que (le serviteur) voit, en même temps qu'il le reçoit, la cause qui l'a fait profiter de ce savoir; il s'agit de la perception de l'ange qui met dans le cœur.

Dans le premier cas, il y a inspiration et souffle dans le sein; dans le second, il y a révélation qui est particulière aux prophètes. Le premier cas est particulier aux *walī* et aux intimes.

Et ce qui a été mentionné avant, c'est-à-dire (le savoir) acquis par voie d'utilisation de la preuve, est particulier aux savants » (1) (*Iḥ.*, III, 16). Cf. aussi *Iq.*, 10, 168; *Iḥ.*, I, 78; *Iḥ.*, III, 326, 328. Pour la dépendance qui relie le *walī* au prophète, cf. *Mishkāt*, 139: « Parmi les *walī*, il y en a dont la lumière est sur le point de se lever; c'est au point qu'ils se passent presque du secours des prophètes; et parmi les prophètes il y en a qui se passent presque du secours des anges » (2).

b_2) Pour la fonction: « Le prophète est une personne à qui les réalités profondes des choses ont été dévoilées, et qui a été employé à l'amélioration des hommes; il n'est pas impossible qu'il existe une personne à qui les réalités profondes seraient dévoilées sans qu'elle soit employé à l'amélioration des hommes » (3) (*Iḥ.*, III, 22).

b_3) Bien mieux, la théorie critériologique de l'inspiration, qui est le mode de connaissance du *walī*, semble être le principe explicatif de la connaissance prophétique: « Le dernier degré de la dignité des *walī* est le premier degré de la dignité des prophètes » (4) (*Iḥ.*, III, 326). D'où: « Celui qui refuse cela (l'inspiration) aux *walī* doit nécessairement nier l'existence des prophètes » (5) (*Iḥ.*, I, 73).

(1) العلوم التي ليست ضرورية ... تختلف الحال في حصولها . فتارة تهجم على القلب كانه الق فيه من حيث لا يدري . وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم . فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى الهاماً . والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً . ثم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم الى ما لا يدري العبد انه كيف حصل له ومن اين حصل ، والى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقي في القلب . والاول يسمى الهاماً ونفثاً في الروع والثاني يسمى وحياً وتختص به الانبياء والاول يختص به الاولياء والاصفياء والذي قبله وهو المكتسب بطريق الاستدلال يختص به العلماء .

(2) في الاولياء من يكاد يشرق نوره حتى يكاد يستغني عن مدد الانبياء وفي الانبياء من يكاد يستغني عن مدد الملائكة .

(3) النبي عبارة عن شخص كوشف بحقائق الامور وشغل باصلاح الخلق فلا يستحيل ان يكون في الوجود شخص مكاشف بالحقائق ولا يشتغل باصلاح الخلق .

(4) آخر مقامات الاولياء اول مقامات الانبياء .

(5) من انكر ذلك للاولياء لزمه انكار الانبياء ...

c) Du point de vue de l'objet de la connaissance: « Les *walī* de Dieu qui sont favorisés des dévoilements relatifs au Royaume des cieux et aux secrets de la Souveraineté » (1) (*Iḥ.*, I, 152). Plus précisément, ils ont une connaissance spéciale du « Savoir ayant pour objet Dieu, ses anges, ses attributs et ses actes » (*Iḥ.*, I, 35), i.e. de la science de dévoilement. Cf. aussi *Iḥ.*, I, 27, 88 sq.; *Iḥ.*, III, 326, 328; *Iḥ.*, IV, 10, 27, 208, 428-429.

B. *Modèle de comportement pratique :* en particulier en ce qui concerne leur maîtrise de la colère (*Iḥ.*, III, 149-150). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 47, 126; *Iḥ.*, II, 108, 202; *Iḥ.*, III, 51, 174, 210, 224, *Iḥ.*, IV, 52, 81, 252, 356.

C. *A noter aussi* qu'ils sont décrits comme étant en butte au malheur, à l'infortune et à la souffrance: *Iḥ.*, I, 145, 298; *Iḥ.*, III, 74, 84; *Iḥ.*, IV, 26 (ils sont chassés de pays en pays; comparer avec *Iḥ.*, I, 26), 166-167, 176-177. La visite de leurs tombeaux est louée: *Iḥ.*, I, 219; *Iḥ.*, II, 218-319. Enfin, sauf trois fois, jamais un nom propre n'est cité à côté du terme *walī*. Voici les trois noms propres : Junayd (*Iḥ.*, II, 202), Thābit 'l-Banānī (*Iḥ.*, II, 207), Abū 'l-Ḥasan al-'Asqalānī 'l-Aswad (*Iḥ.*, II, 238). Dans Zabīdī (vol. VI, 469), au lieu de ce dernier nom, on trouve celui d'Abū 'l-Khayr. Cf. cependant, *Iḥ.*, IV, 293 sq.: les *walī* semblent tous être des Compagnons.

17. WILĀYA (ou encore WALĀYA).

a) « Gouvernement », « pouvoir temporel ». Ce qu'il faut fuir: « *L'exercice du pouvoir temporel*, la gloire, et la multiplicité des relations » (2) (*Iḥ.*, II, 220). Cf. aussi *Iḥ.*, III, 196-197 et *Iḥ.*, IV, 88.

b) « L'état d'amitié avec Dieu », « l'état de *walī* ».

— « Ceux qui désirent *l'amitié* de Dieu » (3) (*Iḥ.*, IV, 306).

— « L'ouverture de la porte de l'intime du cœur sur le monde du Royaume s'appelle connaissance et *amitié de Dieu*, et celui qui en est favorisé s'appelle *ami de Dieu* et homme de la connaissance » (4) (*Iḥ.*, III, 326). Comme pour le *walī :* « Quiconque nie l'étape de la *wilāya*, doit nécessairement nier celle de la prophétie » (5) (*Iḥ.*, I, 152). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 110; *Iḥ.*, III, 84; *Iḥ.*, IV, 153, 393-394.

