

Studia graeco-arabica

8

2018

Editorial Board

Mohammad Ali Amir Moezzi, École Pratique des Hautes Études, Paris
Carmela Baffioni, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Sebastian Brock, Oriental Institute, Oxford
Charles Burnett, The Warburg Institute, London
Hans Daiber, Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M.
Cristina D'Ancona, Università di Pisa
Thérèse-Anne Druart, The Catholic University of America, Washington
Gerhard Endress, Ruhr-Universität Bochum
Richard Goulet, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris
Steven Harvey, Bar-Ilan University, Jerusalem
Henri Hugonnard-Roche, École Pratique des Hautes Études, Paris
Remke Kruk, Universiteit Leiden
Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, Pisa
Alain-Philippe Segonds (†)
Richard C. Taylor, Marquette University, Milwaukee (WI)

Staff

Cristina D'Ancona, Elisa Coda, Giulia Guidara, Issam Marjani, Cecilia Martini Bonadeo

Submissions

Submissions are invited in every area of the studies on the transmission of philosophical and scientific texts from Classical Antiquity to the Middle Ages, Renaissance, and early modern times. Papers in English, French, German, Italian, and Spanish are published. Prospect authors are invited to check the *Guidelines* on the website of the journal, and to address their proposals to the Editor in chief.

Peer Review Criteria

Studia graeco-arabica follows a double-blind peer review process. Authors should avoid putting their names in headers or footers or refer to themselves in the body or notes of the article; the title and abstract alone should appear on the first page of the submitted article. All submitted articles are read by the editorial staff. Manuscripts judged to be of potential interest to our readership are sent for formal review to at least one reviewer. *Studia graeco-arabica* does not release referees' identities to authors or to other reviewers. The journal is committed to rapid editorial decisions.

Subscription orders

Information on subscription rates for the print edition of Volume 8 (2018), claims and customer service: redazione@pacineditore.it

Web site: <http://learningroads.cfs.unipi.it>

Service Provider: Università di Pisa, ICT - Servizi di Rete Ateneo

ISSN 2239-012X (Online)

Registration at the law court of Pisa, 18/12, November 23, 2012.

Editor in chief Cristina D'Ancona (cristina.dancona@unipi.it)

Mailing address: Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, via Pasquale Paoli 15, 56126 Pisa, Italia.

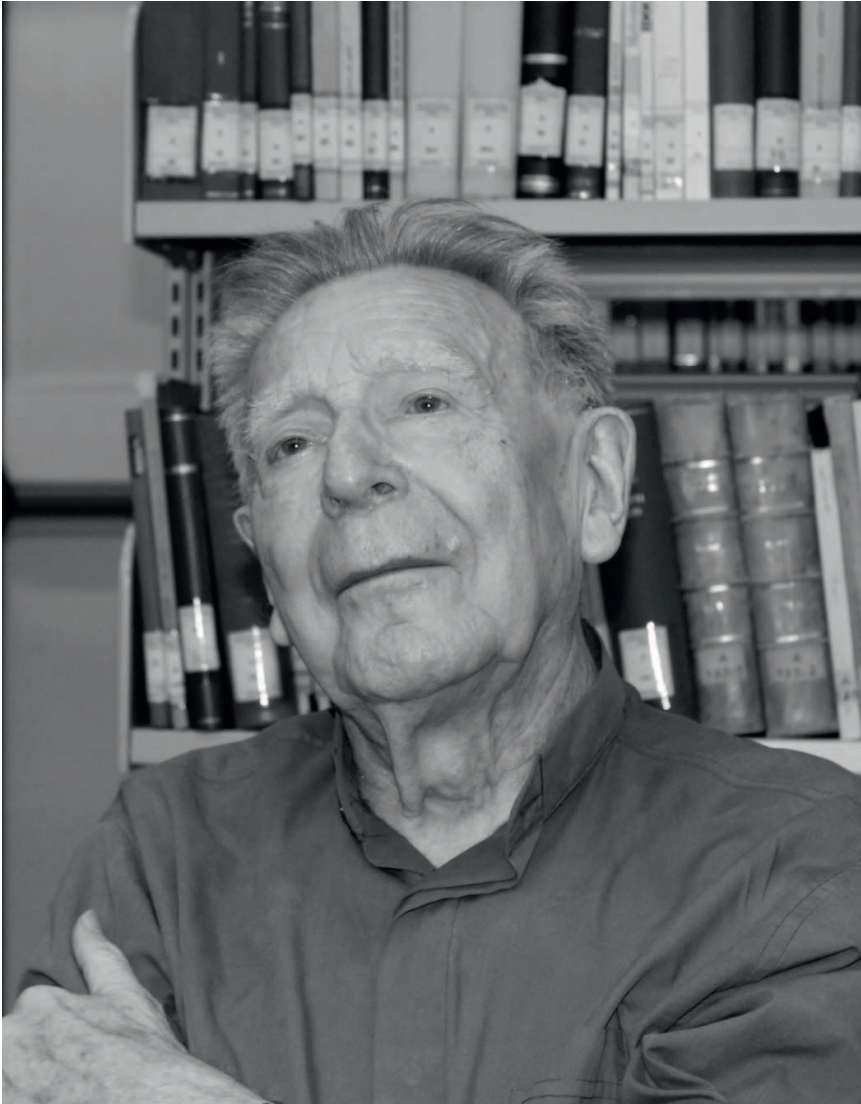


© Copyright 2017 by Industrie Grafiche Pacini Editore, Pisa.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the Publisher. The Publisher remains at the disposal of the rightholders, and is ready to make up for unintentional omissions. *Studia graeco-arabica* cannot be held responsible for the scientific opinions of the authors publishing in it.

Cover

Mašhad, Kitābhāna-i Āsitān-i Quds-i Raḡawī 300, f. 1v
Paris, Bibliothèque nationale de France, *grec* 1853, f. 186v



Maurice Borrmans MAfr. (1925-2017)

Studia graeco-arabica is most grateful to Reverend Father Valentino Cottini, former Director of the Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, for accepting to open this volume and to Dr. Concetta Luna, Scuola Normale Superiore, for her invaluable help in driving it to publication.

Table of Contents

Valentino Cottini <i>Maurice Borrmans. Un profilo</i>	» 1
Marco Zambon “ <i>Apprendere qualcosa di sicuro</i> ” (ps. Clem. Hom. I 3, 1) <i>Verità filosofica e verità profetica nella I omelia pseudoclementina</i>	» 13
Giovanni Catapano <i>Nobilissimus philosophus paganorum / falsus philosophus: Porphyry in Augustine’s Metaphilosophy</i>	» 49
Elisa Coda <i>Divine Providence and Human Logos in Themistius Some Philosophical Sources of Discourse 6</i>	» 67
Henri Hugonnard-Roche <i>E Dio disse: “La terra produca germogli” (Gen. 1, 11) Sulla tradizione botanica siriana</i>	» 85
Ida Zilio-Grandi <i>La pazienza dell’Islam: la virtù detta ‘ṣabr’</i>	» 105
Patrizia Spallino, Mauro Mormino <i>Cuore, anima e mente Un esempio di circolarità lessicale tra tradizione islamica e cristiana</i>	» 119
Cristina D’Ancona <i>God and Intellect at the Dawn of Arabic Philosophical Thought Plotinus’ Treatise V 4[7], Aristotle’s Metaphysics and De Anima in the Age of al-Kindī</i>	» 133
Giovanni Mandolino <i>La testimonianza del patriarca nestoriano Israel di Kaškar (m. 872) sulla pseudo-Teologia di Aristotele</i>	» 153
Carmela Baffioni <i>Embryology in an Ismā‘īlī Messianic Context The Manuscript Tradition of the Iḥwān al-Šafā’</i>	» 167
Thérèse-Anne Druart <i>Al-Fārābī: A Philosopher Challenging Some of the Kalām’s Views on the Origin and Development of Language</i>	» 181

Khalil Samir Khalil S.J. <i>La doctrine de l'Incarnation de Yahyā ibn 'Adī à la lumière du Traité 17 Sbath</i>	» 189
Hans Daiber <i>Ethics as Likeness to God in Miskawayh An Overlooked Tradition</i>	» 195
Issam Marjani <i>Avicenne, commentaire de la Sourate al-A'lā Traduction française du texte établi à l'aide d'un 'nouveau' témoin et relevé des emprunts de Faḥr al-Dīn al-Rāzī dans son exégèse de la sourate</i>	» 205
Emmanuel Pisani O.P. <i>Le ḥanbalisme, matrice idéologique du fondamentalisme islamique?</i>	» 233
David B. Burrell C.S.C. <i>In the Wake of Maurice Borrmans: Perceptions of Islam and Christianity</i>	» 247
Christian Jambet <i>Le problème de la certitude dans la philosophie de Subrawardī</i>	» 255
Cecilia Martini Bonadeo <i>Una parafrasi araba di Metafisica Iota Il capitolo XI del Libro sulla scienza della metafisica di 'Abd al-Laṭīf al-Baḡdādī</i>	» 269
Richard C. Taylor <i>Averroes and the Philosophical Account of Prophecy</i>	» 287
Concetta Luna <i>Prêcher aux philosophes et aux théologiens: quatre sermons de Gilles de Rome pour le temps pascal</i>	» 305
Gianfranco Fioravanti <i>La Questio 'utrum passionēs sive accidentia sint separabilia a subiecto' di Antonio da Parma (m. 1327)</i>	» 381
Mohammad Ali Amir-Moezzi <i>Le šī'isme entre exercice du pouvoir et sauvegarde de la foi Le cas d'al-Maḡlisī</i>	» 387
<i>Book Announcements and Reviews</i>	» 397
Jules Janssens <i>Marc Geoffroy. In Memoriam</i>	» 470
<i>Index of Manuscripts</i>	» 475
<i>Index of Ancient and Medieval Names</i>	» 476
<i>Index of Modern Names</i>	» 480

Avicenne, commentaire de la Sourate al-A‘lā

Traduction française du texte établi à l'aide d'un 'nouveau' témoin
et relevé des emprunts de Faḥr al-Dīn al-Rāzī dans son exégèse de la sourate

Issam Marjani*

Abstract

This paper presents the Arabic text, accompanied by French translation, of Avicenna's commentary on Q 87, *The Most High* (*Sūrat al-A‘lā*). The text is established taking into account a manuscript unknown to the previous editors of this short but important commentary: Qom, Kitābhāna Āyatullāh Mar‘āšī 286. Avicenna's commentary proves to be the source of Faḥr al-Dīn al-Rāzī's own commentary on Q 87.

1. La Sourate al-A‘lā et les commentaires coraniques d'Avicenne

Avicenne (Ibn Sīnā, m. 428/1037) a écrit des commentaires coraniques¹ sur les sourates *al-Iḥlās* [Q 112]², *al-Falaq* [Q 113]; *al-Nās* [Q 114],³ ainsi que sur la *Sourate al-A‘lā* [Q 87], qui fait l'objet de cette étude; il a aussi commenté le verset 35 de la *Sourate al-Nūr*, "Dieu est la lumière des cieux et de la terre" (*Tafsīr qawlihi ta‘ālā: Allāh nūr al-samā‘i wa-l-ard*, Q 24:35) et le verset 11 de la *Sourate Fuṣṣilat*, "Ensuite Il se tourna vers le ciel" (*Tafsīr qawlihi ta‘ālā: tumma stawā ilā l-samā‘i wa-biya duḥān*, Q 41:11).⁴

Jules Janssens⁵ a décrit en détail la structure, les argumentations et les thèmes principaux de ces commentaires. Il en dégage ainsi les éléments saillants: il s'agit d'ouvrages dans lesquels Avicenne commente d'un point de vue philosophique des parties diverses du Qur‘ān – versets choisis ou sourates entières – suivant fidèlement l'ordre des mots et adressant, en relation à la lettre du texte,

J'ai beaucoup bénéficié de l'aide précieuse de Cristina D'Ancona, je lui dis ici toute ma gratitude. Ma gratitude sincère va aussi au réviseur anonyme, à qui je dois des corrections importantes dans mon apparat critique, et à M. Hossein Mottaqi, qui m'a généreusement permis de consulter une copie numérisée du manuscrit Qom, Kitābhāna Āyatullāh Mar‘āšī 286.

¹ Voir la présentation générale par J. Janssens, "Avicenna and the Qur‘ān. A Survey of his Qur‘ānic Commentaries", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire* 25-26 (2004), p. 177-92.

² Authenticité contestée: voir la liste des manuscrits et des éditions dans D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works. Second Revised and Enlarged Edition. Including an Inventory of Avicenna's Authentic Works*, Brill, Leiden 2014 (Islamic Philosophy, Theology and Science. Texts and Studies, 89), p. 506. Voir aussi l'étude doctrinale par D. De Smet - M. Sebti, "Avicenna's Philosophical Approach to the Qur‘ān in the Light of his *Tafsīr Sūrat al-Iḥlās*", *Journal of Qur‘ānic Studies* 11 (2009), p. 134-48.

³ Pour les manuscrits, les éditions et les traductions, v. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, cité ci-dessus, p. 507.

⁴ J. Michot, "Le commentaire avicennien du verset: 'Puis Il se tourna vers le ciel': Édition, traduction, notes", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales* 14 (1980), p. 317-28. Voir aussi Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 507.

⁵ Dans l'étude citée à la n. 1.

nombre de thèmes majeurs de la théologie et de la foi islamique, comme l'Unité de Dieu (*tawhīd*) ou la Révélation (*wahy*).

Souvent négligés dans les travaux consacrés à la philosophie d'Avicenne, ces commentaires sont pourtant des témoignages intéressants de la manière de laquelle un *fa'yāsūf* pratique la science de l'exégèse coranique (*tafsīr*). Cela est vrai en particulier pour la *Sourate al-A'lā*, où Avicenne trouve matière pour discuter la preuve de l'existence de Dieu, le statut de la prophétie, et enfin la nature de l'au-delà.

En hommage à la mémoire du Père Maurice Borrmans qui a écrit sur la foi de l'Islam maintes pages mémorables, je présente ici le texte arabe du commentaire avicennien sur la *Sourate al-A'lā*, accompagné d'une traduction française. Dans la transcription du texte ainsi que dans ma traduction j'ai tenu compte du témoignage d'un manuscrit inconnu des éditeurs antérieurs de ce traité. Le recueil Qom, Kitābhāna Āyatullāh Mar'āshī 286, dont Hossein Mottaqi a récemment montré l'importance dans cette même revue,⁶ contient en effet, parmi d'autres textes avicenniens, aussi ce commentaire. Le travail que je présente n'en est pas l'édition critique: la recherche systématique d'autres témoins du texte est loin d'avoir été faite, et il est bien possible que des manuscrits non pris en compte jusqu'ici existent dans d'autres bibliothèques, et qu'ils se révèlent porteurs de tradition textuelle valable. Dans ces pages j'espère plutôt faire ressortir des données utiles pour que quelqu'un mieux équipé que moi puisse publier l'édition critique de cet ouvrage si riche malgré sa concision. Parmi ces données, il y en a un qui me semble d'un intérêt spécial du point de vue de l'histoire de l'influence d'Avicenne sur la pensée théologique en Islam sunnite. Ce commentaire avicennien s'avère en effet être la source de celui de Faḥr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1210).⁷

2. *Le commentaire avicennien de la Sourate al-A'lā: contenu du traité*

Le commentaire d'Avicenne sur la *Sourate al-A'lā* s'articule en trois parties correspondant aux trois buts (*maṭālib*) qu'il envisage dans la sourate: (i) affirmer l'existence de Dieu (*iṭbāt al-ilāh*); (ii) établir la doctrine des prophéties (*taqrīr al-nubuwwāt*); (iii) établir la doctrine du retour (*taqrīr amr al-mā'ād*). Voici un résumé des argumentations d'Avicenne.

2.1 *Premier maṭlab: l'existence de Dieu*

La preuve de l'existence de Dieu est marquée par la doctrine de la création (*ḥalq*) qui forme l'objet des quatre premiers versets. On entend son sens profond (*murād*), dit Avicenne, à travers deux types de déduction (*istidlāl*). Le premier type concerne la création de l'être vivant et porte sur le passage "qui créa et forma harmonieusement".⁸ Selon Avicenne, ce verset concerne la structure même de l'être vivant en tant qu'effet de l'agir de Dieu, et l'idée qu'il met en avant est que l'on peut déduire

⁶ H. Mottaqi, "Ms Qom, Kitābhāna Āyatullāh Mar'āshī 286. A 11th/17th Century Iranian Anthology of Philosophical and Theological Works in Arabic and Persian", *Studia graeco-arabica* 6 (2016), p. 141-84, en part. no. 14, p. 149.

⁷ Voir plus loin l'Appendice, pp. 226-30.

⁸ Les versets coraniques sont cités d'après la traduction de R. Blachère, *Le Coran. Traduction selon un essai de re-classement des sourates*, Maisonneuve, I-III, Paris 1949-1951 (Islam d'hier et d'aujourd'hui, 4-6), vol. II, p. 32. Blachère, *ibid.*, donne sur cette sourate les renseignements suivants: "Dans l'ensemble, la Tradition considère cette sourate comme mekkoise. Nöldeke la place parmi les plus anciennes; Montet, au contraire, en estime l'ancienneté douteuse et va même, pour des raisons de style très discutables, jusqu'à en suspecter l'authenticité. On peut penser avec Bell qu'un texte ancien (vt. 1-9) a été complété (vt. 10 suiv.), mais il n'est pas possible de voir dans les vt. 16 suiv. une addition probablement médiévale. Seul le vt. 7 est sûrement postérieur de plusieurs années".

l'existence du Créateur à partir de la composition de corps et d'âme qui caractérise tout vivant. Cette composition est bien le résultat d'une mesure (*qadr*): ce n'est pas n'importe quel mélange qui produit le vivant, si bien que la création proprement dite est cet acte de mesurer (*miqdār*). Fait suite une description sommaire de la constitution des êtres vivants, et puisque le corps a été mentionné en premier, c'est d'abord la constitution du corps qui est examinée. Avicenne fait sien le modèle aristotélicien de composition des corps sublunaires: tout comme dans le *De Generatione et corruptione*, les corps se composent des quatre éléments chaud, froid, sec et humide, opposés les uns aux autres et mélangés en des proportions différentes pour chaque corps.

Mais la preuve de l'existence du Créateur s'obtient aussi à partir de l'âme des êtres vivants. Le verset "qui décréta le destin et dirigea"⁹ signifie, selon Avicenne, qu'il y a une faculté (*quwwa*) propre pour chaque organe corporel. Alors que dans une lecture non-philosophique de ce verset on aurait tendance à croire que *qadara*, que Blachère traduit par "décréta le destin", fait allusion à l'idée que la durée de la vie – et plus en général tout ce qui arrive à un être vivant – dépend de Dieu, et que *hadā* ("dirigea") renforce cette affirmation de la toute-puissance divine, Avicenne repère dans ce verset une proclamation de finalisme presque aristotélicien. Le verset signifie pour lui que Dieu a établi pour chaque organe du corps une faculté qui s'adapte à ce membre; ayant ainsi établi ce à quoi chaque membre est destiné, Dieu a ajouté un finalisme global visant le bien-être du vivant, qui résulte non seulement de la correspondance entre l'organe et sa fonction propre, mais aussi de la coopération de tous ces organes entre eux et avec leurs facultés respectives, pour la vie du vivant. Ces deux versets se transforment ainsi spontanément dans une attestation scripturaire de l'argument dit du *tadbīr*: la preuve de l'existence de Dieu à partir du finalisme de la création.¹⁰ C'est pourquoi la mention de la création des plantes vient en deuxième, dans les versets 4 et 5, alors que l'on s'attendrait à voir mentionnées d'abord les plantes, et puis l'animal.

Les versets 4 et 5, où Dieu est décrit comme la cause de la croissance du "pâturage" ainsi que de sa transformation en "fourrage sombre", et qui prêtent encore une fois à interprétation dans le sens de la causalité directe de Dieu dans les transformations de la nature (c'est bien Dieu qui fait pousser l'herbe, et c'est Dieu qui en fait du foin sec), sont pliés par Avicenne dans un tout autre sens: ils expriment la subordination de ce qui est hiérarchiquement inférieur, les plantes, à ce qui est hiérarchiquement supérieur, l'animal. Autrement dit, si le Livre mentionne les plantes après l'animal c'est parce que celles-là sont orientées vers celui-ci et prennent leur sens par rapport à celui-ci.

Un problème suit, qu'il est nécessaire selon Avicenne d'examiner. Pourquoi devrait-on avoir recours à un agent volontaire (*muhtār*, litt. "qui choisit") pour justifier l'existence des êtres naturels, animaux et plantes? La réponse à la question factice ("si quelqu'un disait...") nous montre un Avicenne qui utilise la doctrine aristotélicienne de la causalité naturelle pour lui faire dire qu'un *muhtār* est bien nécessaire. Pour expliquer la génération ne serait-il pas suffisant, semble suggérer l'opposant, un principe comme "l'homme et le soleil engendrent l'homme"?¹¹ Mais si tel était le

⁹ Trad. Blachère, *Le Coran*, vol. II, p. 32.

¹⁰ Cf. H.A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford U.P., New York - Oxford 1987, p. 213-36. Avicenne pourtant ne figure pas parmi les exemples des tenants de l'"Argument from Design" énumérés par Davidson.

¹¹ Selon toute vraisemblance Avicenne a à l'esprit ce principe célèbre (*Phys.*, II 2, 194 b 13 = p. 99.4 dans l'éd. Badawī de la trad. arabe: *Aristūṭālīs al-Ṭabī'a, tarġama Ishāq ibn Hunayn ma'a šurūḥ Ibn al-Samḥ wa-Ibn 'Adī wa-Mattā' ibn Yūnus wa-Abi l-Faraġ ibn al-Ṭayyib* ḥaqqaqahu wa-qaddama lahu 'A. Badawī, al-Maktaba al-Miṣriyya, Le Caire 1964), comme le prouve le fait qu'il mentionne comme causes de la génération le sperme d'un côté, et les corps célestes et les planètes de l'autre côté.

cas, dit Avicenne, tout se reproduirait à l'identique et mécaniquement, car pour nous aussi il est naturel d'opérer selon un critère de symétrie, sauf s'il y a un obstacle.¹² Or ce n'est pas à l'identique ni mécaniquement que se produit la génération du vivant: dans le sperme il y a des parties qui sont capables d'engendrer tel organe, et d'autres qui en engendrent tel autre. Ce n'est donc pas la nature à elle seule qui peut produire des différences d'organe et de fonction. Par conséquent, un pouvoir (*qudra*) capable d'agir selon un choix (*ih̄tiyār*) est nécessaire. En somme, les versets 2 à 5 sont interprétés comme une preuve de l'existence de Dieu fondée sur le finalisme interne à la nature, qui implique un agent intelligent dirigeant les processus de génération.

2.2 Deuxième maṭlab: la doctrine de la prophétie

La partie consacrée à la doctrine de la prophétie s'inscrit dans l'ensemble des autres ouvrages d'Avicenne sur le sujet.¹³ Dans cette partie, qui commente les versets 6-15,¹⁴ trois sont les aspects considérés. Tout d'abord, Avicenne affirme que les deux facultés théorique (*al-naẓariyya*) et pratique (*al-ʿamaliyya*) sont d'une qualité exceptionnelle dans l'âme du Prophète: le verset 6, "Nous te ferons prêcher et tu n'oublieras pas"¹⁵ veut dire, selon lui, que Dieu donne à l'âme du Prophète une force (*yūqawwī*) telle, que cette âme atteint une perfection et une noblesse supérieures à celles des âmes des tous les autres êtres humains. Ceci, aussi bien du point de vue de la faculté *naẓariyya* que du point de vue de la faculté *ʿamaliyya*: connaissance supérieure et sainteté parfaite caractérisent le Prophète et sont induites dans son âme par Dieu.

Le verset 6 est donc reconduit d'emblée à un cadre aristotélien. La source de l'idée de la présence dans chaque âme – et à un degré unique de perfection dans celle du Prophète – des deux facultés théorique et pratique est indiquée génériquement par Avicenne dans les sciences fondamentales ("les sciences des principes", *al-ʿulūm al-uṣūliyya*), expression dans laquelle on voit sans peine l'assonance

¹² J'entends ainsi l'exemple avicennien de quelqu'un qui allume une bougie: si celui-ci allume cinq chandelles d'un côté, il aura naturellement tendance à en allumer autant de l'autre côté, sauf s'il y a quelque raison qui l'en empêche; à plus forte raison, donc, les agents non-volontaires et toute la nature agissent en reproduisant mécaniquement toujours la même 'symétrie'.

¹³ Voir surtout L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sīnā)*, Vrin, Paris 1951, p. 107-28; M. Marmura, "Avicenna's Psychological Proof of Prophecy", *Journal of Near Eastern Studies* 22 (1963), p. 49-56; E.A. Elamrani-Jamal, "De la multiplicité des modes de la prophétie chez Ibn Sīnā", in J. Jolivet - R. Rashed (éd.), *Études sur Avicenne*, Les Belles Lettres, Paris 1984, p. 127-42; J. Michot, "Prophétie et divination selon Avicenne. Présentation, essai de traduction critique et index de l'Épître de l'âme et de la sphère", *Revue philosophique de Louvain* 83 (1985), p. 507-35; M. Affi al-Akiti, "The Three Properties of Prophethood in Certain Works of Avicenna and al-Ghazālī", in J. Mc Ginnis - D. Reisman (éd.), *Interpreting Avicenna. Science and Philosophy in Medieval Islam. Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group*, Brill, Leiden - Boston 2004, p. 189-212. La même doctrine qui est présentée ici se retrouve aussi dans le *Šifā'*, livre X, dans le *Naḡāt*, dans l'*Épître sur l'établissement des prophéties, l'interprétation de leurs symboles et de leurs images* et dans l'*Épître des états de l'âme, de sa survie et de son retour*. Voir enfin *Avicenne (?)*. *Épître sur les prophéties*. Introduction par O.L. Lizzini, traduction et notes par J.-B. Brenet, Vrin, Paris 2018 (Translatio. Philosophies médiévales).

¹⁴ La partie censée concerner la prophétie inclut le verset 7, "excepté ce qu'Allah voudra" (trad. Blachère), dont on vient de lire chez ce même savant (cité à la n. 8) qu'il est sans doute postérieur à la sourate, très ancienne. La raison en est que ce verset contient une doctrine plus tardive par rapport à la prédication mekkoise. "Faute d'imaginer que ce vt. est une addition postérieure, les commt. ne parviennent qu'au prix de grands efforts à le relier au précédent. Ils interprètent: n'omets rien de ce que Dieu veut. Mais cette interprétation est irrecevable et doit céder à celle adoptée et qui est également mise en avant par certains comm. On a ici un texte fondamental pour la théorie de l'Abrogeant et de l'Abrogé (...). Or on sait que cette théorie n'est pas contemporaine des premières années de la Révélation" (p. 32-33). Avicenne, comme on le verra sous peu, présente une troisième interprétation différente de ces deux. Voir ci-dessous la n. 20.

¹⁵ Trad. Blachère (cité à la n. 8), p. 32.

avec les sciences des *uṣūl* (racines, fondements) de la pratique de la foi musulmane, mais qui ne peut indiquer rien d'autre que les textes philosophiques fondamentaux sur l'âme humaine, et notamment l'*Éthique à Nicomaque*. Dans ces "sciences fondamentales" il est établi, dit Avicenne, que l'âme humaine possède les facultés théorétique et pratique, thèse et terminologie qui figurent dans la version arabe de l'*Éthique à Nicomaque*.¹⁶ Aussi la subordination de la faculté pratique à la faculté théorétique est une doctrine aristotélicienne intégrée dans le verset coranique: l'âme du Prophète atteint la perfection du point de vue de l'agir, ou "devient sainte, *qudsiyya*" en vertu des "connaissances vraies et divines, *bi-l-'ulūm al-ḥaqīqiyya wa-l-ma'ārif al-ilāhiyya*". C'est encore une fois une raison profondément aristotélicienne qui inspire, dans l'exégèse d'Avicenne, l'ordre même des paroles coraniques: Dieu mentionne en première la faculté théorétique, qui a la primauté chez Aristote, en disant "nous te ferons prêcher". C'est en effet à cause du perfectionnement de la faculté connaissante de l'âme¹⁷ – dans θεωρεῖν comme dans sa traduction arabe *naẓara* il y a l'acte de 'voir' et 'contempler'¹⁸ – que cette âme devient sainte et parfaite, au point qu'elle n'oublie pas, comme il arrive aux âmes humaines normales.

Le verset suivant, "excepté ce qu'Allah voudra",¹⁹ est donc inséré dans cette visée aristotélicienne projetée dans la sourate. Alors que le verset énonce la possibilité que telle ou telle autre partie de la Révélation soit "oubliée", en fournissant ainsi le bien-fondé de la théorie dite de l' "Abrogeant" et de l' "Abrogé",²⁰ pour Avicenne le verset signifie que le Prophète, ayant de toute façon une âme humaine, n'a pas la puissance naturelle de contempler sans jamais se distraire ni oublier. C'est presque le contraire de ce qu'affirme le verset, puisque dans celui-ci il est dit que Dieu fera oublier telle ou telle chose au Prophète, alors qu'Avicenne soutient que c'est en tant qu'âme humaine que celle du Prophète aussi est portée par nature à l'oubli, malgré le perfectionnement extraordinaire produit par Dieu en elle. Encore une fois, l'écho aristotélicien est parfaitement reconnaissable: Avicenne a sans doute à l'esprit le passage célèbre du livre XII de la *Métaphysique* où Aristote dit que l'état de contemplation qui chez l'homme n'est possible que par courts moments de bonheur est éternel en Dieu.²¹

¹⁶ *Eth. Nic.*, X 7, 1077 a 27-28 et 1177 b 24 - 1178 a 2, respectivement p. 559.4 et 561.7-563.1 dans la trad. arabe: *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics*, ed. by A.A. Akasoy - A. Fidora, with an Introduction and Annotated Translation by D.M. Dunlop, Brill, Leiden-Boston 2005 (Aristoteles Semitico-Latinus, 17). Dans ces passages la terminologie est différente par rapport à celle d'Avicenne: voir ci-dessous la note 18.

¹⁷ D. Gutas, "Imagination and Transcendental Knowledge in Avicenna", in J.E. Montgomery (éd.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Peeters, Leuven - Paris 2006 (Orientalia Lovaniensia Analecta, 152), p. 337-54; O. Lizzini, "Human Knowledge and Separate Intellect", in R. López-Farjeat - R. Taylor (éd.), *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, Routledge, London - New York 2015, p. 285-99.

¹⁸ Pour les correspondances entre θεωρεῖν et *naẓara* dans la version arabe de l'*Éthique à Nicomaque* voir M. Ullmann, *Die Nikomachische Ethik des Aristoteles in arabischer Übersetzung. I-II*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2011-2012, vol. I, p. 395-6.

¹⁹ Trad. Blachère (citée à la n. 8), p. 32.

²⁰ Voir plus haut la n. 14. Sur la doctrine dite de l' "Abrogeant et l' Abrogé", voir l'importante étude de M. Zayd, *Al-nashḥ fi l-quṛ'ān al-karīm, dirāsa taṣri'iyya tāriḥiyya naqdiyya*, I-II, Dār al-wafā', al-Manṣūra (Egypt) 1987, en part. pour ce qui concerne la *Sourate al-A'lā*: vol. I, p. 477-8 et vol. II, p. 889. Voir aussi J. Burton, "Abrogation", in: *Encyclopaedia of the Qur'ān*, General Editor J.D. McAuliffe, Georgetown U.P., Washington DC (consulté le 25 Oct. 2018 http://dx.doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_00002) et A. Rippin, "Abrogation", in *Encyclopaedia of Islam Three* Edited by K. Fleet - G. Krämer - D. Matringe - J. Nawas - E. Rowson (consulté le 25 Oct. 2018 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_0104. First published online: 2007).

²¹ *Metaph.* XII 7, 1072 b 14-16, p. 1609.1-2 dans la trad. arabe: Averroès, *Tafsir ma bā'd at-Tabi'at* (*Grand Commentaire de la Métaphysique*), Texte arabe inédit établi par M. Bouyges S.J., III vol., Imprimerie Catholique, Beyrouth 1948

La faculté pratique est présentée ensuite comme le perfectionnement (*takmīl*) de l'âme du Prophète. Une fois ce degré de perfection atteint, son devoir est celui de faire appel (*da'wa*) aux autres êtres humaines, qui sont imparfaits (*nāqīšīna*), pour qu'ils s'acheminent vers la vérité (*ḥaqq*), afin qu'ils puissent atteindre eux aussi l'état de perfection. Ceci, dit Avicenne, se fait à travers trois étapes: la purification de l'âme, qui doit se débarrasser des fausses croyances; le dévouement total à la connaissance et aux sciences divines (verset 10);²² enfin, l'obéissance et le service de Dieu (verset 14),²³ qui représentent l'achèvement de l'âme théorique grâce aux bonnes actions. Ici encore, une source philosophique primaire pour Avicenne se fait jour. La thèse selon laquelle il y a quelque chose d'encore supérieur par rapport à la perfection, c'est-à-dire l'effusion de sa propre perfection sur les autres, est caractéristique du *Liber de causis*: les mots mêmes d'Avicenne sont tirés de ce texte néoplatonicien célèbre, où le Premier Principe est dit être au-dessus de la perfection même en tant qu'il répand sa causalité sur les choses inférieures (*fawqa al-tamām*, aussi bien dans le *De Causis*, prop. 21, p. 99.9 Bardenhewer, que chez Avicenne, p. 218.9).²⁴

2.3 Troisième maṭlab: la doctrine du retour

La troisième partie du commentaire est consacrée à la doctrine du "retour, *ma'ād*".²⁵ Selon Avicenne, c'est une doctrine clairement affirmée (*ḥādā l-bayān tāmm kāmīl*) par les versets 16-17, "Mais vous [Incrédulés!], vous préférez la Vie Immédiate / alors que la [Vie] Dernière est meilleure et plus durable".²⁶ Encore une fois dans l'interprétation avicennienne le Livre se donne pour but d'établir une thèse philosophique qui est tout d'abord l'autarcie aristotélicienne de la *θεωρία*, c'est-à-dire l'idée que seule la vie de l'esprit n'a aucun but au-delà d'elle-même, alors que tous les autres biens et toute autre activité sont en vue de quelque chose d'autre. Établir qu'il y a "retour" de l'âme humaine (*iṭbāt amr al-ma'ād*) et affirmer que seul le plaisir non-corporel de la contemplation est recherché pour lui-même, ou en soi (*ḥādīhi al-ladda maṭlūba li-ḍatihā*)²⁷ sont énoncés par Avicenne dans la même mouvance comme le but essentiel de ces versets.