(1) ... اولياء الله المكاشفون بالملكوت واسرار الربوبية ...
(2) الولاية والجاه وكثرة العلائق والاسباب .
(3) ... المريدون لولاية الله .
(4) ... وانفتاح هذا الباب من سر القلب الى عالم الملكوت يسمى معرفة وولاية ويسمى صاحبه ولياً وعارفاً .
(5) من انكر طور الولاية لزمه ان ينكر طور النبوة .

18. WAHM (pl. AWHĀM).

a) « Préjugé », « illusion ». Au sujet du tutiorisme des scrupuleux: « C'est là pure *illusion*, sans indice aucun, qui la fonde » (1) (*Iḥ.*, II, 88). En ce qui concerne les idées des Mu'tazilites sur le bien, le mal, le nécessaire: « Les principes de leurs théories sont des *préjugés* implantés en eux par la force des habitudes » (2) (*Iq.*, 191). Il ne semble pas qu'il faille traduire par « données de la faculté estimative » (cf. sens b). Dans la langue de Ghazali, le terme *wahm* garde son sens primitif, celui d'un acte et non faculté de connaissance. En soi, le terme *wahm* indique une donnée illusoire de connaissance, et connote, à peu de nuances près, le sens de *khayāl*, *takhayyul*. Cf. par exemple: « Des représentations imaginaires et des *illusions* de nulle valeur » (3) (*Iḥ.*, II, 212; *Iḥ.*, IV, 259-260); « des *illusions* dans le croyance en Dieu » (4) (*Iḥ.*, II, 210). Le sens indiqué par le terme est plutôt péjoratif; il s'agit surtout d'un acte de connaissance manqué et faux, dont le résultat n'est pas fondé sur le *dalīl*. « Ce qui doit être suivi, c'est la preuve à l'exclusion *des données illusoires* et imaginaires » (5) (*Iḥ.*, II, 275). Cf. aussi *Iḥ.*, II, 88; *Iḥ.*, IV, 224. Pour indiquer les « données de la faculté estimative » proprement dite (cf. sens b), Ghazali emploie le pluriel « *wahmiyāt* », et cela dans le *Mustasfa* (cf. *Ms.*, 30-31) et non ailleurs où l'on trouve le pluriel ordinaire *awhām*. C'est en fonction de ce qui a été dit qu'il faut comprendre et traduire les autres termes de la famille de « *wahm* », qu'ils soient des verbes ou des noms, qui se rencontrent presque à toutes les pages de *l'Iḥyā'*. Il s'agit toujours des illusions contre lesquelles peut se heurter l'acte de connaissance rationnelle, par suite des conditions sensibles de son élaboration, et par suite aussi des habitudes.

b) « La faculté estimative », essentiellement adaptée aux données sensibles: « N'entre dans la *faculté estimative*, la représentation, et l'imagination, qu'un corps à couleurs et dimensions » (6) (*Iq.*, 49). Voilà pourquoi, lorsqu'il s'agit du *Rūḥ*, « les *facultés estimatives* sont impuissantes à se représenter sa réalité essentielle » (7) (*Iḥ.*, I, 89). Cf. aussi *Ms.*, 9, 29-31; *Iḥ.*, II, 268; *Iḥ.*, IV, 100.

(1) هذا وهم مجرد لا أدلة عليه .
(2) مآخذهم اوهام رسخت فيهم من العادات .
(3) خيالات واوهام فاسدة .
(4) اوهام في الاعتقاد بالله .
(5) المتبع الدليل دون الاوهام والخيالات .
(6) لا يدخل في الوهم والتصور والخيال الا جسم له لون وقدر .
(7) تقصر الاوهام عن تصور كنهه .

Y = ي

1. YAQĪN.

A. « Certitude ». Elle est définie dans le *Mustaṣfa*, du point de vue psychologique subjectif. « Quant à la *certitude*, son explication revient à ceci: lorsque le moi se soumet à un jugement de véridicité relatif à une proposition quelconque, et qu'il s'y trouve en confiance, il y a trois cas à envisager:

Premier cas: (le moi) est certain (de ce jugement de véridicité); il en a une conviction qui coupe court à toute hésitation. Il s'y ajoute une autre conviction arrêtée: c'est d'être péremprtoiement convaincu que sa conviction première est sans défaut, et d'être certain que sa certitude relative (au jugement de véridicité) ne peut être entâchée d'inadvertance, d'erreur ou d'équivoque. Il ne peut supposer l'erreur ni dans la première certitude, ni dans la seconde: l'intégrité de sa seconde certitude est aussi forte que celle de sa première certitude. Bien plutôt, il est alors tranquille, en sécurité contre l'erreur. Bien mieux: son état d'âme est tel que, si on lui rapportait qu'un prophète avait fait un miracle pour prouver le contraire de (son jugement de véridicité), (le moi) ne s'arrêterait pas à montrer l'erreur de celui qui a rapporté (cette affirmation). Il affirmerait plutôt que (la rectitude de cet homme) n'est pas conforme à la réalité, ou bien que l'auteur de la prétention (susdite) n'est pas un prophète; ce qu'il a pris pour miracle ne serait qu'un phénomène extraordinaire. Bref tout cela n'aurait aucun effet pour jeter le moi dans le doute. Bien plutôt, le moi se mettra à rire de l'auteur de la prétention et de celui qui la colporte. Et s'il survenait au moi, en ce qui concerne sa croyance, la possibilité que Dieu aurait montré à un prophète un secret par lequel serait dévoilé le contraire de ce qu'il croit, sa croyance ne serait pas certitude » (1) (*Ms.*, 28).