L'être humain, poursuit-il, qui dans la vie d'ici-bas (*al-ḥayāt al-dunyawiyya*) n'a accès qu'à des plaisirs sensibles (*al-laddāt al-ḡismāniyya*) tout comme les autres animaux, doit s'en détacher et rechercher les plaisirs spirituels (*al-laddāt al-rūḥāniyya*). Les caractères des plaisirs corporels montrent qu'ils ne sont pas à rechercher en eux-mêmes: qu'ils ne sont que des moyens pour une fin, tel le plaisir de la nourriture pour la vie, ou le plaisir sexuel pour la génération. La preuve en est l'expérience ordinaire: on ne devient pas meilleur ni plus respecté en raison de la quantité de nourriture et boisson ou du nombre d'actes sexuels; plutôt le contraire, puisque un glouton ressemble plutôt à un animal; de plus, on pratique le sexe dans l'intimité, et on ne va pas se glorier de s'être gavé comme une oie.

(Bibliotheca Arabica Scholasticorum, VII).

²² Trad. Blachère (cité à la n. 7), p. 33.

²³ *Ibid.*

²⁴ Cf. C. D'Ancona, "Avicenna and the *Liber de Causis*: A Contribution to the Dossier", *Revista Española de Filosofía Medieval* 7 (2000), p. 95-114.

²⁵ Cf. J. Michot, *La destinée de l'homme chez Avicenne. Le retour (ma'ād) à Dieu et l'imagination*, Peeters, Louvain 1986; voir aussi F. Lucchetta, *Avicenna. Epistola sulla vita futura*, Antenore, Padova 1969. Dans le corpus avicennien, deux chapitres traitent cette question: l'un dans le livre X de la *Métaphysique* du *Šifā'* et l'autre dans la Section II du *K. al-Naḡāt*.

²⁶ Trad. Blachère (cité à la n. 8), p. 33.

²⁷ Voir plus haut n. 16.

En outre – et c'est là la deuxième raison qu'Avicenne avance en faveur de son interprétation du *ma'ād* – ces plaisirs sont dans leur réalisation même transitoires, et de toute façon il vont cesser au moment de la mort: voilà la preuve qu'ils ne représentent pas la fin suprême de la vie humaine et qu'ils ne sont pas comparables au bonheur de l'au-delà. Celui-ci seul est “durable et permanent”: il ne va jamais finir, il ne change pas: tout ceci est pour Avicenne le *maṭlab* de ces versets. Mieux, la nature non-corporelle du *ma'ād* est l'explication ultime (finale, ou essentielle) de cette partie de la sourate: *wa-hāda al-bayān aqṣā (...)* *hāda al-bāb*.

Or, nul n'ignore que la nature purement spirituelle du *ma'ād* est, pour dire le moins, loin d'être clairement établie dans le Coran; aussi on sait bien, depuis les recherches anciennes mais toujours fondamentales du Père Anawati,²⁸ que c'est à partir de l'*Épître d'Avicenne sur la résurrection*²⁹ qu'al-Ġazālī s'est attaché à l'une des trois thèses majeures qui à ses yeux font d'Avicenne un infidèle. Contre la Scripture, affirme al-Ġazālī, Avicenne soutient que la vie de l'au-delà ne concerne que la partie spirituelle de l'âme, en démontrant par là son mépris pour la doctrine explicite de récompenses et châtiments corporels réitérée dans le Livre.³⁰ Ce que nous voyons ici est un Avicenne qui ne ménage aucun effort pour retrouver dans la lettre de la *Sourate al-A'la* l'énonciation d'un *ma'ād* spirituel, suite auquel l'âme sanctifiée va se trouver dans un état d'éternelle jouissance qui ne concerne que l'âme rationnelle.³¹

En conclusion, le contenu des versets 18-19 de la sourate³² indique, dit Avicenne, que ces trois doctrines sont le message principal de tous les Livres (*ṣuḥuf*) descendus sur les prophètes: la connaissance des sciences divines (*al-ilāhiyyāt*), des prophéties (*al-nubuwwāt*), et du retour (*al-ma'ād*).

3. La Sourate al-A'la: le texte arabe, manuscrits et éditions

Le commentaire d'Avicenne sur la sourate *al-A'la* figure dans le premier supplément de Brockelmann à son ouvrage *Geschichte der arabischen Litteratur*. Comme supplément à la p. 454, et sous l'intitulé “5a”, il y fait mention d'un manuscrit situé à Mašhad, dont la cote est indiquée comme suit: III, 22.66.³³ Dans sa liste des ouvrages d'Avicenne publiée en 1950, le Père Anawati mentionne ce commentaire et reprend à son compte l'indication fournie par Brockelmann.³⁴ Par

²⁸ G.Ch. Anawati, “Un cas typique de l'ésotérisme avicennien. Sa doctrine de la résurrection des corps” dans Id., *Études de philosophie musulmane*, Vrin, Paris 1974 (Études Musulmanes, 15), p. 263-89 (originellement publié dans *La revue du Caire*, 1951).

²⁹ Cf. Lucchetta, *Avicenna. Epistola sulla vita futura*, cité à la n. 25.

³⁰ Algazel, *Tabaḥḥuṭ al-falāsifa (L'incohérence des philosophes)*. Texte arabe établi et accompagné d'un sommaire et d'un index par M. Bouyges S.J., Imprimerie Catholique, Beyrouth 1927 (Bibliotheca Arabica Scholasticorum, 2), question 20, p. 344-75.

³¹ On retrouve dans le commentaire avicennien une allusion au feu de l'enfer, qui est aussi un feu sensible (p. 220.8); mais les jouissances célestes ne sont que spirituelles, toute jouissance sensible étant rejetée comme typique de ce que l'âme humaine a en commun avec celle des animaux: l'allusion à la nourriture, aux boissons et au sexe (cf. par exemple Q 37:45-47 et 49; Q 52:22; Q 56:18-21 Q 76:15-16) qui n'auront aucune place dans l'état de l'âme qui a accompli le “retour”, est on ne peut plus évidente.

³² “En vérité, cela se trouve certes dans les Premières Feuilles / les Feuilles d'Abraham et de Moïse”, trad. Blachère (cité à la n. 8), p. 33.

³³ C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur. Erster Supplementband*, Brill, Leiden 1937, p. 814.

³⁴ G. Anawati, *Mu'allafāt Ibn Sīnā*, Dār al-ma'ārif, Le Caire 1950, p. 264. Anawati mentionne un seul manuscrit et donne la cote de Brockelmann, sous la forme Mašhad 3*22*66: voir ci-dessous n. 37 et Id., “La tradition manuscrite orientale de l'œuvre d'Avicenne. Essai de bibliographie avicennienne”, dans *Études de philosophie musulmane*, p. 229-62 (originellement publié dans *La Revue Thomiste*, 1951), p. 257.

la suite, cet écrit a été édité deux fois. La première édition est l'œuvre de 'Alī Ḥikmat Aşğar,³⁵ édition publiée en 1954 à Téhéran. Dans son *Introduction*³⁶ il dit avoir consulté deux manuscrits, dont il donne les cotes suivantes: Maşhad, Āsitān-i Quds-i Raḍawī 62³⁷ et Milli Malek 4653 (sans nom de ville).³⁸ La deuxième édition a été publiée en 1983 à Beyrouth par Ḥasan 'Āşī.³⁹ Cette édition a été faite sur la base de deux "témoins", qui ne sont pourtant pas indiqués clairement. Voilà ce que dit 'Āşī:

J'ai établi ce texte sur la base de deux témoins. L'un est un témoin manuscrit, et l'autre a été publié. Le témoin manuscrit se trouve dans la bibliothèque Université, cote 1458 écriture farsi. (Le traité occupe) deux folios et demi, 29 lignes par page, à peu près 15 mots par ligne (...). Le témoin publié, Anawati le mentionne comme étant un manuscrit qui se trouve à Maşhad, cote 3/22 (66); or cette cote indique que c'est le manuscrit publié par 'Alī Ḥikmat Aşğar, avec une introduction en persan.⁴⁰

Je pense que ce passage signifie que Ḥasan 'Āşī s'est servi d'un manuscrit qu'il nomme "Université 1458", et qu'il avait auparavant indiqué comme conservé à Istanbul;⁴¹ il s'est aussi servi de l'édition de Aşğar, dont il rappelle qu'elle est fondée sur le manuscrit de Maşhad.

En 2016, Hossein Mottaqi a signalé l'existence d'un nouveau témoin de ce traité dans la *mağmū'a* Qom, Kitābhāna Āyatullāh Mar'āşī 286;⁴² ce manuscrit n'était pas connu des éditeurs antérieurs.

³⁵ 'A.H. Aşğar, "Tafsīr Sūrat al-A'lā", *Mağallat Dānişgāh Adabiyāt* 3 (1954), p. 54-60. Il ne s'agit pas d'une édition critique: aucune *recensio codicum* n'a été faite et l'apparat critique manque. Le texte publié par Aşğar a été traduit en anglais par M. Abdul-Haq, "Ibn Sinā's Interpretation of the Qur'ān", *The Islamic Quarterly* 32 (1988), p. 46-56. Je remercie M. Ali Faraj (Biblioteca Ambrosiana, Milano), qui m'a généreusement envoyé un exemplaire de l'édition Aşğar.

³⁶ Aşğar, "Tafsīr Sūrat al-A'lā", p. 54 en persan; je remercie beaucoup mon collègue Pedram Katanchi pour son aide dans la lecture de ce texte.

³⁷ Ce manuscrit est mentionné parmi les témoins du commentaire de la *Sourate al-A'lā* par Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (cité à la n. 2), p. 507 sous la cote: "Mashad Rizavi I 4/62".

³⁸ Anawati, *Mu'allafāt Ibn Sinā* (cité à la n. 34) ne mentionne pas ce manuscrit, qui n'est d'ailleurs pas facilement identifiable, bien que la bibliothèque visée soit selon toute vraisemblance la Melli-ye Malek de Téhéran; une recherche dans le catalogue Muştafā Dirāyatī, *Fibrīstwāra-i dastniwīsthā-i Īrān*, Kitābhāna, Mūza wa-Markaz-i Asnād-i Mağlis-i Şūrā-i Islāmī, Tihṛān 1389 h.ş./2010 ne m'a pas permis de retrouver la cote exacte, et je n'ai pas pu accéder au catalogue de 'Abd-al-Ḥusayn Ḥā'irī (*Fibrīst-i Kitābhāna-i Mağlis-i Şūrā-i Islāmī*, Tihṛān Čāphāna-i Mağlis, Tihṛān 1376 h.ş./1997). Il y a donc trois cotes qui sont indiquées pour ce qui est selon toute vraisemblance un manuscrit présent à Maşhad: III, 22, 66 (Brockelmann, Anawati et 'Āşī, sous des formes différentes); 62 (Aşğar); I 4/62 (Gutas).

³⁹ Cf. Ḥ. 'Āşī, *al-Tafsīr al-qur'ānī wa-l-luġa l-şūfiyya fi falsafat Ibn Sinā*, al-Mu'assasa l-ġāmi'iyya li-l-dirāsāt wa-l-naşr wa-l-tawzī, Beyrouth 1983, p. 94-103 (*Tafsīr sūrat al-A'lā*).

⁴⁰ 'Āşī, *al-Tafsīr al-qur'ānī*, p. 94. Les variantes enregistrées dans l'éd. 'Āşī sont donc tirées du texte publié par Aşğar, sans qu'il soit possible au lecteur de savoir s'il s'agit de la leçon du manuscrit de Maşhad ou du texte établi par Aşğar, puisque cette édition n'a pas d'apparat critique.

⁴¹ Cf. 'Āşī, *al-Tafsīr al-qur'ānī*, p. 94. Le manuscrit utilisé par 'Āşī et sommairement décrit dans le passage cité ci-dessus est mentionné pour la première fois à propos du premier texte du recueil, le *Tafsīr āyat al-nūr*. 'Āşī écrit: "j'ai établi ce texte [le *Tafsīr āyat al-nūr*] sur la base d'une seule copie qui se trouve dans la bibliothèque de l'Université d'Istanbul, cote 1458" (p. 84). Dans ce cas aussi il m'a été impossible de retrouver la cote exacte. Ce manuscrit est mentionné parmi les témoins du commentaire de la *Sourate al-A'lā* par Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (cité à la n. 2), p. 507, sous la cote "Istanbul, Université 1458".

⁴² Pour la description complète du contenu de ce recueil gigantesque, voir l'article de Hossein Mottaqi cité plus haut à la n. 6.

4. Note au texte et à la traduction

Pour les raisons que ce survol des éditions antérieures rend évidentes, ce que je propose ici n'est rien de plus qu'un matériel préparatoire pour l'édition critique. Je n'ai pas réussi à localiser les deux manuscrits utilisés par Aşgar en 1954 et par 'Āsī en 1983. Les sigles qui figurent dans l'apparat critique sont les suivants:

Q = Qom, Kitābhāna Āyatullāh Mar'āsi 286, p. 85.11-88.15.

Aşgar = 'A.Ĥ. Aşgar, "Tafsīr Sūrat al-A'lā", *Mağallat Dānişgāh Adabiyāt* 3 (1954), p. 55-60.

'Āsī = Ĥ. 'Āsī, *al-Tafsīr al-qur'ānī wa-l-luġa l-şūfiyya fi falsafat Ibn Sīnā*, al-Mu'assasa l-ġāmi'iyya li-l-dirāsāt wa-l-naşr wa-l-tawzī', Beyrouth 1983, p. 96-103.⁴³

I ap. 'Āsī = variantes du manuscrit Istanbul, Université 1458 (que nous n'avons pas identifié), telles qu'elles sont singalées dans l'édition 'Āsī.

Dans ma traduction j'ai essayé d'être fidèle au texte arabe sans renoncer à l'intelligibilité. Les versets du Qur'ān sont cités d'après la traduction de Régis Blachère (citée plus haut, note 8).

5. Appendice: Faḥr al-Dīn al-Rāzī lecteur du commentaire avicennien

Dans le deuxième chapitre de la deuxième section du traité qui, à l'intérieur du *K. al-maṭālib al-'āliya*, Faḥr al-Dīn al-Rāzī consacre à la "Prophétie", on retrouve un commentaire de la *Sourate al-A'lā*.⁴⁴ Dans ce commentaire, Faḥr al-Dīn al-Rāzī s'inspire constamment d'Avicenne; il ne se limite pas à suivre l'enchaînement des arguments dicté par ce dernier, mais il présente nombre d'emprunts littéraires. J'en ai fait un inventaire, en me bornant aux seuls passages où le mot-à-mot est presque identique: cet inventaire se trouve dans l'Appendice.

Les considérations d'ordre historique et doctrinal que cela suscite sont nombreuses et méritent un examen de détail qui ne peut pas être conduit ici. Il y a pourtant des éléments qui d'ores et déjà s'imposent à l'attention du lecteur des deux commentaires. Premièrement, le cadre 'aristotélisant' d'Avicenne – dans le sens très élargi que j'ai essayé de dégager dans cette introduction – est repris à son compte par Faḥr al-Dīn al-Rāzī: pour lui comme pour Avicenne, la *Sourate* contient tout d'abord une preuve de l'existence de Dieu tirée du finalisme de la nature (Texte 1. de l'Appendice). Deuxièmement, la reprise des points saillants de l'exégèse d'Avicenne, tout en étant constante et littérale, n'est pas inavertie: il n'est pas innocent que dans le Texte 15. le troisième but essentiel que Dieu fixa pour cette *Sourate*, à savoir l'établissement de la "connaissance du Retour, *ma'rifat al-ma'ād*", devienne chez Faḥr al-Dīn al-Rāzī l'établissement de la "connaissance de l'au-delà, *ma'rifat al-āḥira*", la doctrine avicennienne du *ma'ād* ayant été, à l'époque de Faḥr al-Dīn al-Rāzī, mise sous accusation de *kufṛ* par al-Ġazālī.