(1) اما اليقين فشرحه ان النفس اذا اذعنت للتصديق بقضية من القضايا ، وسكنت اليها فلها ثلاثة احوال: احدها ان يتيقن ويقطع به وينضاف اليه قطع ثان . وهو ان يقطع بان قطعها به صحيح . ويتيقن بان يقينها فيه لا يمكن ان يكون به سهو ولا غلط ولا التباس . فلا يجوز الغلط في يقينها الاول . بل تكون مطمئنة آمنة من الخطأ . بل حيث لو حكي لها عن نبي من الانبياء انه اقام معجزة وادعى ما يناقضها فلا تتوقف في تكذيب الناقل ، بل تقطع بانه كاذب . او تقطع بان القائل ليس بنبي . وان ما ظن انه معجزة فهي مخرقة . وبالجملة فلا يؤثر هذا في تشككها ، بل تضحك من قائله وناقله . وان خطر ببالها امكان ان يكون الله قد اطلع نبياً على سر به انكشف له نقيض اعتقادها فليس اعتقادها يقيناً .

Viennent ensuite le deuxième et le troisième cas: la croyance (*i'tiqād*) et la conjecture (*ẓann*). Cela posé, Ghazali passe à l'énumération des « lieux » (*madārik*) de la certitude, autrement dit des connaissances objectives qui justifient la certitude ainsi décrite, et garantissent par elles-mêmes le bien-fondé de la relation entre le sujet connaissant et l'objet connu. Ce sont: « les données premières (*awwaliyāt*), les perceptions sensibles internes et externes (*al-mushāhadāt 'l-bāṭina, al-maḥsūsat 'z-ẓāhira*), les données de l'expérience (*at-tajribiyāt*) et les enseignements transmis par une série ininterrompue et concordante de témoignages (*mutawātirāt*) » (*Ms.*, 29-30).

Mais cette certitude subjective ainsi décrite est définie en fonction d'un objet précis et non dans son universalité et sa nature absolue. Comme tout le *Mustaṣfa*, elle se rattache étroitement à une attitude d'esprit latente qui se révèle dans le *Qisṭās*. Il ne s'agit pas de certitude d'évidence, soit médiate, soit immédiate, de certitude logique (cf. Lalande, I, 104-105) portant sur les notions métaphysiques saisies directement par la raison personnelle de celui qui pense.

— La valeur de la construction proprement rationnelle métaphysique qui commence après les données de l'expérience est niée; seules sont admises comme prémisses certaines du syllogisme les « données premières » et celles de l'expérience (cf. *burhān*). Après un raisonnement syllogistique: « Cela est un savoir certain, qui découle nécessairement de prémisses certaines, dont la certitude vient de (ce qu'elles sont tirées) de l'expérience et de la connaissance sensible. Comment cela serait-il point de vue rationnel et raisonnement analogique, alors que le point de vue rationnel et le raisonnement analogique sont conjecture et intuition divinatrice, qui ne procurent pas la fraîcheur de la certitude » (1) (*Q.*, 45 et tout le *Qisṭās, passim*).

— Il est bien question pourtant de notions métaphysiques, « des données spéculatives » (*naẓariyāt*); bien mieux, il n'est pas question d'autre chose. Néanmoins la valeur et le bien-fondé de celles-ci ne sont pas rapportés à la raison comme critère, mais à un donné dogmatique: « Les *naẓariyāt* se divisent en deux groupes: l'un se rattache aux points essentiels des fondements (de la croyance), l'autre aux branches dérivées » (2) (*F.*, 195). Le critère de la certitude n'est pas un jugement rationnel d'évidence, mais, en ce qui concerne surtout la certitude métaphysique absolue, le *kufr*, i.e. le jugement par lequel

(1) هذا علم ضروري لزم من مقدمات يقينية حصل اليقين بها من التجربة والحس . فكيف يكون هذا رأياً وقياساً ، والرأي والقياس حدس وتخمين لا يفيدان برد اليقين .

(2) النظريات قسمان : قسم يتعلق باصول القواعد وقسم يتعلق بالفروع .

on prétend que « les affirmations de l'Envoyé ne sont pas conformes à la réalité » (1) (*F.*, 134). Dans ce domaine, en effet, « le vrai... est saisi par la raison et l'enseignement tout ensemble » (2) (*Q.*, 75). Bien mieux, le rôle de la raison est de comprendre l'enseignement et de s'en pénétrer (*Iḥ.*, I, 69).

Donc le terme *yaqīn*, dans l'œuvre logique de Ghazali, indique *la certitude subjective rationnelle*, mais fidéiste, et non fondée sur *un jugement direct d'évidence interne*. Celui-ci peut exister; mais il est toujours commandé par la confiance de principe accordée à la parole d'autrui.

B. Ce sens se dégage encore plus clairement dans *l'Iḥyā'* où le terme prend nettement le sens de « conviction ». Ghazali suppose comme admis le point de vue des *nuẓẓār* et des *mutakallimūn* d'après lequel il y a *yaqīn* lorsque « l'existence et même la possibilité du doute » sont écartées (*Iḥ.*, I, 64). C'est là un premier aspect auquel il n'accorde pas grande attention. Il insiste, par contre, et avec force, sur un second aspect, « celui des *fuqahā'*, des soufis et de la plupart des savants ». Selon ce dernier sens du terme, « on ne prête pas attention au fait que la vérité (du jugement porté sur l'objet) soit possible ou douteuse, mais à son emprise et à sa domination sur la raison » (3) (*Iḥ.*, I, 65). Le *yaqīn* ainsi envisagé exclusivement dans le sujet connaissant est « plus digne » que celui des *nuẓẓār* et des *mutakallimūn :* il en est « le fruit..., la quintessence » (4) (*Iḥ.*, I, 66).