⁴³ À partir de la p. 103 ligne 14, le texte et l'apparat de l'édition 'Āsī sont partiellement illisibles suite à une faute d'impression; de ce fait quelques variantes du ms Istanbul, Université 1458 singalées dans l'édition 'Āsī manquent dans l'apparat ci-dessous de la p. 224, lignes 1-15.

⁴⁴ Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-maṭālib al-'āliya min al-'ilm al-ilāhī*, ed. A.Ĥ. al-Saqā, Dār al-kitāb al-'arabī, Beyrouth 1987, vol. 8, pp. 109-12 (*Kitāb al-nubuwwāt, al-Qism al-tānī* [= II]: *fi taqrīr al-qawl bi-l-nubuwwa'an ṭariq āḥar wa-huwa qudrat al-nabiyy' alā takmil al-nāqışma; al-faṣl al-tānī* [=2]: *fi anna l-qur'ān al-'āzīm yadullu 'ālā anna hādā l-ṭariq huwa l-ṭariq al-akmal al-afḍal fi itbāt al-nubuwwa*).

إِ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

p. 85 Q
p. 55 Aşgar
p. 96 'Āsī

إعلم أن هذه السورة مشتملة على مطالب ثلاثة:

المطلب الأول في إثبات الإله.

قوله سبحانه: ﴿سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى، الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى، وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى، وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى، فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى﴾.

5

إعلم أن المقصود منه الاستدلال بنوعين من الدلائل على وجود الاله الحكيم العليم. فالنوع الأول الاستدلال بخلق الحيوان، فاعلم أن الحيوان مركب من بدن ونفس وأما الاستدلال بخلق الحيوان فهو المراد من قوله تعالى: ﴿خَلَقَ فَسَوَّى﴾، وذلك لأن بدن كل حيوان مقدر بقدر معين، وهذا التقدير هو الخلق. وأيضا فذلك البدن مركب الأجزاء الحارة والباردة والرطوبة واليابسة. ويجب أن يكون كل واحد من تلك الأجزاء متقدرا بمقدار معين حتى يتولد ذلك المزاج. فإنه لو زادت تلك الأجزاء أو نقصت كان الحادث مزاجا آخر لا ذلك المزاج، وهذا هو التسوية. وأما الاستدلال بنفس الحيوان، فقوله تعالى: ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾. ومعناه أنه تعالى قدر لكل واحد من تلك الأعضاء المخصوصة قوة مختصة بذلك العضو، ثم جعل تلك القوى التي يحصل منافعها ومصالحها، مثل أنه قدر للعين القوة الباصرة، وللأذن القوة السامعة وللمعدة القوة الهاضمة.

10

والنوع الثاني الاستدلال على وجود الصانع بأحوال النبات، وهو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى، فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى﴾ وهو معلوم. وإنما قدم الاستدلال بأحوال الحيوان على أحوال النبات لأن الحيوان أشرف، ولأن العجائب في الحيوان أكثر، فكان أولى بالتقديم.

15

فإن قال قائل: لم لا يجوز أن يكون تولد الحيوانات والنباتات بسبب الطبيعة لا بسبب فاعل مختار؟ قلنا: الدليل عليه هو أن جسم النطفة متشابه الطبيعة، وتأثير الطبايع والأفلاك والأشجار فيه متشابه، والجسم المتشابه إذا أثر في جملة ذلك الجسم تأثيرا متشابها يستحيل أن يتولد منه أحوال مختلفة.

20

'Āsī قال الشيخ الرئيس قدس روحه add. أعلم 2 || Q الرحيم وبه نستعين add. الرحيم 1 post om. Q || 3 في 'Āsī || I ثلاثة مطالب : 'Āsī مطالب ثلاثة || 'Āsī I ap. add. قوله تعالى: سبح اسم ربك الأعلى || 'Āsī Q I ap. واعلم : 'Āsī 'Aşgar أعلم 6 || 'Āsī I ap. قوله يعني Q قوله: 'Āsī قوله سبحانه 4 || Q الإله تعالى : 'Āsī 'Aşgar الإله || 'Āsī om. فاعلم ... الحيوان 7-8 || 'Āsī I ap. بخلقة 'Aşgar بخلقه Q بخلقة : 'Āsī cj. بخلق || 'Aşgar النوع : 'Āsī Q فالنوع 7 || 'Āsī Q الأجزاء 9 || 'Āsī I ap. يتقدر : 'Āsī 'Aşgar Q مقدر || 'Āsī Q I ap. أن : 'Āsī 'Aşgar لأن || 'Āsī I ap. om. تعالى 8 || 'Āsī 'Aşgar Q متقدرا || 'Aşgar om. تلك 10 || 'Āsī I ap. واليابسة والرطوبة واليابسة : 'Āsī 'Aşgar Q والرطوبة واليابسة || 'Aşgar اجزاء || 'Aşgar مخصصة : 'Āsī Q مختصة 13 || 'Aşgar om. تعالى || 'Āsī Q I ap. قوله : 'Āsī 'Aşgar فقوله 12 || 'Āsī I ap. متقدر || 'Aşgar النوع : 'Āsī Q والنوع 15 || 'Āsī I ap. om. القوة 2 || 'Āsī I ap. والأذن : 'Āsī 'Aşgar Q وللأذن 14 || 'Āsī I ap. om. على ... الحيوان 16-17 || 'Aşgar om. وهو معلوم 16 || 'Aşgar Q om. الذي : 'Āsī والذي || 'Aşgar om. تعالى || 'Āsī 'Aşgar فاعل مختار 18-19 || 'Āsī I ap. وأجرام النبات Q وأجرام النبات : 'Āsī 'Aşgar والنباتات || 'Aşgar om. لا 18 || 'Aşgar Q om. فكان 17 || 'Āsī 'Aşgar يستحيل || 'Aşgar المتشابهة : 'Āsī Q المتشابه || 'Aşgar متشابهة : 'Āsī Q متشابه 20 || 'Āsī Q I ap. الفاعل المختار || 'Āsī I ap. أحوال : 'Āsī 'Aşgar Q أحوال 21 || 'Āsī Q I ap. فيستحيل

p. 97 'Āsī

Au nom de Dieu Clément et Miséricordieux

Sache que cette Sourate comprend trois buts.

Le premier but est d'affirmer l'existence de la divinité.

Les paroles d'[Allāh] le Tout-Puissant: “[1] Glorifie le nom de ton Seigneur, le Très Haut, [2] qui créa et forma harmonieusement [3] qui décréta le destin et dirigea [4] qui fit sortir [de terre] le pâturage [5] et en fit un fourrage sombre!”

Sache que le propos est de déduire selon deux types de preuves l'existence de Dieu le Sage et Savant. Le premier type de déduction concerne la création de l'être vivant. Sache que l'être vivant se compose de corps et d'ame, et quant à la déduction qui concerne la création de l'être vivant, c'est l'intention (*murād*) de son discours, qu'Il soit exalté: “qui créa et forma harmonieusement”, puisque le corps de chaque être vivant est mesuré par une certaine mesure (*qadar*). Cette mensuration (*taqdīr*) est la création. En outre, ce corps se compose de parties chaudes, froides, humides et sèches, et chacune de ces parties doit être mesurée par une certaine mesure, jusqu'à ce que ce mélange se réalise (*yatawallad*). Mais si ces parties augmentent ou diminuent, le résultat est un autre type de mélange: voilà ce que signifie “former harmonieusement” (*al-taswiya*).

Quant à la déduction concernant l'âme de l'être vivant, elle consiste dans Ses paroles, qu'Il soit exalté: “qui décréta le destin et dirigea”. Cela signifie que Dieu, qu'Il soit exalté, a destiné à chacun de ces membres spécifiques (*mahṣūṣa*) une faculté adaptée (*quwwa muhtaṣṣa*) à ce membre; puis, Il a ajouté les facultés qui produisent des choses utiles et des bénéfiques: par exemple, Il a donné à l'œil la faculté de la vue, à l'oreille la faculté d'entendre et à l'estomac la faculté de digérer.

Le deuxième type, concernant la déduction de l'existence du Créateur (*al-ṣāni'*) à travers les états de la végétation, consiste dans Ses paroles, qu'Il soit exalté: “qui fit sortir [de terre] le pâturage, et en fit un fourrage sombre”. Et cela est bien connu. Il a présenté les conditions de l'être vivant avant celles de la végétation car l'être vivant est supérieur et les merveilles de l'être vivant sont plus nombreuses; il méritait donc d'être présenté en premier.

Si quelqu'un demande: “pourquoi la génération des êtres vivants et des plantes ne peut pas se produire à cause de la nature (*al-ṭabī'a*) plutôt qu'à cause d'un agent qui choisit? Nous répondons: la preuve en est que le corps du sperme ressemble à la nature, et la nature, les corps célestes et les planètes impriment en lui leur ressemblance; or, étant donné qu'un corps similaire imprime sa ressemblance de manière similaire dans tous ces corps, il résulte impossible qu'à partir de lui s'engendrent des états différents.

ألا ترى أنه إذا وضع الشمع وكان ما يضيء خمسة أذرع من هذا الجانب وجب أن يضيء من سائر الجوانب بهذا المقدار. فأما أن يضيء من أحد الجوانب خمسة أذرع ولا يضيء من الجانب الآخر إلا نصف ذراع من غير حائل ولا مانع فهذا أمر غير معقول. فثبت أن مؤثرات الطبيعة يجب أن تكون تأثيراتها تأثيرات متشابهة. فلما رأينا أنه تولد من بعض أجزاء النطفة العظام، | ومن الأجزاء الأخر الأعصاب والعروق والرباطات، علمنا أن التأثير ليس تأثير مؤثر بالطبع والإيجاب، 5 بل تأثير مؤثر بالقدرة والاختيار.

p. 56 Aṣḡar

p. 86 Q

المطلب الثاني من مطالب هذه السورة. في تقرير النبوات.

إعلم أن هذا المطلب إنما يتم بأمور ثلاثة: أولها صفة النبي عليه السلام في ذاته وجوهره، | والثاني كيفية الاشتغال بدعوة الناقصين، والثالث اختلاف أحوال الخلق في قبول ذلك الكمال منه.

p. 98 'Āṣī

أما المطلب الأول وهو شرح صفة النبي (ص) وكيفية جوهر روجه في علومه وأخلاقه، فاعلم 10 أنه ثبت في العلوم الأصلية أن النفس البشرية لها قوتان: أحدهما القوة النظرية والثانية العملية، وهي القوة التي باعتبارها يقدر على التصرف في هذا البدن، وبوساطته في أجسام هذا العالم على الوجه الأصوب الأصلح. ولما ثبت بالبراهين أن القوة النظرية أشرف من العملية لا جرم، وجب تقديمها في الذكر، وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿سَنَقْرُوكَ فَلَا تَنْسَى﴾. والمعنى أنه تعالى يقوي جوهر روجه ويكملها بحيث يصير نفسا قدسية مشرفة بالعلوم الحقيقية والمعارف الإلهية، 15 ويصير بحيث إذا عرف شيئا لا ينساه. فهذا هو الذي فهمنا من قوله تعالى: ﴿سَنَقْرُوكَ فَلَا تَنْسَى﴾، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ...﴾. والفائدة فيه هو أن جوهر النفس الإنسانية لا يصير قوته على طبيعته بالقدرة مطلقا، فلا جرم ينفك عن السهو والنسيان في بعض الأوقات. وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى﴾، فالمراد أنه تعالى وعده أن يجعل جوهر نفسه عالما بالمعلومات المطابقة عليها محيطا بها، والمؤثر في كل حال وكمال أقوى من الأثر. فلولا كونه تعالى 20 عالما بالمعلومات كلها لما قدر على جعل روح النبي (ص) عالما بها مبرءا عن السهو والنسيان.

|| 'Āṣī I ap. فهذا يكون غير Q وهذا غير: 'Āṣī 'Aṣḡar فهذا أمر غير || 'Aṣḡar الأخير: Q 'Āṣī الآخر 3 || 'Āṣī 'Aṣḡar الآخر 5 || om. Aṣḡar النطفة || Q تولدت: 'Āṣī 'Aṣḡar تولد || 'Aṣḡar وما: 'Āṣī Q فلما || om. Aṣḡar تأثيرات 4 || 'Āṣī I ap. Q فاعلم: 'Āṣī 'Aṣḡar أعلم 8 || 'Āṣī I ap. om. في 7 || 'Aṣḡar om. والإيجاب || 'Āṣī I ap. Q الآخر || 'Āṣī om. Q 'Aṣḡar: 'Āṣī ex M ap. 'Āṣī, re vera fort. ex I ap. ثلاث: 'Āṣī 'Aṣḡar ثلاثة || 'Āṣī om. Q I ap. الخلق || 'Āṣī I ap. استعمال تكميل الناقصين Q استعمال تكميل الناقصين: 'Āṣī 'Aṣḡar الاشتغال... الناقصين 9 || 'Āṣī I ap. Q عليه الصلاة والسلام: 'Āṣī 'Aṣḡar ص || 'Āṣī om. I ap. أما 10 || 'Āṣī I ap. منزلها: 'Āṣī 'Aṣḡar Q الكمال منه || 'Āṣī: أشار بقوله تعالى || 'Āṣī I ap. تقدمه: 'Āṣī 'Aṣḡar Q تقدمها 14 || 'Āṣī I ap. om. القوة 13 || 'Āṣī Q I ap. تعلقان: 'Āṣī 'Aṣḡar قوتان 11 || 'Āṣī om. Q تعالى || 'Āṣī في: 'Āṣī Q من 16 || 'Āṣī Q I ap. مشرفة: 'Āṣī 'Aṣḡar مشرفة 15 || 'Āṣī Q I ap. الإشارة بقوله تعالى || 'Āṣī Q لا ينفك: 'Āṣī ينفك || Q قوية: 'Āṣī 'Aṣḡar قوته 18 || 'Āṣī om. Q هو || 'Āṣī om. Q تعالى 17 || 'Āṣī iter. Q المطابقة... عالما 20-21 || 'Āṣī I ap. والمراد Q فالمراد منه: 'Āṣī 'Aṣḡar فالمراد || 'Āṣī om. I ap. Q 'Āṣī 'Aṣḡar Q وأما قوله تعالى 19 || 'Āṣī I ap. محيطه بها Q محيطه بنا: 'Āṣī 'Aṣḡar محيطا بها || 'Āṣī I ap. مسابقة Q ut videtur متطابقة: 'Āṣī 'Aṣḡar المطابقة 20 || 'Āṣī I ap. كلها وإلا Q كلها وإلا: 'Āṣī 'Aṣḡar كلها 21 || 'Āṣī Q I ap. جمال: 'Āṣī 'Aṣḡar حال Q الخروج: 'Āṣī 'Aṣḡar روح || 'Āṣī I ap. مبرءا Q مبرءا: 'Āṣī 'Aṣḡar مبرءا || 'Āṣī Q I ap. عليه السلام: 'Āṣī 'Aṣḡar ص

Ne vois-tu pas que lorsqu'on dépose une bougie, celui qui allume cinq côtés d'une part doit allumer les autres côtés dans la même mesure (*miqdār*)? S'il allume d'un côté cinq, mais de l'autre côté il n'en allume que la moitié, et qu'il le fait sans empêchements ni obstacles, cela n'est pas logique. Il est donc établi que lorsque des causes qui impriment des effets sont naturelles, les effets doivent être similaires (aux causes). Or, si nous voyons qu'à partir de certaines parties du sperme s'engendrent les os, et à partir des autres parties les nerfs, les veines et les ligaments, alors on sait que cet effet n'est pas un effet causé par la nature ou par la nécessité, mais plutôt par la puissance et le choix.

Le deuxième but parmi ceux de cette sourate est d'énoncer la doctrine des prophéties.

Sache que ce but se présente de trois manières. La première est la description (*sifa*) de l'essence de la substance du Prophète, que la paix soit sur lui; la deuxième concerne la qualité de sa fonction d'appel (*da'wa*) aux êtres humains imparfaits (*al-nāqishīna*); la troisième concerne la différence des états selon lesquels les hommes acceptent la perfection qu'il annonce.

Le premier but est d'expliquer la description du Prophète, que la paix soit sur lui, et la qualité de la substance de son esprit dans ses connaissances et ses comportements. Sache donc qu'il a été établi dans les sciences des principes que l'âme humaine possède deux facultés: l'une est théorique et l'autre est pratique, et celle-ci est la faculté à partir de laquelle l'homme est capable d'ordonner son corps, et à travers celui-ci les autres corps d'ici-bas, de la façon la meilleure et la plus correcte.