C. Le *yaqīn* ainsi considéré a un objet précis qui est le même que celui de la foi religieuse (cf. *īmān*, et plus haut A). D'où la synonymie entre *yaqīn* et *īmān*, qui sont souvent mentionnés ensemble. Tous les *munjiyāt* font partie du *yaqīn* (*Iḥ.*, I, 65-66) comme du *īmān*. Ghazali parlera indifféremment des « portes de la foi » et des « portes du *yaqīn* »: « la disponibilité est une des portes de la foi, et toute porte de la foi ne se réalise que par savoir, état d'âme, et pratique... Commençons par l'exposé du savoir qui est la base. On l'appelle foi dans l'origine étymologique. La foi en effet est le jugement de véridicité, et tout jugement de véridicité formé par le cœur est savoir, et lorsqu'il devient fort, il s'appelle *yaqīn*. Masis les portes du *yaqīn* sont nombreuses. Il ne nous en faut que ce qui est nécessaire pour y bâtir la disponibilité, c'est-à-dire le

(1) الكفر هو تكذيب الرسول .
(2) الحق ... يدرك بالعقل والتعليم جميعاً .
(3) لا يلتفت فيه الى اعتبار التجويز والشك بل الى استيلائه وغلبته على العقل .
(4) ... هو الاشرف وهو ثمرة اليقين الاول وروحه وفائدته .

tawḥīd » (1) (*Iḥ.*, IV, 211). Cf. aussi *Iḥ.*, I, 66, 130, 145-146, 153, 212; *Iḥ.*, III, 38, 48, 288; *Iḥ.*, IV, 3, 7, 37, 55, 66, 71, 84, 109, 116, 122, 145, 188, 340, etc...

D. Enfin, la vérité religieuse, qui est l'objet propre du *yaqīn*, c'est le dogme musulman. Ghazali distingue entre la certitude *ut sic* et « la tranquillité du cœur » qui en est le fruit: « La tranquillité du cœur est une chose, la *certitude* en est une autre. Que de fois la *certitude* n'est-elle pas accompagnée du sentiment de sécurité (exemple d'Abraham dans *Cor.*, II, 260)... Et combien n'ont-ils pas le sentiment de sécurité sans avoir de *certitude*... Le juif a le sentiment de sécurité dans son judaïsme, et aussi le chrétien; mais ils n'ont la *certitude* en aucune façon » (2) (*Iḥ.*, IV, 224).

Conclusion : Le terme *yaqīn* désigne proprement la *certitude religieuse musulmane*. Il s'agit de cette certitude dont Dieu a favorisé les « gens de la Sunna » en particulier. Il en est régulièrement remercié dans les débuts des différentes *'aqīda*. Et Ghazali lui-même se fait l'écho de cette action de grâce traditionnelle. Au début de son épître hiérosolymitaine (*Iḥ.*, I, 93 sq.): « Louange à Dieu qui distingua le parti de la Sunna en lui octroyant les lumières de la *certitude* » (3) (*Iḥ.*, I, 93).

2. YAQĪNĪ (fém. YAQĪNĪYA): « certain ». La foi sur dévoilement « est une perception *certaine* » (*Iḥ.*, III, 14). Il croit « d'une croyance *certaine* » (4) (*Iḥ.*, IV, 222).

3. YAQĪNĪYĀT (pl. de *yaqīnīya*). Employé comme substantif et toujours au pluriel: « les données certaines ». Au sujet des artifices auxquels la raison doit se livrer pour amener la faculté estimative (*wahm*) à son point de vue: « La faculté estimative accorde que si *les données certaines* sont agencées de cette façon, la conclusion en découle nécessairement » (5) (*Ms.*, 31). Cf. aussi *Ms.*, 30; *Iḥ.*, I, 108, etc...

(1) التوكل من ابواب الايمان وجميع ابواب الايمان لا تنتظم الا بعلم حال وعمل ... فلنبدأ ببيان العلم الذي هو الاصل وهو المسمى ايماناً في اصل اللسان اذ الايمان هو التصديق وكل تصديق بالقلب فهو علم واذا قوي سمي يقيناً . ولكن ابواب اليقين كثيرة ونحن انما نحتاج منها الى ما نبني عليه التوكل وهو التوحيد .
(2) السكون في القلب شيء واليقين شيء آخر . فكم من يقين لا طمأنينة معه . وكم من مطمئن لا يقين معه . فان اليهودي مطمئن القلب الى تهوده وكذا النصراني ولا يقين لهم اصلاً .
(3) الحمد لله الذي ميز عصابة السنة بانوار اليقين .
(4) مشاهدة يقينية . تصديق يقيني .
(5) ان الوهم يساعد على ان اليقينيات اذا نظمت كذلك كانت النتيجة لازمة .

N.B. On trouve souvent l'expression *'ayn al-yaqīn* qui peut indiquer la faculté de connaissance: « Il ne faut pas prêter attention à celui qui dit que (le vrai) est saisi par *l'œil de la certitude*... Nous entendons par le terme raison ce qu'il entend par l'expression *œil de la certitude* » (1) (*Iḥ.*, I, 79). Cf. aussi *Iḥ.*, IV, 89, 153, 156, 186, 430. Peut-être vaut-il mieux traduire par « la certitude même ».

(1) ولا يلتفت إلى من يقول انه يدرك بعين اليقين ونور الايمان لا بالعقل . فانا نريد بالعقل ما يريده بعين اليقين .

INDEX I

Les termes arabes étudiés, rangés selon l'ordre alphabétique arabe de leurs racines trilittères

' = أ

Page

ATHAR : *aththara, athar, ma'thūr* 1
AKHR : *ākhir, ākhira* 2
AṢL : *aṣl* 3
AMR : *amr* 4
AMN : *amāna, āmana, mu'min, īmān, īmānī* 8
AWL : *ta'wīl, awwal, awwalī, āla* 16

B = ب

BḤTH : *baḥatha, bāḥith, baḥth* 20
BD' : *mubtadi', ubdi'a, ibtada'a, mubtadi', mubtada', badda'a, tabdī', bid'a* 20
BDL : *badal* 23
BDH : *badīha* 23
BRHN : *burhān, burhānī* 24
BṢR : *baṣṣara, abṣara, ibṣār, mubṣir, mubṣirāt, tabaṣṣur, istabṣara, mustabṣir, istibṣār, baṣar, baṣīr, baṣīra* 27
BṬL : *baṭala, abṭala, mubṭil, ibṭāl, buṭlān, bāṭil* 36
BṬN : *bāṭin, bāṭini* 39
B'D : *ba'uda, istab'ada, istib'ād* 44
BLH : *ablah* 44

T = ت

TRJM : *tarjama* (verbe), *tarjama, turjumān* 45
TRH : *turruhāt* 45

J = ج

JBR : *jabarūt* 46
JBL : *jubila, majbūl, jibilla, jabala, jibla* 46
JDL : *jādala, jidāl, mujādala, mujādil, jadal, jadalī* 47
JRB : *jarraba, tajriba, tajribīyyat, tajrībīyya* 49
JRH : *jāriḥa* 51
JRD : *jarrada, mujarrad, mutajarrid, tajarrud* 52
JSM : *jism, jismāni, mujassam* 53
JLW : *majlūw, jalā', tajalla, tajalli, tajlia, injala, jalī, jalīyya, jalīyyat al-ḥaqq* 54
JM' : *ijmā'* 56
JHD : *jāhada, mujāhada, jihād, ijtahada, ijtihād, mujtahid* 56
JWHR : *jawhar* 57

Ḥ = ح

ḤJB : *ḥajaba, ḥijāb, maḥjūb, iḥtajaba, iḥtijāb* 58
ḤJJ : *ḥājja, ḥijāj, muḥājja, iḥtajja, iḥtijāj, ḥujja, ḥujjīyya* 59
ḤDTH : *ḥadīth, ḥadīth an-nafs* 60
ḤDD : *ḥadda, taḥdīd, ḥadd, maḥdūd* 61
ḤDS : *ḥads* 62
ḤSS : *ḥassa, aḥassa, iḥsās, maḥsūs, maḥsūsāt, ḥiss, ḥāssa, ḥissī, ḥissīyyāt, ḥassās* 63
ḤSN : *istiḥsān* 66
ḤDR : *ḥaḍra* 66
ḤQQ : *ḥaqqa, ḥaqqan, ḥaqqaqa, muḥiqq, taḥaqqaqa, taḥqīq, istaḥaqqa, ḥaqīq, ḥaqq, ḥaqīqa, ḥaqīqī* 67
ḤKK : *miḥakk* 73
ḤKM : *ḥakama, ḥukm, ḥikma, ḥukamā'* 73
ḤLL : *ḥalla, ḥulūl, taḥlīl, inḥilāl, maḥall* 77
ḤML : *uḥtumila, iḥtimāl* 78
ḤWL : *ḥāl, ḥāla, istiḥāla* 79

Kh = خ

KHBR : *khabar* 81
KHTM *khātima* 81
KHṬR : *khaṭara, khaṭra, khāṭir* 81
KHLQ : *khalq* 82
KHMN : *takhmīn* 83
KHSS : *khāṣṣa, khāṣṣīyya* 83
KHYL : *khayyala, khuyyila, takhayyala, takhayyul, takhyīl, khayāl, khayālī* 84

D = د

DBR : *tadabbur* 87
DKHL : *tadākhul* 87
DRK : *adraka, idrāk, dark, tadāraka, mudrak, madrak* 87
DQQ : *daqqa, daqqaqa, diqqa, daqīq, daqīqa* 89
DLL : *dalla, istadalla, dalāla, dalīl, dāll, madlūl, istidlāl* 90

Dh = ذ

DHKR : *dhakara, dhakkara, tadhkīr, tadhakkara, tadhakkur, dhikr, dhikra, mudhākara* 94
DHKW : *dhakā'* 98
DHHB : *dhahaba, madhhab* 98
DHHN : *dhihn* 99
DHWT : *dhāt, dhātī, dhātīyat* 99
DHWQ : *dhāqa, dhawq* 100

R = ر

RAA : *ra'a, ra'y, ru'ya* 103
RBB : *rubūbīyya, rabbānī* 105
RSKH : *rāsikh* 107
RSM : *irtasama, murtasim, mutarassim, rasm, rasmī, marāsim* 107
RWH : *rūḥ, rūḥānī, rūḥānīya* 109

Z = ز

ZKW : *zaka, zakka, tazkia, zakī* 115

S = س

SBB : *sabab* 116
SBQ : *sābiqa* 116
SJN : *sijn* 116
SRR : *isrār, sirr, sarīra* 116
SD : *sa'āda* 119
SFST : *tasafsaṭa, sufisṭā'ī, safsaṭa* 120
SLM : *sallama, tasallama, musallamāt* 121
SMSR : *simsār* 121
SMN : *sumanīya* 121
SNN : *sunna* 121
SWD : *as-sā'a al-sharīfa* 122
SWD : *sayyid* 122

Sh = ش

SH'N : *sha'n* 123
SHBH : *tashabbaha, ishtabaha, ishtibāh, shubha, tashbīh, mutashābih, shabahī* 123
SHKHS : *shakhs* 125
SHRḤ : *sharaḥa, insharaḥa, sharḥ, inshirāḥ* 125
SHRṬ : *sharṭ* 126
SHR' : *shar', sharī'a* 127
SHRQ : *ashraqa, ishrāq, mushriq* 127
SHRK : *shirk* 128
SHṬḤ : *shaṭḥ* 128
SH'R : *sha'ara, ash'ara, shu'ūr, istish'ār, mashā'ir* 129
SHKK : *shakk* 131
SHKL : *ashkala, ishkāl, mushkila, mushkil, shakl* 131
SHKW : *mishkāt* 132
SHHD : *shahida, shuhūd, shāhada, shahāda, shāhid, mushāhada* 132
SHHR : *mashūrāt* 134
SHWSH : *shawwasha, tashawwasha, tashwīsh, mushawwish* 135

Ṣ = ص

ṢDQ : *ṣadaqa, ṣaddaqa, ṣidq, ṣādiq, ṣadūq, ṣiddīq, taṣdīq* 136
ṢFW : *ṣafa, ṣafā', ṣafwa, ṣāfī, taṣfia* 141
ṢQL : *ṣaqala, ṣaqāla, taṣqīl* 142
ṢLḤ : *ṣāliḥ* 143
ṢWT : *ṣawt al-hātif* 143
ṢWR : *ṣawwara, taṣawwara, taṣawwur, taṣwīr, ṣūra* 143
ṢWF : *taṣawwafa, taṣawwuf, ahl at-taṣawwuf, mutaṣawwif, ṣūfī* 147