Étant donné qu'il a été établi de manière démonstrative que la faculté théorique est sans aucun doute supérieure à la pratique, il résulte nécessaire de la mentionner en première: c'est à ceci que Ses paroles, qu'Il soit exalté, se réfèrent lorsqu'Il dit [6] "nous te ferons prêcher et tu n'oublieras pas". Le sens de ces paroles est que Dieu donne force et perfection à la substance de son esprit afin qu'il devienne une âme sainte, élevée par les sciences vraies et les connaissances divines, de sorte que lorsqu'il connaît une chose il ne l'oublie pas. Voilà ce que nous entendons par Ses paroles, qu'Il soit exalté: "nous te ferons prêcher et tu n'oublieras pas".

Ses paroles, qu'Il soit exalté, [7] "excepté ce qu'Allāh voudra ..." signifient que la substance de l'âme humaine n'a pas de par sa nature absolument considérée une puissance telle qu'il lui soit possible de ne pas se distraire ou de cesser de temps en temps de contempler.

Quant à Son verset, qu'Il soit exalté, [7] "il sait le notoire et ce qui est caché", son intention consiste en ce qu'Il, qu'Il soit exalté, promet au Prophète, que la paix soit sur lui, de donner à la substance de son âme la connaissance des choses connaissables et de la rendre conforme à ce contenu conceptuel. La cause qui s'imprime (*al-mu'attir*) est toujours plus puissante que l'effet imprimé (*al-atar*): si Dieu ne connaissait pas toutes les choses connaissables, Il ne serait pas capable de faire en sorte que l'esprit du Prophète les connaisse, sans distraction ni oubli.

- وَأَمَّا الْإِشَارَةُ إِلَى تَكْمِيلِ نَفْسِ النَّبِيِّ (ص) فِي الْقُوَّةِ الْعَمَلِيَّةِ فَهُوَ الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ | تَعَالَى ﴿وَنَبِّئِمْكُمْ لِّلْيُسْرَى﴾. وَذَلِكَ أَنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ مُشْتَرِكُونَ فِي أَصْلِ الْقُدْرَةِ عَلَى الْقَبْحِ وَالْحَسَنِ، وَالْفَجْرِ وَالْعَفَةِ. إِلَّا أَنَّ فِيهِمْ مَنْ يَكُونُ الصِّفَةُ عَلَيْهِ أَسْهَلَ وَطَبَعَهُ أَمِيلٌ، فَتَلِكُ السَّهُولَةُ عِبَارَةٌ عَنِ الصِّفَةِ الْمَسْمُومَةِ بِالْخَلْقِ. فَمَنْ كَانَ سَعِيدًا طَاهِرًا تَقِيًّا | نَقِيًّا، كَانَتْ نَفْسُهُ مُوسُومَةً بِخَلْقِ الْعَفَةِ وَالطَّهَارَةِ، وَمَنْ كَانَ شَقِيًّا، وَالْعِيَاذُ بِاللَّهِ، كَانَ بِالضَّدِّ. فَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿وَنَبِّئِمْكُمْ لِّلْيُسْرَى﴾ إِشَارَةٌ إِلَى هَذِهِ الْحَالَةِ، وَعِنْدَ هَذِهِ الْآيَةِ يَتِمُّ وَصْفُ شَأْنِ النَّبِيِّ (ص) بِالْكَمَالِ فِي الْقُوَّةِ النَّظَرِيَّةِ أَوَّلًا، ثُمَّ فِي الْقُوَّةِ الْعَمَلِيَّةِ ثَانِيًا.
- وَالْمَطْلَبُ الثَّانِي مِنَ النَّبُوَّةِ، الْإِشْتَغَالُ بِدَعْوَةِ الْخَلْقِ إِلَى طَرِيقِ الْحَقِّ، وَذَلِكَ لِأَنَّ مَنْ كَانَ كَامِلًا فِي الْقُوَّةِ النَّظَرِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ إِذَا كَانَ لَا يَقْوَى عَلَى تَكْمِيلِ غَيْرِهِ فَهُوَ الْوَلِيُّ، وَإِنْ كَانَ يَقْوَى عَلَيْهِ فَهُوَ النَّبِيُّ. وَلَا شَكَّ أَنَّ هَذَا الْمَقَامَ أَكْمَلَ لِأَنَّ كَمَالَ الْمَطْلُوقِ هُوَ الَّذِي يَكُونُ تَامًا وَفَوْقَ التَّمَامِ.
- فَلَمَّا حَصَلَ كَمَالُهُ بِسَبَبِ كَمَالِ قُوَّتِهِ النَّظَرِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ وَجِبَ أَنْ يَصِيرَ فَوْقَ التَّمَامِ إِفَاضَةً لِلْكَمَالَاتِ عَلَى النَّاقِصِينَ، وَذَلِكَ هُوَ دَعْوَةُ الْخَلْقِ إِلَى التَّوَجُّهِ إِلَى الْحَقِّ، فَلِهَذَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى بَعْدَ الْآيَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى﴾.
- فَقَوْلُهُ ذَكَرَ أَمْرَهُ بِدَعْوَةِ الْخَلْقِ إِلَى الْحَقِّ، ثُمَّ بَيْنَ أَنَّ هَذِهِ الدَّعْوَةَ لَا تَنْفَعُ فِي حَقِّ الْكُلِّ لِأَنَّ النَّفْسَ النَّاطِقَةَ مِنْهَا مَا يَقْبَلُ التَّأْدِيبَ وَالتَّهْدِيبَ، وَمِنْهَا مَا لَا يَقْبَلُ. وَالتِّي تَقْبَلُ فِيهِ فِيهِ مَخْتَلِفَةٌ بِالْقُوَّةِ وَالضَّعْفِ، وَالسَّرْعَةِ وَالْبَطْؤِ، وَالكَثْرَةِ وَالْقَلَّةِ، وَلِهَذَا قَالَ تَعَالَى ﴿إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى﴾.
- ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمَّا ذَكَرَ هَذَا الْمَعْنَى عَلَى سَبِيلِ الْإِجْمَالِ أَرَادَ بَيَانَهُ بِالتَّفْصِيلِ فِي الْآيَةِ الْمَذْكُورَةِ، الْمَقْصُودُ مِنْهَا بَيَانُ أَحْوَالِ الْخَلْقِ وَكَيْفِيَّةِ قَبُولِ تِلْكَ الدَّعْوَةِ، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ مِنَ النَّبُوَّةِ. وَذَلِكَ لِأَنَّ الْخَلْقَ عِنْدَ سَمَاعِ هَذِهِ الدَّعْوَةِ يَنْقَسِمُونَ إِلَى قَسْمَيْنِ: مِنْهُمْ مَنْ يَنْتَفِعُ بِهِ وَهُوَ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ ﴿سَيَذَكَّرُ مَن يَخْشَى﴾، فَإِنَّهُمْ يَنْتَفِعُونَ بِدَعْوَةِ الْأَنْبِيَاءِ وَيَقْبَلُونَ وَيَسْتَكْمِلُونَ نَفْسَهُمْ. وَمَبْدَأُ هَذَا الْقَبُولِ إِنَّمَا يَكُونُ مِنَ الْخَوْفِ وَالْخَشْيَةِ، وَهُوَ أَنْ مَنْ سَمِعَ دَعْوَةَ الْأَنْبِيَاءِ، ثُمَّ خَطَرَ بِبَالِهِ أَنَّ هَذِهِ الدُّنْيَا ذَاهِبَةٌ فَانِيَةٌ | عَلَى كُلِّ حَالٍ، فَلَوْ لَمْ يَشْتَغَلْ بِعِمَارَةِ الْآخِرَةِ فَرُبَّمَا وَقَعَ فِي الْهَلَاكِ الْأَبْدِيِّ فَحَصَلَ لَهُ الْخَشْيَةُ،

om. Aşgar | تَعَالَى | Q وهو | Aşgar 'Āṣī فهو | Q عليه السلام | Aşgar 'Āṣī ص || Aşgar و | Aşgar 'Āṣī و أما 1 || Aşgar العفة Q العنه : Aşī الصفة 3 || Aşgar في الفجور والعفة Q والفجور والعنه : Aşī والفجور والعفة 2-3 || Q موصوفاً : Aşgar 'Āṣī موسومة | Q كان | Aşgar 'Āṣī كانت | Aşī I ap. كانت ... ومن 4 || Aşī I ap. وتلك | Aşgar 'Āṣī Q فتلك || Q الحالة : Aşgar 'Āṣī الآية 6 || Q نيسرك : Aşgar 'Āṣī ونيسرك || Aşī I ap. بالضرر : Aşgar 'Āṣī Q بالضد 5 || Q يقول عليه : Aşī يقوى عليه 8 || Q عليه السلام : Aşgar 'Āṣī ص || Aşī ثم وصفه شأن Q ثم وصفه بيان : Aşgar تتم ... شأن || Aşī I ap. التام : Aşgar 'Āṣī التمام || Aşī I ap. فهو : Aşgar 'Āṣī Q هو || Aşgar الفيض : Aşī Q كمال 9 || Aşgar يقوى على عليه || Aşī I ap. M ap. Aşī, re vera fort. I ap. om. Aşgar || Aşī I ap. لا ينتفع : Aşgar 'Āṣī Q لا تنتفع || Aşgar om. له || Aşgar قوله : Aşī Q فقوله 13 || Q انه تعالى : Aşī إن الله تعالى 16 || om. Aşgar | تَعَالَى || Aşgar Q فالهذا : Aşī ولهذا 15 || om. Aşgar | والتي تقبل || Aşī I ap. || Aşī I ap. Q في كيفية : Aşgar 'Āṣī وكيفية 17 || Aşī I ap. في التفصيل : Aşgar 'Āṣī Q بالتفصيل || Aşgar الله تعالى || Aşī I ap. ينتفع : Aşgar 'Āṣī ينتفع || Aşgar تنقسمون : Aşī Q ينقسمون 18 || Q ولأن لأن : Aşgar 'Āṣī وذلك لأن || Aşgar يقع : Aşī Q وقع 21 || Aşī I ap. om. I ap. ويقبلون ... الأنبياء 19-20 || Aşī I ap. من قوله : Aşgar 'Āṣī Q بقوله || Aşī I ap. فهذا الخوف والخشية Q فهو الخوف والخشية : Aşgar 'Āṣī فصل له الخشية

La référence à la perfection du Prophète, que la paix soit sur lui, dans la faculté pratique est l'intention du verset [8] “nous te faciliterons [l'accès] à l'aise Suprême”, car tous les gens dès l'origine partagent la capacité d'être méchants ou bons, vicieux ou chastes, sauf que parmi eux l'on trouve quelqu'un qui possède cet attribut de manière plus facile et dont la nature est plus inclinée à cela, et cette facilité est l'attribut nommé “caractère (*huluq*)”. L'âme de celui qui est heureux, pur, pieux et candide sera caractérisée par la chasteté et la pureté; en revanche, l'âme de celui qui est vilain – Dieu nous en garde – aura les caractères contraires. Et ses paroles, qu'Il soit exalté: “nous te faciliterons [l'accès] à l'aise Suprême” se réfèrent à cet état, et dans ce verset s'accomplit tout d'abord la description de la perfection de la faculté théorique du Prophète, que la paix soit sur lui, et ensuite celle de la perfection de la faculté pratique.

Le deuxième but concernant la prophétie consiste en ce qu'elle s'occupe de faire appel aux êtres humains pour qu'ils s'acheminent vers la vérité. Ceci parce que celui qui atteint la perfection dans les facultés théorique et pratique mais ne réussit pas à conduire les autres êtres humains vers la perfection est un saint (*waliyy*); si pourtant il en est capable, alors il est un prophète (*nabiyy*). Il ne fait pas de doute que cet état est plus parfait, car la perfection au sens absolu consiste en ce que l'on est parfait au-dessus de la perfection (*fawqa al-tamām*). Lorsque sa perfection se réalise grâce à la perfection de ses facultés théorétiques et pratiques, il s'ensuit nécessairement qu'il est au-dessus de la perfection en répandant la perfection sur les êtres humains imparfaits, ce en quoi consiste l'appel pour que les hommes procèdent vers la vérité. C'est pourquoi Dieu, qu'Il soit exalté, a dit après le verset précédent: [9] “édifie, si l'édification doit être utile”.

En outre, par le mot “édifie” Il lui prescrit l'appel aux êtres humains vers la vérité; puis Il a rendu clair que cette invitation ne s'adresse pas à tous les hommes, puisque parmi les âmes rationnelles il y en a quelques-unes qui acceptent l'exercice et l'amélioration, tandis que d'autres ne les acceptent pas. Celles qui les acceptent se différencient par puissance et faiblesse, rapidité et lenteur, multiplicité et pénurie. C'est la raison pour laquelle Dieu, qu'Il soit exalté, a dit: [9] “édifie, si l'édification doit être utile”.

Si Dieu, qu'Il soit exalté, a mentionné ce concept (*mā'nā*) de façon sommaire, c'est parce que ce qu'Il a voulu rendre surtout clair dans le verset susmentionné ce sont les états des hommes et la qualité de leurs manières d'accepter l'appel vers le chemin de la vérité, dans lequel consiste la mission de la prophétie. Cela parce que face à cet appel les êtres humains se divisent en deux groupes: il y a ceux qui trouvent une utilité en ceci – et c'est à eux qu'Il fait allusion par les paroles: [10] “s'amendera celui qui craindra [Allāh]”: ils bénéficient de l'appel des prophètes, ils l'acceptent et ils perfectionnent leurs âmes. Cette acceptation commence par la peur et la crainte, c'est-à-dire: si quelqu'un a entendu l'appel des prophètes, et qu'il a pensé ensuite que ce monde en tout cas va s'anéantir, et que, s'il ne pense pas à la vie dans l'au-delà, il va peut-être tomber dans la damnation éternelle, d'où la crainte;

وهو الذي يحمله على النظر والتأمل في دعوة الأنبياء، ويدعوه إلى الأعراس عن الدنيا والإقبال على الآخرة. وأما الذين لا يقبلون دعوة الأنبياء ولا ينتفعون بها، فإنهم الإشارة بقوله ﴿وَيَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى، الَّذِي يَصَلَّى النَّارَ | الْكَبْرَى﴾. وذلك لأن المعرضين عن طلب الآخرة والمستغرقين في حب الدنيا، المتوجهين إلى طلب طبياتها ولذاتها وشهواتها، إذا ماتوا فقد فارقوا ما كان محبوبا لهم، وذهبوا إلى موضع ليس لهم به معرفة ولا لهم بأصله أنس، ومفارقة المحبوب تؤجج نار الشوق 5 والحزن، والدخول في موضع ليس له بأهله أنس يوجب الوحشة والنفرة، فهذا الذي اجتنب عن قبول دعوة الأنبياء، فلا شك أنه ﴿سَيَصَلَّى النَّارَ الْكَبْرَى، ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾. وأما النار المحسوسة فستنضم إلى هذه النار الروحانية ويعظم العذاب.

واعلم أن الله تعالى لما ذكر في أول هذا التقسيم قوله ﴿سَيَذَّكَّرُ مَنْ يَخْشَى﴾، عاد إلى شرح ذلك القسم فقال ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى، وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾. | فذكر أن فيه من كمال 10 أحوال المنتفعين ثلاثة مراتب:

المرتبة الأولى تزكية النفس عن العقائد الباطلة والأخلاق الذميمة، وهذا إشارة إلى إزالة ما لا ينبغي، ولا شك أن إزالة النقوش الباطلة عن لوح البروج يجب تقديمها على تحصيل النقوش الكاملة الطاهرة فيه.

ثم إذا ظهرت نفس عن كل ما لا ينبغي فلا بد من تكميل قوتها النظرية بالمعارف القدسية والعلوم الإلهية، وهي المرتبة الثانية المشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ﴾، لأن معرفة الله وذكره رئيس المعارف العلوم.

ثم لا بد من الاستعانة بتكميل القوة العملية بالأفعال الصائبة والآثار الجميلة، وهي المرتبة الثالثة، وإليها الإشارة بقوله ﴿فَصَلَّى﴾، لأن رأس الأعمال الصالحة طاعة الله وخدمته.