Ḍ = ض

DRR : *ḍarūra, ḍarūrī* 149

Ṭ = ط

ṬB' : *ṭaba'a, inṭaba'a, ṭab', ṭabī'a* 152
ṬRQ : *ṭarīq, ṭarīqa* 155
ṬLQ : *muṭlaq* 155
ṬMM *ṭāmmāt* 155
ṬHR : *ṭahāra* 156
ṬWR : *ṭawr* 156
ṬW' : *muṭā'* 156

Ẓ = ظ

ẒNN : *ẓanna, ẓann, ẓannī, maẓnūn, maẓinna* 157
ẒHR : *ẓahara, aẓhara, taẓāhara, ẓuhūr, iẓhār, ẓāhir, ẓāhirī* 160

' = ع

'BD *ta'abbada, 'abd, 'ibāda, 'ābid* 166
'BR : *'abara, 'abbara, i'tabara, 'ibāra, 'ibra, i'tibār, ta'bīr* 167
'DL : *ta'ādul* 169
'RJ : *'araja, mi'rāj* 169
'RḌ : *'araḍa, 'araḍ, 'araḍī, 'ārīḍ* 169
'RF : *'arafa, 'arrafa, ta'arrafa, i'tarafa, ta'rīf, i'tirāf, 'ārif, ma'rifa, ahl al-ma'rifa* 171
'ṢM : *'iṣma* 178
'QD : *'aqada, i'taqada, mu'taqad, 'aqd, 'uqda, i'tiqād, 'aqīda* 178
'QL : *'aqala, 'aql, 'aqlī, 'āqil, ma'qūl* 182
'LM : *'alima, 'ilm, ahl al-'ilm, 'allama, ta'allama, ta'līm, ta'allum, 'ālim, mu'allim, ma'lūm, 'ālam* 197
'LN : *'alan, 'alānya* 209
'ML : *'amal, mu'āmala* 209
'ND : *'ānada, ta'ānud* 211
'NW : *'unwān, 'inwān* 211
'NY : *'ana, a'na, ma'nī, ma'na, ma'nawī* 211
'WM : *'ammī* 215
'YR : *mi'yār* 215
'YN : *'ayn, mu'ayyan, 'iyān, 'iyānī* 215

Gh = غ

GHRZ : *gharaza, gharīza, gharīzī* 217
GHYB : *ghayb, ghā'ib* 218

F = ف

FTḤ : *fataḥa, infataḥa, iftataḥa, futūḥ, infitāḥ, maftūḥ, maftaḥ, miftāḥ* 219
FRDWS : *firdaws* 221
FRS : *tafarrasa, tafarrus, firāsa* 221
FḌL *faḍīla* 222
FṬR : *faṭara, maftūr, fiṭra, fiṭrī* 222
FṬN : *fiṭna* 224
FQH : *fiqh, faqīh* 224
FKR : *fikr* 225

F = ف

FNY : *fanya* ou *fanā, fanā'* 225
FHM : *fahm* 226
FYḌ : *fāḍa, fayaḍān* 226

Q = ق

QBḤ : *istiqbāḥ* 228
QDS : *taqaddasa, muqaddas, taqaddus, taqdīs, quddūs* 228
QDM : *muqaddima* 229
QR' : *istiqrā'* 229
QRB : *qurb, taqarrub, qurba* ou *quruba, muqarrab* 229
QRN : *qarana, qārana, iqtarana, muqārana, iqtirān, maqrūn, muqtarin, qarīn, qarīna* 230
QSHR : *qishr* ou *qishra* 232
QṢD : *iqtaṣada, iqtiṣād* 232
QḌY : *qaḍīya* 233
QṬ' : *qāṭi', qaṭ'* 233
QLB : *qalb* 233
QLD : *qallada, muqallid, taqlīd, taqlīdī* 237
QLM : *qalam* 238
QWM : *maqām, qiyāma* 238
QYS : *qasa, muqāyasa, qiyās* 239
QWY : *quwwa* 241

K = ك

KRM : *karāma* 242
KSHF : *kashafa, inkashafa, kāshafa, istakshafa, kashf, kashfī, kāshif, makshūf, inkishāf, mukāshaf, mukāshafa* 242
KFY : *takāfu', kifāya* 247
KLL : *kullī* 248
KYS : *kiyāsa, kayyis* 248

L = ل

L'L' : *tala'la'a* 250
LBB : *lubb, lubāb* 250
LZM : *talāzum* 250
LṬF : *talaṭṭafa, luṭf, laṭīf, laṭīfa* 251
LQY : *liqā'* 252
LHM : *ilhām* 253
LWḤ : *lawḥ* 253

M = م

MHY : *māhiyya* 255
MTHL : *mithāl* 255
ML' : *mala'* 256
MLK : *mulk, malakūt* 256
MYZ : *mumayyiz* 257

N = ن

NZL : *nazzala, tanzīl, manzil* 258
NẒR : *naẓara, nāẓara, naẓar, naẓarī, naẓariyyāt, nāẓir, munāẓir, munāẓara* 260
NFS : *nafs* 263
NHJ : *nahj, minhāj, manhaj* 266
NWR : *nūr* 266

H = ه

HDY : *hidāya* 268
HY' : *hay'a* 268

W = و

WTD : *watad* 269
WTR : *tawātara, tawātur, mutawātir* 269
WJD : *wajada, wajd* 270
WḤD : *muwaḥḥid, tawḥīd, ittiḥād* 271
WḤY : *waḥy* 273
WZN : *mīzān, muwāzana* 274
WSWS : *waswās, waswasa* 274
WṢL : *wuṣūl* 275
WLY : *walī, wilāya* 275
WHM : *wahm* 279

Y = ي

YQN : *yaqīn, yaqīnī, yaqīniyyāt* 280

INDEX II

Les termes arabes étudiés, rangés selon l'ordre alphabétique latin

A, ʿA

ʿabara 167
ʿabbara 167
ʿabd 166
ʿābid 167
ablah 44
abṣara 27
abṭala 37
adraka 87
aḥassa 63
ākhir, ākhira 2
āla 19
ʿālam 208
ʿālim 208
ʿalima 197
ʿallama 207
ʿalan, ʿalānya 209
ʿamal 209
amāna 8
āmana 9
ʿāmmī 215
amr 4
ʿana 211
aʿna 211
ʿānada 211
ʿaqada 178
ʿaqd 179
ʿaqīda 182
ʿaqala 183
ʿāqil 195
ʿaql 183
ʿaqlī 194
ʿaraḍ 170
ʿaraḍa 169
ʿaraḍī 170
ʿarafa 171
ʿaraḍa 169
ʿāriḍ 170
ʿārif 172
ʿarrafa 172
ashʿara 129
ashkala 131
ashraqa 127
aṣl 3
athar 1
aththara 1
awwal 18
ʿayn 215
aẓhara 160

B

badal 23
baddaʿa 21
badīha 23
baḥatha 20
bāḥith 20
baḥth 20
baṣar 29
baṣīr 31
baṣīra 32
baṣṣara 27
baṭala 36
bāṭil 38
bāṭinī 43
baʿuda 44
bidʿa 22
burhān 24
burhānī 27
buṭlān 38

D, Ḍ, Dh

dalāla 91
dalīl 91
dāll 93
dalla 90
daqīq 90
daqīqa 90
daqqa 89
daqqaqa 89
dark 83
ḍarūra 149
ḍarūrī 150
dhahaba 98
dhakā' 98

dhakara 94
dhakkara 94
dhāqa 100
dhāt 99
dhātī 100
dhātiyyāt 100
dhawq 100
dhihn 99
dhikr 96
dhikra 97
diqqa 90

F

fāḍa 227
faḍīla 222
fahm 226
fanā 225
fanā' 226
fanya 225
faqīh 224
fataḥa 219
faṭara 222
fayāḍān 227
fikr 225
fiqh 224
firāsa 221
firdaws 221
fitna 224
fiṭra 222
fiṭrī 223
futūḥ 220

Gh

ghā'ib 218
gharaza 217
gharīza 217
gharīzī 216
ghayb 218

H, Ḥ

ḥadd 61
ḥadda 61
ḥadīth 60
ḥadīth an-nafs 61
ḥaḍra 66
ḥads 62
ḥajaba 58
ḥājja 59
ḥakama 73
ḥāl 79
ḥāla 80
ḥalla 77
ḥaqīq 69
ḥaqīqa 70
ḥaqīqī 72
ḥaqq 69
ḥaqqa 67
ḥaqqan 67
ḥaqqaqa 67
ḥassa 63
ḥāssa 65
ḥassās 66
hay'a 268
hidāya 268
ḥijāb 58
ḥijāj 59
ḥikma 74
ḥiss 64
ḥissī 65
ḥissiyyāt 65
ḥujja 60
ḥujjiyya 60
ḥukm 73
ḥukamā' 76
ḥulūl 77

I, 'I

'ibāda 166
'ibāra 167
'ibra 168
ibṣār 28
ibtada'a 21
ibṭāl 38
idrāk 88
iftataḥa 220
iḥsās 63
iḥtajaba 59
iḥtajja 59
iḥtijāb 59
iḥtijāj 59
iḥtimāl 78
ijmā' 56
ijtahada 56
ijtihād 57
ilhām 253
'ilm 197
ahl al-'ilm 206
īmān 10
imānī 16
infataḥa 219
infitāḥ 220
inḥilāl 78
injala 55
inkashafa 243
inkishāf 245
insharaḥa 125
inshirāḥ 126
inṭaba'a 153
'inwān 211
iqtarana 230
iqtaṣada 232
iqtirān 231
iqtiṣād 232
irtasama 107
ishkāl 131
ishrāq 127
ishtabaha 122
'iṣma 178
isrār 116
istab'ada 44
istabṣara 28

istadalla 91
istaḥaqqa 69
istakshafa 244
istash'ara 130
istib'ād 44
istibṣār 29
istidlāl 93
istiḥāla 80
istiḥsān 66
istiqbāḥ 228
istiqrā' 229
istish'ār 130
i'tabara 167
i'taqada 178
i'tarafa 172
i'tibār 168
i'tiqād 180
i'tirāf 172
ittiḥād 273
'iyān 216
izhār 160

J

jabala 47
jabarūt 46
jadal 48
jādala 47
jadalī 48
jāhada 56
jalā' 54
jalī 55
jalīyya 55
jalīyyat al-ḥaqq 55
jāriḥa 51
jarraba 49
jarrada 52
jawhar 57
jibla 47
jibilla 47
jidāl 47
jihād 56
jism 53
jismānī 53
jubila 46

K, Kh

karāma 242
kashafa 242
kāshafa 244
kashf 244
kashfī 244
kāshif 245
kayyis 249
khabar 81
khalq 82
khaṭara 81
khātima 81
khāṭir 81
khaṭra 81
khāṣṣa 83
khāṣṣiyya 84
khayāl 85
khayālī 86
khayyala 84
khuyyila 84
kifāya 247
kiyāsa 248
kullī 248