وههنا تم الكلام في مراتب النبوات لأنه بين كمال النبي عليه السلام بتكميل قوته النظرية وقوته العملية، ثم أمر بعد ذلك بالدعوة إلى الله تعالى، ثم أردفه ببيان أن السامعين منهم من يحملهم الخوف والخشية على القبول، ومنهم من لا يكون كذلك، فيقعون في العذاب الشديد،

1 om. I ap. 'Āṣī ... يدعوهم ... الأنبياء 1-2 || Q دعوتي: 'Āṣī 'Aşgar دعوة || 'Āṣī om. I ap. والتأمل Q Aşgar والتأمل 1
2 'Āṣī Q الدنيا 4 || 'Āṣī I ap. والمستعرض Q المستفرض: 'Āṣī 'Aşgar والمستغرقين 3 || 'Āṣī I ap. فلا: 'Āṣī 'Aşgar Q ولا 2
3 'Āṣī om. I ap. ومفارقة ... بأهله أنس 5-6 || 'Āṣī Q I ap. لهم om. I ap. وشهواتها || 'Aşgar الرياسة
4 'Āṣī I ap. والنفر: 'Āṣī 'Aşgar Q والنفرة || 'Āṣī I ap. 'Aşgar I ap. لوجب Q فوجب: 'Āṣī. cj. يوجب Q حجج: 'Āṣī. cj. تؤجج 5
5 'Aşgar Q أنه تعالى: 'Āṣī أن الله تعالى 9 || 'Aşgar فتنضم: 'Āṣī Q فستنضم 8 || Q أن: 'Āṣī 'Aşgar أنه 7 || 'Aşgar فهو: 'Āṣī Q فهذا
6 'Āṣī I ap. شرح ذلك تمام التقسيم 'Aşgar شرح أحوال ذلك القسم Q شرح ذلك تمام التقسيم: 'Āṣī. cj. شرح ذلك القسم 10
7 'Āṣī 'Aşgar المنتفعين ثلاثة 11 || 'Āṣī I ap. فذكر من 'Aşgar ذكر أن فيه من كمال Q فذكر من كمال: 'Āṣī. cj. فذكر أن فيه من كمال
8 'Āṣī Q I ap. النفوس: 'Āṣī 'Aşgar النقوش 13 || 'Āṣī om. I ap. المرتبة 12 || 'Āṣī I ap. المنتفعين بثلاثة Q المستغني ثلاثة
9 'Āṣī I ap. فواها: 'Āṣī 'Aşgar قوتها || Q تكميلها: 'Āṣī 'Aşgar تكميل Q طهرت النفس: 'Āṣī 'Aşgar ظهرت نفس 15
10 'Āṣī 'Aşgar Q وذكر || om. 'Aşgar. I ap. وإليها أشار Q وإليها الإشارة: 'Āṣī 'Aşgar المشار إليها || 'Aşgar وهو: 'Āṣī Q وهي 16
11 'Aşgar om. وهي ... الثالثة || 'Āṣī I ap. الحميدة Q الحميدة: 'Āṣī 'Aşgar الجميلة 18 || 'Āṣī om. I ap. لأن || 'Āṣī I ap. ذكر
12 'Aşgar Q كما قال النبي (ص) في: 'Āṣī 'Aşgar لأنه بين كمال النبي عليه السلام بتكميل 20 || 'Aşgar Q رئيس: 'Āṣī رأس 19
13 'Aşgar Q تحملهم: 'Āṣī Q يحملهم || om. 'Aşgar تعالى 21 || om. 'Aşgar وقوته || 'Āṣī I ap. لأنه كما قال النبي عليه السلام في
14 'Āṣī. Q I ap. om. 22

alors tout ceci l'amène à la réflexion et à la méditation de l'appel des prophètes, et donc à fuir ce monde et à essayer de se disposer pour l'au-delà. Quant à ceux qui n'acceptent pas l'appel des prophètes et qui n'en bénéficient pas, Dieu parle d'eux dans le verset: [11] "Tandis que, de [l'édification] s'écartera le Très Impie", [12] "qui affrontera un feu immense", parce que ceux qui ne sont pas disposés à rechercher la vie éternelle et sont épris d'amour pour ce monde et désireux de ses plaisirs, ses appétits et ses caprices, lorsqu'ils meurent, ils se séparent de la chose aimée, et ils finissent complètement seuls dans un endroit qu'ils ne connaissent pas. La séparation des choses aimées alimente le désir et la tristesse, et être seuls dans un endroit amène à la désolation et à l'insatisfaction et celui qui n'est pas disposé à accepter l'appel des prophètes, sans aucun doute il [12] "affrontera un feu immense", [13] "dans lequel, ensuite, il ne mourra ni ne vivra". Quant au feu sensible, il s'ajoute à ce feu spirituel, et la souffrance augmente.

Sache que Dieu, qu'Il soit exalté, quand Il a dit au début de cette subdivision "s'amendera celui qui craindra [Allāh]", puis a dit: [14] "heureux [au contraire] sera qui se sera purifié" [15], celui qui [15] "aura invoqué le nom de son Seigneur et prié", en rappelant qu'il y a trois degrés dans la perfection des états de ceux qui en bénéficient:

Le premier degré s'obtient lorsque l'âme se purifie des fausses croyances et des comportements répréhensibles, ce qui veut dire éloigner les choses superflues. Il ne fait pas de doute qu'éliminer les choses éronnées qui sont inscrites sur la tablette où l'on a dessiné une constellation est la prémisse nécessaire pour aboutir à y inscrire des choses parfaites et exactes.

En outre, quand l'âme se débarrasse des choses superflues, elle se doit de perfectionner sa faculté théorétique à travers les connaissances saintes et les sciences divines. Consiste en ceci le deuxième degré que Dieu a évoqué dans le verset: "aura invoqué le nom de son Seigneur", car connaître et prononcer le nom de Dieu représente le plus haut degré de connaissance et de sagesse.

Ensuite il est nécessaire de poursuivre la perfection de la faculté pratique, qui consiste dans des actions correctes et des actes de bonté. Cela est le troisième degré, évoqué dans l'expression: "et prié", car la meilleure des actions correctes est l'obéissance à Dieu et son service.

Ici termine le discours concernant les différents aspects de la prophétie. Premièrement, Il a expliqué la perfection du Prophète, que la paix soit sur lui, par la perfection de sa faculté théorétique et de sa faculté pratique; puis Il a prescrit l'appel vers Dieu, qu'Il soit exalté; ensuite, Il a continué en démontrant que parmi les hommes qui accueillent son message il y en a certains que la peur et la crainte amènent à accepter l'appel, et il y en a d'autres qui empruntent un autre chemin et qui tombent dans une souffrance immense:

وهو العذاب بالنار في حالة لا يكون موت ولا حياة. ثم ذكر مراتب أحوال السعداء من أتباع الأنبياء، وهي الأحوال التي ذكرناها وبيننا أنه لا مزيد عليها، لأن المطلوب إما إزالة ما لا ينبغي وهو قوله ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾، وإما تكميل القوة النظرية بالمعارف الإلهية، وهو قوله ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾، وإما تكميل القوة العملية بالأعمال الصالحة وهو قوله | فَصَلَّى . وههنا آخر الكلام في تفسير أمر النبوة والله ولي الرشد.

p. 102 'Āṣī

5

| المطلب الثالث من مطالب هذه السورة في تقرير أمر المعاد.

p. 59 Aṣḡar

وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا، وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾، اعلم أن هذا البيان تام كامل، واف في إثبات أمر المعاد، وتقديره أن هذه اللذة مطلوبة لذاتها، والخلق وقد أدركوا في هذه الحياة الدنيا أنواع اللذات الجسمانية وما أدركوه شيئاً من السعادات الأخروية، فوجب أن يكونوا مستمرين على طلب اللذات الدنيوية معرضين عن اللذات الأخروية، وإليه الإشارة بقوله تعالى: 10 ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا، وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾، وهذا البيان أقصى ما يمكن أن يذكر في هذا الباب، وتقديره ببيان أمرين:

الأول أن اللذة الأخروية خير من اللذة الدنيوية، ويدل على صحته وجوه: الأول أن اللذة الجسمانية مشتركة فيما بين الناس والبهائم والديدان والخنافس، واللذات الروحانية مشتركة فيما بين الناس والأنبياء والمرسلين. فتكون اللذات الروحية أفضل. الثاني أن اللذة الجسمانية لو كانت خيرات وسعادات لكان كل ما كانت هذه الأشياء أكثر كانت السعادة والكمال أكثر. ومعلوم أنه ليس كذلك، لأننا لو فرضنا عقلاً لا هم له إلا الأكل والشرب والوقاع، وكان مدة عمره مقصوراً على إصلاح هذه المهمات، | كان منسوباً إلى الخس والدناءة، وإلى أنه كالبهيمة. وأما من كان أعراضه عن هذه الأحوال أشد وبعده عنها أكثر، كان إلى الكمال والروحانيات أقرب، فعلمنا أن اللذة الروحانية خير من الجسمانية. ولهذا السبب كان الإنسان لا يقدم على الجماع عند حضور الناس. فلو كانت تلك اللذة من باب الكمال، لكان ظهوره أولى من خفائه لا محالة. والعاقل لا يفتخر بالأكل الكثير، وكل ذلك يدل على صحة ما ذكرناه. الثالث أن جوهر الروح أشرف من جوهر البدن، والابتهاج بمعرفة الله تعالى | ومحبته أشرف من الابتهاج بالمطعم والمشروب والمنكوح، فثبت بهذه الوجوه أن الآخرة خير من الدنيا.

p. 103 'Āṣī

20

|| 'Āṣī I ap. لا لذاته: 'Āṣī 'Aṣḡar Q إما إزالة 2 || 'Āṣī I ap. موتا ولا حياتا Q موتا ولا حياة: 'Āṣī 'Aṣḡar I ap. لا حياة 1 || 'Āṣī M ap. فضلى: 'Āṣī Q 'Aṣḡar وإما || 'Āṣī I ap. وهي 'Aṣḡar om. : (iam cj. 'Āṣī) Q فضلى 4 || 'Āṣī I ap. ولها: 'Āṣī 'Aṣḡar Q وهو 3 || 'Āṣī 'Aṣḡar الله ولي الرشد 5 || هنا: 'Āṣī 'Aṣḡar وههنا || 'Āṣī I ap. ولها 'Aṣḡar om. : 'Āṣī Q بالأعمال الصالحة || 'Āṣī I ap. revera fort. 'Āṣī 'Aṣḡar الدنيا 9 || 'Aṣḡar Q قد: 'Āṣī وقد 8 || 'Āṣī I ap. Q هذا 7 || 'Āṣī I ap. om. في 6 || 'Āṣī I ap. Q om. والله ولي الإرشاد || 'Āṣī om. : 'Aṣḡar Q تعالى || Q مستمرين: 'Āṣī 'Aṣḡar مستمرين 10 || 'Aṣḡar فيجب: 'Āṣī Q فوجب || 'Āṣī I ap. Q الجسمانية || 'Āṣī om. : 'Aṣḡar om. فيما 14 || 'Āṣī I ap. om. : 'Aṣḡar Q اللذة 13 || 'Aṣḡar هذا: 'Āṣī Q وهذا 11 || 'Āṣī I ap. Q 'Aṣḡar فيكون: 'Āṣī cj. فتكون || 'Āṣī Q المرسلين: 'Āṣī 'Aṣḡar والمرسلين || 'Āṣī I ap. والأولياء: 'Āṣī 'Aṣḡar Q والأنبياء 15 || 'Āṣī Q 'Aṣḡar لكان كل ما كانت || 'Āṣī I ap. om. : 'Aṣḡar وسعادات 16 || 'Āṣī I ap. Q الروحانية: 'Āṣī 'Aṣḡar الروحية || 'Āṣī I ap. Q 'Aṣḡar كانت: (iam cj. 'Āṣī) Q كان 18 || 'Āṣī Q 'Aṣḡar كك: 'Āṣī كذلك 17 || 'Āṣī I ap. : 'Aṣḡar لكانت كل ما كان || 'Āṣī Q 'Aṣḡar ثبت 24 || 'Āṣī Q وبمحبتة: 'Aṣḡar ومحبته || 'Āṣī om. : 'Aṣḡar Q لا محة: 'Āṣī لا محالة 21 || 'Āṣī I ap. : 'Aṣḡar فثبت أن

la souffrance par le feu, dans une condition qui n'est ni de mort ni de vie. Ensuite, Il a mentionné les différentes conditions des gens heureux qui ont suivi les prophètes. Ce sont les conditions que nous avons mentionnées, et nous avons démontré qu'elles sont suffisantes, car le but est d'éloigner les choses superflues, comme le dit le verset: "heureux [au contraire] sera qui se sera purifié", de perfectionner la faculté théorique à travers la connaissance divine, et cela se trouve dans le verset: "aura invoqué le nom de son Seigneur et prié", enfin de perfectionner la faculté pratique à travers les bonnes actions, et cela se trouve dans l'expression: "et prié". Ici termine le discours sur le commentaire de la condition de la prophétie. Et Dieu est le vrai guide.

Le troisième but parmi ceux de cette sourate consiste à établir la doctrine du retour.

Il a fait allusion à ceci dans le verset: [16] "Mais vous, [Incrédules], vous préférez la Vie Immédiate" et [17] "alors que la [Vie] Dernière est meilleure et plus durable. Sache que cette explication est complète, parfaite et suffisante à établir la doctrine du retour et à affirmer que ce plaisir se suffit à lui-même. Les hommes ont pratiqué pendant la vie d'ici-bas de différentes formes de plaisirs corporels, mais ils n'ont rien pratiqué quant aux choses qui ont valeur pour l'autre vie. Bien au contraire, ils ont nécessairement continué à chercher les plaisirs de la vie terrestre en s'opposant aux plaisirs de l'autre vie, et de cela Dieu, qu'Il soit exalté, fait mention dans le verset: "Mais vous, [Incrédules], vous préférez la Vie Immédiate, alors que la [Vie] Dernière est meilleure et plus durable". Et ceci est l'explication ultime qu'il est possible de donner quant à ce qui est mentionné dans cette partie. L'énoncé s'articule en deux explications.

La première concerne le fait que le plaisir de l'autre vie est supérieur par rapport au plaisir de la vie terrestre, et la validité de cela s'explique de différentes manières: la première est que le plaisir corporel est partagé par les hommes, les animaux, les vers et les insectes. En revanche, les plaisirs spirituels sont partagés par les hommes, les Prophètes et les Envoyés; par conséquent, les plaisirs spirituels sont supérieurs. La deuxième est que si le plaisir corporel faisait partie des biens et des choses positives, il s'ensuivrait qu'à l'augmentation de ces choses aussi la félicité et la perfection augmenteraient. Or, il est bien connu que ce n'est pas ainsi, car si l'on suppose qu'un homme raisonnable ne se soucie que de manger, de boire et de pratiquer le sexe, et qu'il passe sa vie sans pouvoir améliorer ces mauvaises habitudes, on le décrirait comme ignoble et vulgaire, et on dirait qu'il vit comme les animaux. Au contraire, celui qui s'oppose vigoureusement à ces conditions et s'en détache autant que possible est plus proche de la perfection et du monde spirituel; par conséquent, on considère que ce plaisir spirituel est meilleur que le plaisir corporel. Voilà pourquoi l'on voit que les hommes ne pratiquent pas le sexe en présence d'autres êtres humains; or, si ce plaisir faisait partie de la perfection, le fait de le montrer devancerait nécessairement le fait de ne pas le posséder. Et encore: l'homme raisonnable ne se vante pas d'avoir beaucoup mangé. Tout cela confirme la validité de ce que nous avons dit.

La deuxième explication concerne le fait que la substance de l'esprit (*rūḥ*) est supérieure à la substance du corps. Se réjouir grâce à la connaissance de Dieu, qu'Il soit exalté, et à l'amour pour Lui dépasse toute jouissance par la nourriture, le boire et le sexe; par conséquent, il a été établi que l'au-delà est meilleur que le monde d'ici-bas.

وأما المقام الثاني، وهو أن الآخرة خير وأبقى، فهو ظاهر لوجهين:

الأول أنه لا بد من الموت، وحينئذ تنقطع كل تلك اللذات الجسمانية. الثاني هو أن اللذات الحاصلة من الأكل والشرب والوقاع، إنما تحصل حال الاشتغال بالأكل والوقاع، فأما بعد تلك اللحظة فإن اللذة لا يبقى أثرها البتة، بل ربما انقلبت تلك اللذات آلاما.

5 وأما البهجة الحاصلة بالمعارف الإلهية | والعلوم القدسية والأخلاق الفاضلة، فإنها باقية دائمة، آمنة من الزوال والانتقال. فثبت بهذا البيان الباهر أن الآخرة خير وأبقى، وانضم إلى هذه المقدمات مقدمات أخرى، وهي أن كل ما كان خيرا وأبقى يجب أن يطلبه العقلاء وإنما جاز حذف هذه المقدمة الثانية لأنها هي البديهة المقدره في العقول السليمة.

واعلم أنه تعالى لما قرر هذه المطالب الثلاثة ختم السورة بقوله: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى، صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾. والمعنى أن جميع كتب الله تعالى المنزلة على أنبيائه، ليس المقصود منها إلا تقرير هذه المطالب الثلاثة معرفة الإلهيات أولا، ثم معرفة النبوات ثانيا، ثم معرفة المعاد ثالثا.

واعلم أن التأمل في أسرار هذه السورة تنبيه على أن الاشتغال بما سوى هذه المطالب الثلاثة عبث، وأن سعادة الإنسان لا تحصل إلا بمعرفة هذه المطالب الثلاثة، وبالله التوفيق، ومنه الاستعانة.

15 تمت الرسالة والسلام.

I بوجهين: 'Āṣī 'Aṣḡar Q لوجهين || (cfr. supra p. 213, n. 43) 'Āṣī partim non leguntur et apparatus Q om. وأما I ap. 'Āṣī om. I ap. 'Āṣī om. I ap. 'Āṣī om. والشرب 3 || 'Āṣī I ap. Q اللذة: 'Āṣī 'Aṣḡar اللذات 2 || Q 'Aṣḡar وحينئذ 2 || 'Āṣī ap. 'Aṣḡar من المعارف: 'Āṣī Q بالمعارف 5 || 'Aṣḡar فلا يبقى: 'Āṣī Q فإن اللذة لا يبقى 4 || Q الاستعمال: 'Āṣī 'Aṣḡar الاشتغال: 'Āṣī 'Aṣḡar Q وهي 7 || I ap. 'Āṣī المقالات: 'Āṣī 'Aṣḡar المقدمات || 'Aṣḡar بهذه: 'Āṣī Q بهذا || 'Āṣī I ap. Q عن: 'Āṣī 'Aṣḡar من 6 || 'Āṣī I ap. Q يجب ... العقلاء || 'Āṣī I ap. Q خير: 'Āṣī 'Aṣḡar خيرا || 'Aṣḡar كلما: 'Āṣī Q كل ما || 'Āṣī I ap. Q أسرار ما فيه السورة: 'Āṣī أسرار هذه السورة 13 || 'Aṣḡar المقدمات: 'Āṣī Q المطالب 11 || om. 'Aṣḡar تعالى 10 || 'Āṣī 'Aṣḡar سعادات: Q سعادة 14 || 'Aṣḡar سوا: Q سوى || 'Āṣī I ap. om. على || 'Aṣḡar الأسرار هذه السورة Q ومنه الاستعانة تمت: 'Āṣī 'Aṣḡar ومنه ... والسلام 14-15 || 'Aṣḡar لا يحصل: 'Āṣī Q لا تحصل I ap. 'Āṣī. وهو خير الرفيق أولا وآخرا، تمت الرسالة

Quant à la deuxième condition (*maqām*), c'est-à-dire: "Alors que la [Vie] Dernière est meilleure et plus durable", cela est évident de deux manières.

La première consiste en ce que la mort est nécessaire, et à ce moment-là, tous ces plaisirs corporels s'arrêtent. La deuxième consiste en ce que les plaisirs qui viennent de la nourriture, du boire et du sexe ont lieu au moment même de manger et de pratiquer le sexe, mais après ce plaisir disparaît complètement, et il peut aussi arriver que ces plaisirs se transforment en souffrances.

Quant à la joie qui vient des connaissances divines, des sciences saintes et des comportements vertueux, elle est durable et permanente, ne cesse jamais d'exister et ne se transforme pas. Par conséquent, il a été établi à travers ce discours très clair "que la [Vie] Dernière est meilleure et plus durable". À ces prémisses d'autres peuvent être ajoutées, c'est-à-dire que les êtres raisonnables doivent rechercher tout ce qui est meilleur et durable. Cette deuxième prémisse n'est pas mentionnée car c'est un comportement naturel prévu chez des intellects sains.

Sache que Dieu, qu'Il soit exalté, ayant établi ces trois buts, a terminé la sourate en disant: [18] "En vérité, cela se trouve certes dans les Premières Feuilles [19], les Feuilles d'Abraham et de Moïse". Le sens en est que tous les livres de Dieu descendus sur Ses prophètes n'ont d'autre propos que celui d'établir ces trois buts: en premier lieu la connaissance des choses divines; ensuite, la connaissance de la prophétie; troisièmement, la connaissance du retour.

Sache que méditer sur les secrets de cette sourate est une mise en garde que s'occuper d'autres choses excepté ces trois buts est inutile, et que la félicité de l'homme n'existe que grâce à la connaissance de ces trois buts. Par la grâce de Dieu, notre confiance est en Lui.

Conclusion de l'épître. Paix.

Appendice

1.

Ibn Sīnā, p. 214.6-8

إعلم أن المقصود منه الاستدلال بنوعين من الدلائل على وجود الاله الحكيم العليم. فالنوع الأول الاستدلال بخلق الحيوان، فاعلم أن الحيوان مركب من بدن ونفس وأما الاستدلال بخلق الحيوان فهو المراد من قوله تعالى: ﴿خَلَقَ فَسَوَّى﴾. Sache que le propos est de déduire selon deux types de preuves l'existence de Dieu le Sage et Savant. Le premier type de déduction concerne la création de l'être vivant. Sache que l'être vivant se compose de corps et d'âme, et quant à la déduction qui concerne la création de l'être vivant, c'est l'intention de son discours, qu'Il soit exalté : "qui créa et forma harmonieusement".

Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-nubuwwāt*, II.2, p. 109.15-18 al-Saqā

واعلم أن أكثر الدلائل المذكورة في القرآن على إثبات الإله تعالى، محصورة في قاعدة واحدة، وهي حدوث الصفات، وهي إما في الحيوانات، وإما في النبات. والحيوان كذلك له بدن ونفس. وقوله ﴿خَلَقَ فَسَوَّى﴾ إشارة إلى ما في أبدانها من العجائب.

Sache que les preuves principales mentionnées dans le Coran pour établir l'existence de Dieu, qu'Il soit exalté, sont circonscrites en un seul principe, c'est-à-dire l'instauration des attributs qui caractérisent aussi bien les êtres vivants que la végétation. Et l'être vivant possède lui aussi un corps et une âme. Et Ses paroles "qui créa et forma harmonieusement" se réfèrent à tout ce qu'il y a de merveilleux dans ces corps.

2.

Ibn Sīnā, p. 214.15-16

والنوع الثاني الاستدلال على وجود الصانع بأحوال النبات، وهو قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى، فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى﴾. Le deuxième type, concernant la déduction de l'existence du Créateur à travers les états de la végétation, consiste dans Ses paroles, qu'Il soit exalté: "qui fit sortir [de terre] le pâturage, et en fit un fourrage sombre".

Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-nubuwwāt*, II.2, p. 110.2-3 al-Saqā

ثم أتبعه بذكر الدلائل المأخوذة من النبات، وهو قوله ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى، فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى﴾.

Puis, il a poursuivi en mentionnant les preuves qui se trouvent dans la végétation, c'est-à-dire Ses paroles: "qui fit sortir [de terre] le pâturage, et en fit un fourrage sombre".

3.

Ibn Sīnā, p. 216.7-9

المطلب الثاني من مطالب هذه السورة: في تقرير النبوات إعلم أن هذا المطلب إنما يتم بأمر ثلاثة: أولها صفة النبي عليه السلام في ذاته وجوهره، والثاني كيفية الاشتغال بدعوة الناقصين، والثالث اختلاف أحوال الخلق في قبول ذلك الكمال منه.

Sache que ce but se présente de trois manières. La première est la description de l'essence de la substance du Prophète, que la paix soit sur lui; la deuxième concerne la qualité de sa fonction d'appel aux êtres humains imparfaits; la troisième concerne la différence des états selon lesquels les hommes acceptent la perfection qu'il annonce.

Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-nubuwwāt*, II.2, p. 110.4-7 al-Saqā

ولما قرر أمر الإلهيات، أتبعه بتقرير أمر النبوات. وقد علمت أن كمال حال الأنبياء عليهم السلام في حصول أمور أربعة: أولها: كمال القوة النظرية وثانيها: كمال القوة العملية. وثالثها: قدرته على تكميل القوة النظرية لغيره. ورابعها: قدرته على تكميل القوة العملية التي لغيره.

Une fois qu'Il a établi la doctrine des choses divines, Il a poursuivi avec celle des prophéties. Tu sais que la perfection de la condition des prophètes – la paix soit sur eux – se résume en quatre manières. Premièrement: la perfection de la faculté théorique. Deuxièmement: la perfection de la faculté pratique. Troisièmement: sa capacité de perfectionner la faculté théorique des autres êtres humains. Quatrièmement: sa capacité de perfectionner la faculté pratique des autres êtres humains.

4.

Ibn Sīnā, p. 216.13-14

ولما ثبت بالبراهين أن القوة النظرية أشرف من العملية لا جرم، وجب تقديمها في الذكر.

Étant donné qu'il a été établi de manière démonstrative que la faculté théorique est sans aucun doute supérieure à la pratique, il résulte nécessaire de mentionner tout d'abord celle-ci.

Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-nubuwwāt*, II.2, p. 110.9-10 al-Saqā

ولا شك أن القوة النظرية أشرف من القوة العملية، فهذا بيان يقتضي أن يقع الابتداء أولاً بشرح قوته النظرية.

Il n'y a aucun doute que la faculté théorique soit supérieure à la faculté pratique. Cela démontre qu'il est nécessaire d'expliquer sa faculté théorique en première.

5.

Ibn Sīnā, p. 216.14-17

والمعنى أنه تعالى يقوي جوهر روحه ويكملها بحيث يصير نفساً قدسية مشرفة بالعلوم الحقيقية والمعارف الإلهية، ويصير بحيث إذا عرف شيئاً لا ينساه. فهذا هو الذي فهمنا من قوله تعالى: ﴿سَنُقَرِّوْكَ فَلَا تَنْسَى﴾.

Le sens de ces paroles est que Dieu donne force et perfection à la substance de son esprit afin qu'il devienne une âme sainte, élevée par les sciences vraies et les connaissances divines, de sorte que lorsqu'il connaît une chose il ne l'oublie pas. Voilà ce que nous entendons par Ses paroles, qu'Il soit exalté: "nous te ferons prêcher et tu n'oublieras pas".

Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-nubuwwāt*, II.2, p. 110.16-17 al-Saqā

بدأ أولاً بكمال حاله في القوة النظرية فقال: ﴿سَنُقَرِّوْكَ فَلَا تَنْسَى﴾ يعني: أن نفسك قدسية آمنة من الغلط والنسيان.

Il a commencé en premier lieu par la perfection de sa faculté théorique, et Il a dit: "nous te ferons prêcher et tu n'oublieras pas", c'est-à-dire que ton âme est une âme sainte, lointaine de l'erreur et de l'oubli.

6.

Ibn Sīnā, p. 216.17-18

وقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ...﴾. والفائدة فيه هو أن جوهر النفس الإنسانية لا يصير قوته على طبيعته بالقدرة مطلقاً.

Ses paroles, qu'Il soit exalté, [7] "excepté ce qu'Allah voudra ..." signifient que la substance de l'âme humaine n'a pas de par sa nature absolument considérée une puissance telle qu'il lui soit possible de ne pas se distraire ou de cesser de temps en temps de contempler.

Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-nubuwwāt*, II.2, p. 110.17-18 al-Saqā

﴿إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ أن يحصل بمقتضى الجيلة الإنسانية، والطينة البشرية.

"Excepté ce qu'Allah voudra" signifie qu'elle se manifeste en correspondance de la disposition humaine et de la constitution de la nature humaine.

7.

Ibn Sīnā, p. 218.1-2

وأما الإشارة إلى تكميل نفس النبي (ص) في القوة العملية فهو المراد من قوله: تعالى ﴿وَنُنَبِّئُكَ لِلْإِسْرَى﴾.

La référence à la perfection du Prophète, que la paix soit sur lui, dans la faculté pratique est l'intention du verset [8] "nous te faciliterons [l'accès] à l'aise Suprême".

Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-nubuwwāt*, II.2, p. 110.18-19 al-Saqā

ثم أتبعه بيان كمال حاله في القوة العملية فقال: ﴿وَنُنَبِّئُكَ لِلْإِسْرَى﴾.

Puis, Il a poursuivi en démontrant la perfection de sa faculté pratique, en disant: "nous te faciliterons [l'accès] à l'aise Suprême".

8.

Ibn Sīnā, p. 218.10-11

فلما حصل كماله بسبب كمال قوته النظرية والعملية وجب أن يصير فوق التمام إفاضةً للكلمات على الناقصين، وذلك هو دعوة الخلق إلى التوجه إلى الحق، فلهذا قال الله تعالى بعد الآية المتقدمة ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى﴾.

Lorsque sa perfection se réalise grâce à la perfection de ses facultés théorétiques et pratiques, il s'ensuit nécessairement qu'il est au-dessus de la perfection en répandant la perfection sur les êtres humains imparfaits, ce en quoi consiste l'appel pour que les hommes procèdent vers la vérité. C'est pourquoi Dieu, qu'Il soit exalté, a dit après le verset précédent: [9] "édifie, si l'édification doit être utile".

Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-nubuwwāt*, II.2, p. 110.20-22 al-Saqā

ثم لما بين كماله حاله في هذين المقامين، أتبعه بأن أمره بأن يشتغل بتكميل الناقصين، وإرشاد المحتاجين، فقال: ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى﴾.

Lorsqu'Il a démontré sa perfection dans ces deux états, Il a poursuivi en lui ordonnant de s'occuper d'améliorer [la condition] des êtres humains imparfaits et de guider ceux qui sont imparfaits, et Il a dit: "édifie, si l'édification doit être utile".

9.

Ibn Sīnā, p. 218.13-15

ثم بين أن هذه الدعوة لا تنفع في حق الكل لأن النفوس الناطقة منها ما يقبل التأديب والتهذيب، ومنها ما لا يقبل. والتي تقبل فهي فيه مختلفة بالقوة والضعف، والسرعة والبطء، والكثرة والقلة، ولهذا قال تعالى ﴿إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى﴾.

Puis Il a rendu clair que cette invitation ne s'adresse pas à tous les hommes, puisque parmi les âmes rationnelles il y en a quelques-unes qui acceptent l'exercice et l'amélioration, tandis que d'autres ne les acceptent pas. Celles qui les acceptent se différencient par puissance et faiblesse, rapidité et lenteur, multiplicité et pénurie. C'est la raison pour laquelle Dieu, qu'Il soit exalté, a dit: [9] "édifie, si l'édification doit être utile".

Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-nubuwwāt*, II.2, p. 110.23-111.2 al-Saqā

وقوله ﴿إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى﴾ تنبيه على أنه ليس كل من سمع ذلك التذكير انتفع به فإن النفوس الناطقة مختلفة، فبعضها ينتفع بذلك التذكير، وبعضها لا ينتفع.

Ses paroles "édifie, si l'édification doit être utile" ont pour but d'avertir que tous ceux qui entendent ce rappel n'en tirent pas profit, car les âmes rationnelles se différencient: il y en a quelques-unes qui en tirent profit tandis que d'autres n'en tirent pas.

10.

Ibn Sīnā, p. 220.9-11

واعلم أن الله تعالى لما ذكر في أول هذا التقسيم قوله ﴿سَيَذَكَّرُ مَنْ يَخْشَى﴾، عاد إلى شرح ذلك القسم فقال ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى، وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾. فذكر أن فيه من كمال أحوال المنتفعين ثلاثة مراتب.

Sache que Dieu, qu'Il soit exalté, quand Il a dit au début de cette subdivision "s'amendera celui qui craindra [Allah]", par la suite a dit: [14] "heureux [au contraire] sera qui se sera purifié" [15], celui qui [15] "aura invoqué le nom de son Seigneur et prié", en rappelant qu'il y a trois degrés dans la perfection des états de ceux qu'en bénéficient.

Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-nubuwwāt*, II.2, p. 111.14-16 al-Saqā

ولما بين من لا ينتفع بذلك التذكير، بين كمال حال من ينتفع به، فقال: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾. وذلك لأن المقصود من تعليم الأنبياء، وتذكيرهم وإرشادهم أمران.

Lorsqu'Il a montré qui sont ceux qui ne bénéficient pas de ce rappel, Il a montré la perfection de la condition de ceux qui en bénéficient, en disant: "heureux [au contraire] sera qui se sera purifié". Cela parce que les sens de l'enseignement des prophètes et de leur rappel et leur guide sont au nombre de deux.

11.

Ibn Sīnā, p. 222.9-12

فوجب أن يكونوا مستمرين على طلب اللذات الدنيوية معرضين عن اللذات الأخروية، واليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿بَلْ تُؤْتِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾، وهذا البيان أقصى ما يمكن أن يذكر في هذا الباب، وتقديره ببيان أمرين

Pourtant, ils ont continué à chercher les plaisirs de la vie terrestre en s'opposant aux plaisirs de l'autre vie, et de cela Il fait mention dans le verset: "Mais vous, [Incrédulés], vous préférez la Vie Immédiate, alors que la [Vie] Dernière est meilleure et plus durable". Et ceci est l'explication ultime qu'il est possible de donner quant à ce qui est mentionné dans cette partie. L'énoncé s'articule en deux explications.