L

laṭīf 252
laṭīfa 252
lawḥ 253
liqā' 252
lubāb 250
lubb 250
luṭf 251

M

madhhab 98
madlūl 93
madrak 89
maftaḥ 221
maftūḥ 220
mafṭūr 222
maḥall 78
maḥdūd 62
māhīyya 255
maḥjūb 58
maḥsūs 64
maḥsūsāt 64
majbūl 47
majlūw 54
makshūf 245
mala' 256
malakūt 257
ma'lūm 208
ma'na 212
ma'nawī 214
ma'nī 212
manhaj 266
manzil 259
maqām 238
maqrūn 231
ma'qūl 196
marāsim 109
ma'rifa 174
ahl al-ma'rifa 177
mashā'ir 130
mashhūrat 134
mathal 255
ma'thūr 1
maẓinna 159
maẓnūn 159
miḥakk 73
minhāj 266
mi'rāj 169
mishkāt 132
mithāl 255
mi'yār 215
mīzān 274
mu'allim 208
mu'āmala 209

mu'ayyan 216
mubṣir 28
mubṣirāt 28
mubtada' 21
mubtadi' 20
mubtadi' 21
mubṭil 37
mudhākara 97
mudrak 89
muḥājja 59
muḥiqq 68
mujādala 47
mujādil 48
mujāhada 56
mujarrad 52
mujassam 54
mujtahid 57
mukāshaf 245
mukāshafa 245
mulk 256
mumayyiz 257
mu'min 9
munāẓara 268
munāẓir 262
muqaddas 228
muqaddima 229
muqallid 237
muqārana 231
muqarrab 230
muqāyasa 239
muqtarin 231
murtasim 108
musallamāt 121
mushāhada 134
mushawwish 135
mushkil 131
mushkila 131
mushriq 128
mustabṣir 29
muṭā' 156
mutajarrid 53
mu'taqad 179
mutarassim 108
mutaṣawwif 148
mutashābih 124
mutawātir 269
muṭlaq 155
muwaḥḥid 271
muwāẓana 274

N

nafs 263
nahj 266
naẓar 260
naẓara 260
nāẓara 260
naẓarī 261
naẓarīyyāt 262
nāẓir 262
nazzala 258
nūr 266

Q

qaḍīyya 233
qalam 238
qalb 233
qallada 237
qarana 230
qārana 230
qarīn 231
qarīna 231
qāsa 239
qaṭ' 233
qāṭi' 233
qishr 232
qishra 232
qiyāma 238
qiyās 239
quddus 229
qurb 229
qurba 230
quruba 230
quwwa 241

R

ra'a 102
rabbānī 106
rāsikh 107
rasm 108
rasmī 109
ra'y 102
rubūbīyya 105
rūḥ 109
rūḥānī 113
rūḥānīyya 114
ru'ya 104

S, Ṣ, Sh

as-sā'a al-sharīfa 122
sa'āda 119
sabab 116
sābiqa 116
ṣadaqa 136
ṣaddaqa 136
ṣādiq 138
ṣadūq 138
ṣafa 141
ṣafā' 141
ṣāfī 141
safsaṭa 120
ṣafwa 141
ṣāliḥ 143
sallama 121
ṣaqala 142
ṣaqīl 142
sarīra 119
ṣawt l-hātif 143
ṣawwara 143
sayyid 122
sha'ara 129
shabahī 124
shāhada 133
shahāda 133
shahīd 133

shahida 132
shakhṣ 125
shakk 131
shakl 132
sha'n 123
shar' 127
sharaḥa 125
sharḥ 126
sharī'a 127
sharṭ 126
shaṭḥ 128
shawwasha 135
shirk 128
shubuha 124
shuhūd 132
shu'ūr 130
ṣiddīq 138
ṣidq 137
sifsiṭa 120
sijn 116
simsār 121
ṣiqāla 142
sirr 117
ṣūfī 148
sufisṭā'ī 120
sumanīyya 121
sunna 121
ṣūra 145

T, Ṭ

ta'abbada 166
ta'ādul 169
ta'allama 207
ta'allum 208
ta'ānud 211
ta'arrafa 172
tab' 152
ṭaba'a 152
tabaṣṣur 28
ṭabī'a 155
ta'bīr 168
tabdī' 22
ṭadabbur 87
tadākhul 87
tadāraka 89
tadhakkara 94
tadhakkur 95
tadhkīr 94
tafarrasa 221
ṭafarrus 221
taḥaqqaqa 68
ṭahāra 156
taḥdīd 61
taḥlīl 78
taḥqīq 68
tajalla 54
tajalli 54
tajarrud 53
tajlia 55
tajriba 49
tajrībiyya 51
tajrībiyāt 50
takāfu' 247
takhayyala 84
takhayyul 85
takhmīn 83
takhyīl 85
tala'la'a 250
talaṭṭafa 251
talāzum 250
ta'līm 207
ṭāmmāt 155
tanzīl 258
taqaddasa 228
taqaddus 228
taqarrub 229
taqdīs 228
taqlīd 237
taqlīdī 237
ta'rīf 172
ṭarīq 155
ṭarīqa 155
tarjama 45
tasafsaṭa 120
tasallama 121
taṣawwafa 147
taṣawwara 143
taṣawwuf 147
ahl at-taṣawwuf 148
taṣawwur 144
taṣdīq 139
taṣfia 142
tashābaha 123
tashawwasha 135
tashbīh 124
tashwīsh 135
taṣqīl 142
taṣwīr 144
tawātara 269
tawātur 269
tawḥīd 272
ta'wīl 16
ṭawr 156
taẓāhara 160
tazkya 115
turjumān 45
turruhāt 45

U, 'U

ubdi'a 21
uḥtumila 78
'unwān 211
'uqda 180

W

wahm 279
waḥy 273
wajada 270
wajd 270
walī 275
waswās 274
waswasa 275
watad 269
wilāya 278
wuṣūl 275

Y

yaqīn 280
yaqīnī 283
yaqīniyyāt 283

Z, Ẓ

ẓahara 160
ẓāhir 161
ẓāhirī 165
zaka 115
zakī 115
zakka 115
ẓann 157
ẓanna 157
ẓannī 159
ẓuhūr 160

ACHEVÉ D'IMPRIMER
SUR LES PRESSES
DE L'IMPRIMERIE CATHOLIQUE
A BEYROUTH
LE VINGT-DEUX DÉCEMBRE
MIL NEUF CENT SOIXANTE-DIX