Fahṛ al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-nubuwwāt*, II.2, p. 112.3-6 al-Saqā

وبين أن تلك الأعراض إنما تولد عن حب الدنيا وقوة الرغبة فقال: ﴿بَلْ تُؤْتِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ ثم بين أن الرغبة في الروحانيات التي تحصل في عالم الآخرة راجحة على لذات هذه الدنيا من وجهين

Et il a démontré que la cause de ces oppositions vient de l'amour de la vie terrestre et de la puissance du désir, et Il a dit "Mais vous, [Incrédulés], vous préférez la Vie Immédiate". Ensuite il a démontré de deux manières que le désir des choses spirituelles qui se trouvent dans l'au-delà est supérieur par rapport aux plaisirs de cette vie terrestre.

12.

Ibn Sīnā, p. 222.13-20

الأول أن اللذة الأخروية خير من اللذة الدنيوية (...). فعملنا أن اللذة الروحانية خير من الجسمانية

La première concerne le fait que le plaisir de l'autre vie est supérieur par rapport au plaisir de la vie terrestre (...). Par conséquent, on considère que ce plaisir spirituel est meilleur que le plaisir corporel.

Fahṛ al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-nubuwwāt*, II.2, p. 112.7 al-Saqā

أحدهما: أنها خير من اللذات الجسمانية.

Le premier est que [les plaisirs spirituels] sont meilleurs que les plaisirs corporels.

13.

Ibn Sīnā, p. 224.1

وأما المقام الثاني، وهو أن الآخرة خير وأبقى

Quant à la deuxième condition, c'est-à-dire: "Alors que la [Vie] Dernière est meilleure et plus durable".

Fahṛ al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-nubuwwāt*, II.2, p. 112.9 al-Saqā

والثانية: أنها أبقى من هذه الجسمانيات

La deuxième est que [les plaisirs spirituels] sont plus durables que ces plaisirs corporels.

14.

Ibn Sīnā, p. 224.9-11

واعلم أنه تعالى لما قرر هذه المطالب الثلاثة ختم السورة بقوله: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى، صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾. والمعنى أن جميع كتب الله تعالى المنزلة على أنبيائه، ليس المقصود منها إلا تقرير هذه المطالب الثلاثة

Sache que Dieu, qu'Il soit exalté, ayant établi ces trois buts, a terminé la sourate en disant: [18] "En vérité, cela se trouve certes dans les Premières Feuilles [19], les Feuilles d'Abraham et de Moïse". Le sens en est que tous les livres de Dieu descendus sur Ses prophètes n'ont d'autre propos que celui d'établir ces trois buts.

Fahṛ al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-nubuwwāt*, II.2, p. 112.17-19 al-Saqā

ثم ختم السورة بقوله: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى، صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾ والمعنى: أن كل من جاء من الأنبياء وأنزل الله عليه كتابا وصحيفة، فلا مقصود منه إلا هذه المراتب الأربعة المذكورة

Puis Il a terminé la Sourate en disant: "En vérité, cela se trouve certes dans les Premières Feuilles [19], les Feuilles d'Abraham et de Moïse". Le sens en est que tout ce qui vient des prophètes, et ce tout ce dont Dieu a fait descendre un Livre et une Feuille, ne se réfère qu'à ces quatre degrés mentionnés.

15.

Ibn Sīnā, p. 224.11-12

معرفة الإلهيات أولاً، ثم معرفة النبوات ثانياً، ثم معرفة المعاد ثالثاً.

En premier, la connaissance des choses divines; ensuite, la connaissance de la prophétie; troisièmement, la connaissance du retour.

Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-nubuwwāt*, II.2, p. 112.15-18 al-Saqā

واعلم أنه ظهر بهذه الآيات أمور أربعة: فأولها: أحوال الإلهيات. وثانيها: صفات النبي والرسول. وثالثها: إنقسام المستمعين إلى من ينتفع بإرشاد الأنبياء، عليهم السلام، وإلى من لا ينتفع (...). ورابعها: التنبيه على أن خيرات الآخرة أفضل وأبقى (...). وعند هذا قد تم كل ما يحتاج الإنسان إليه في معرفة المبدأ، ومعرفة صفات الأنبياء، عليهم السلام، ومعرفة أحوال النفس، ومعرفة الآخرة.

Sache qu'à partir de ces versets quatre choses sont manifestes: premièrement, les états des choses divines; deuxièmement, les attributs du prophète et de l'envoyé; troisièmement, la distinction de ceux qui entendent en ceux qui tirent profit du guide des prophètes, la paix soit sur eux, et ceux qui n'en tirent pas profit (...); en quatrième lieu, le rappel du fait que les biens de l'au-delà sont meilleurs et durables (...). Ici se termine tout ce dont l'homme a besoin quant à la connaissance du principe, des attributs des prophètes, la paix soit sur eux, des états de l'âme et de la connaissance de l'au-delà.

16.

Ibn Sīnā, p. 224.13

واعلم أن التأمل في أسرار هذه السورة تنبيه على أن الاشتغال بما سوى هذه المطالب الثلاثة عبث.

Sache que méditer sur les secrets de cette Sourate est une mise en garde que s'occuper d'autres choses excepté ces trois buts est inutile.

Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-nubuwwāt*, II.2, p. 112.19-21 al-Saqā

ومن وقف على أسرار هذه السورة على الوجه الذي لخصناه، علم أن حقيقة القول في النبوة ليس إلا ما ذكرناه.

Celui qui se concentre sur les secrets de cette Sourate de la façon que nous avons indiquée saura que la vérité de discours sur la prophétie consiste exclusivement en ce que nous avons mentionné.

Glossaire

أله LH

Allāh/Ilāh: Dieu, divinité, 214.1, 3, 6

Ilāhiyyāt: choses divines, 224.11

أثر TR

aṭṭara: imprimer, 214.20

mūaṭṭir: la cause qui s'imprime, 216.3, 5, 6, 20

aṭar: effet imprimé, 216.20; 224.4

آخر HR

āhira: au-delà, 220.2, 3; 222.24

أمل ML

ta'ammul: méditation, 220.1; 224.13

بدن BDN

badan: corps, 214.7, 8, 9; 216.12; 222.23

برهن BRHN

bi-l-barāhīn (sing. *burhān*): de manière démonstrative, 216.13

تم TMM

tāmm: parfait, 218.9; 222.6

fawqa al-tamām: au-dessus de la perfection, 218.9, 10

ثبت TBT

ṭabata: établir, 216.3, 11, 13; 222.24; 224.6

iṭbāt: établir, affirmer, 214.3; 222.8

جزأ ĞZ'

al-aġzā' al-bārīda: les parties froides, 214.9

al-aġzā' al-ḥārira: les parties chaudes, 214.9

al-aġzā' al-raṭba: les parties humides, 214.9

al-aġzā' al-yābisa: les parties sèches, 214.9

جسم ĞSM

ġism (pl. *aġsām*): corps, 214.19, 20

جوهر ĞWHR

ġawhar: substance, 216.8, 10, 15, 17, 19; 222.12, 13

حقق HQQ

ḥaqq: vérité, 218.7, 11, 13

حول HWL

ḥāl (pl. *aḥwāl*): état, 214.15, 16, 21; 216.9, 20

حيي HYY

ḥayawān: être vivants, 218.7, 21; 220.11; 222.1, 2, 19; 224.3

خلق HLQ

ḥalq: création, 214.6, 7; 218.4; 222.8

خير HYR

iḥtiyār: choix, 216.6

دعو D'W

dā'wa: appel, 218.7, 11, 13, 16, 17, 18, 19, 220.1, 2, 7, 21
dā'wat al-naqīṣina: appel aux êtres humains imparfaits, 216.11

دلل DLL

istidlāl: déduire, déduction, 214.5, 6, 12, 15, 16
dalīl (pl. *dalā'il*): preuve, 214.6, 19

ذو DŪ

ḍāt: essence, 216.8

ركب RKB

murakkab: composé, 214.6, 8

روح RWH

rūḥ: esprit, 216.10, 15, 21; 222.22
al-rūḥāniyyāt: monde spirituel, 222.19

ريد RYD

murād: intention, 214.8; 216.19; 218.1, 18

سبب SBB

sabab: cause, 214.18; 218.10; 222.20

شبه ŠBH

mutašābih: similaire, 214.19, 20; 216.4

شرف ŠRF

ašraf: supérieur, 214.17; 216.13; 222.18, 19

صنع ŠN'

šāni': Créateur, 214.15

طبع ṬB'

ṭabi'a: nature, 214.18, 19; 216.3

طلب TLB

maṭlab (pl. *maṭālib*): but, 214.2, 3; 216.7, 8, 10; 218.7; 222.6; 224.9, 11, 13, 14

عرف RF

mā'rifa: connaissance, 220.5, 16; 222.23; 224.11, 12
al-mā'arifa il-lāhiyya: les connaissances divines, 216.15; 222.3; 224.5
al-mā'arifa al-qudsiyya: les connaissances saintes, 220.15

عقل QL

'aql (pl. *'uqalā'*): homme raisonnable, 222.16, 21; 224.7
'uqūl: intellects, 224.8

علم LM

'ilm (pl. *'ulūm*): science 216.5; 222.19
al-'ulūm al-aṣliyya: les sciences des principes, 216.11
al-'ulūm al-ḥaqīqiyya: les sciences vraies, 216.15
al-'ulūm al-qudsiyya: les sciences saintes, 224.5
al-mā'lūmāt: les choses connaissables, 216.20, 21

عنو NW

mā'nā: sens, concept, 216.14; 218.16; 224.10

عود WD

mā'ād: retour, 214.12; 222.6, 8; 224.12

فعل FL

fā'il muḥtār: agent qui choisit, 214.18, 19
al-af'āl al-ṣā'iba: les actions correctes, 220.18

قدر QDR

qudra: puissance, 216.16, 18; 218.2
miqdār: mesure, 216.2
muqaddar: mesuré, 214.8; 224.8
taqdīr: mensuration, 214.9

قصد QSD

maqṣūd: propos, 214.6; 218.17; 224.11

قوي QWY

wuqawwi: donner la force, 216.15
quwwa (pl. *quwāl/qiwwā'*): faculté, puissance, 214.13; 216.11, 12, 13; 218.1, 6, 8, 14; 220.18; 222.3, 4
quwwa muḥtaṣṣa: faculté adaptée, 214.13
al-quwwa l-bāṣira: la faculté de la vue, 214.14
al-quwwa l-sāmi'a: la faculté d'entendre, 214.14
al-quwwa l-'amaliyya: la faculté pratique, 216.11, 13; 218.1, 6, 8, 10; 220.18, 19; 222.4
al-quwwa l-naẓariyya: la faculté théorique, 216.11, 13; 218.6, 8, 10; 220.15, 20; 222.3
al-quwwa l-ḥādīma: la faculté de digérer, 214.14

كامل KML

kamāl (pl. *kamālāt*): perfection, 216.9, 20; 218.6, 9, 10; 220.10, 20; 22.16, 19, 21
takmil: perfection, 218.1, 8; 220.15, 18, 20; 222.3, 4
akmal: plus parfait, 218.9

لذذ LDD

ladḍā' (pl. *ladḍāt*): appétit, plaisir, 220.4 222.8, 13, 15, 20, 21; 224.2, 4
al-ladḍāt al-ubrawiyya: les plaisirs de l'autre vie, 222.10
al-ladḍāt al-ḡismāniyya: les plaisirs corporels, 222.9; 224.2
al-ladḍāt al-dunyawiyya: les plaisirs de la vie terrestre, 222.10
al-ladḍāt al-rūḥāniyya (al-rūḥiyya): les plaisirs spirituels, 222.14, 15

مزج MZG

mizāğ: mélange, 214.10, 11

نبأ NB'

nubuwwa (pl. *nubuwwāt*): prophétie, 216.7; 218.7, 17; 220.20; 222.5; 224.11
nabiyy (pl. *anbiyā'*): prophète, 216.8, 10, 21; 218.1, 6, 9, 19, 20; 220.1, 2, 7, 20; 222.2, 15; 224.10

نظر NZR

naẓar: réflexion, 220.1

نفس NFS

nafs (pl. *nufūs*): âme, 214.7; 216.19; 218.1, 4, 19; 220.12, 15
al-nafs al-insāniyya: âme humaine, 216.17
al-nafs al-bašariyya: âme humaine, 216.10
naṣf al-ḥayawān: âme de l'être vivant, 214.12
nafs qudsiyya: âme sainte, 216.15
al-nufūs al-nātiqa: les âmes rationnelles, 218.13

نور NWR

al-nār al-rūḥāniyya: feu spirituel, 228.7
al-nār al-maḥsūsa: feu sensible, 220.8

هلك HLK

al-halāk al-abadiyy: damnation éternelle, 218.21

وجب WĠB

iğāb: nécessité, 216.5

وجد WĠD

wuğūd: existence, 214.6, 15

وصف WŞF

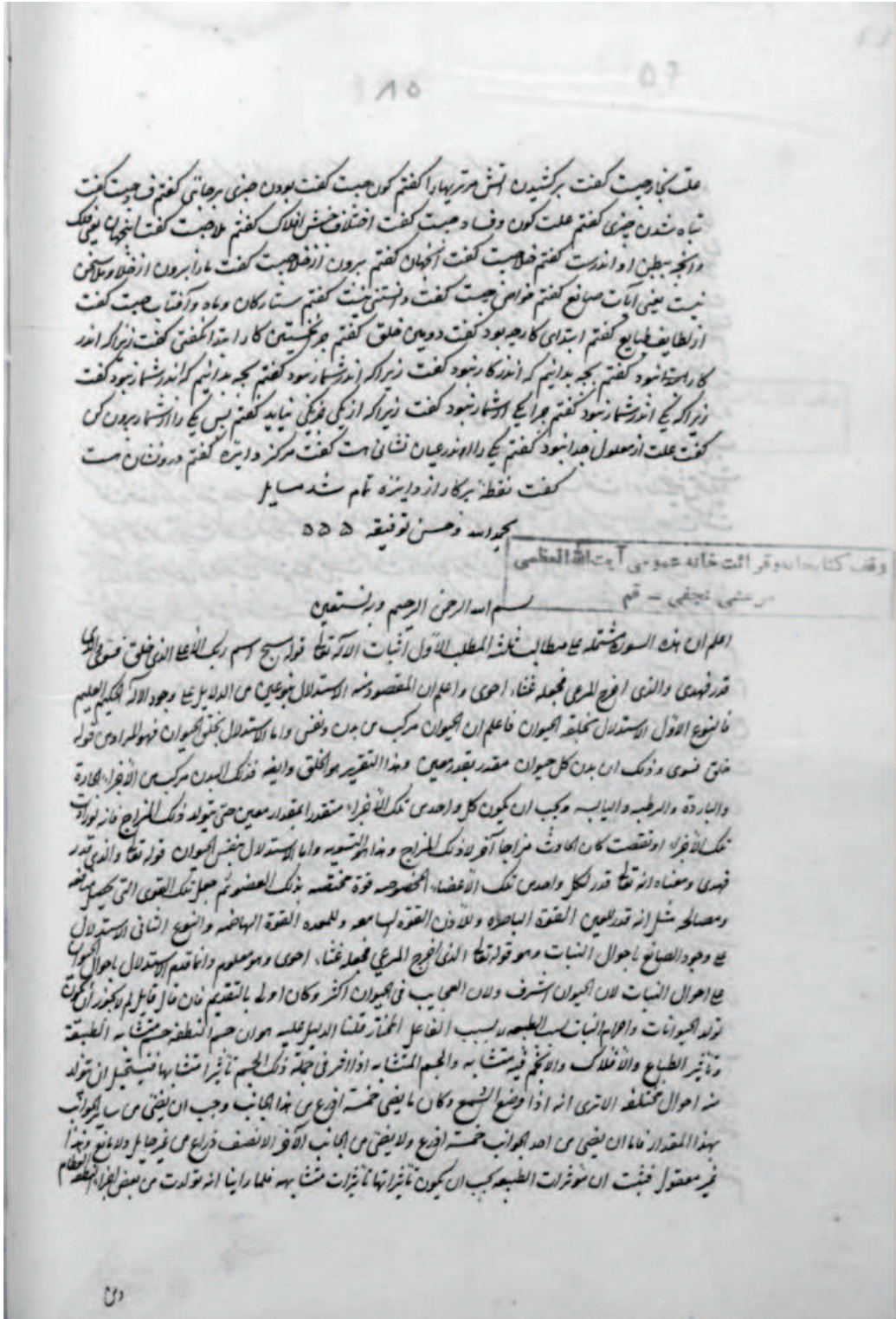
ṣifa (pl. *ṣifāt*): attribut, description, 216.8, 10; 218.3

ولد WLD

tawallud: génération, 214.18

ولي WLY

waliyy: saint, 222.5



Tab. 1 MS Qom, Kitābhāna Āyatullāh Mar’āši 286, p. 85 © Kitābhāna Āyatullāh Mar’āši (Qom, Iran)