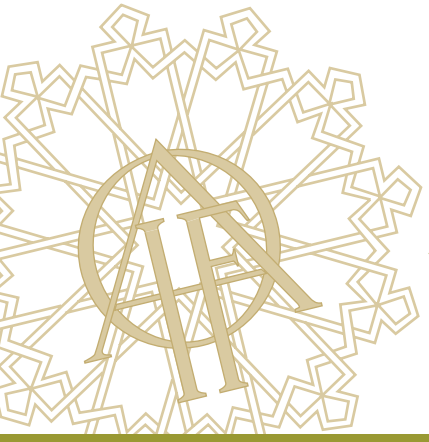
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 40 (2006), p. 171-188

Ndiouga Kebe

Al-Ġazālīā et la problématique du rapport entre les notions de ʿaql, de nafs, de rūḥ et de qalb.

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l'Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	
9782724711288	*Karnak-Nord XI*	Colin Hope
9782724711622	*BIFAO 126*	
9782724711059	*Les Inscriptions de visiteurs dans les Tombes thébaines*	Chloé Ragazzoli

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

Ndiouga KEBE

Al-Ġazālī et la problématique du rapport entre les notions de ʿ*aql*, de *nafs*, de *rūḥ* et de *qalb*

LA QUESTION des rapports sémantiques entre les quatre termes, ʿ*aql*, *nafs*, *rūḥ* et *qalb*, est, sans doute, en étroite relation avec les phénomènes de synonymie et de polysémie familiers à la langue arabe. En témoignent les explications données dans les recueils de lexique, tels que *Lisān al-ʿarab* d'Ibn Manẓūr, qui mentionnent la division des linguistes et des savants arabes sur l'identité ou la distinction entre ces notions, notamment entre ʿ*aql* et *qalb*, d'une part, et entre *nafs* et *rūḥ* de l'autre. Les deux termes du premier couple, se distinguant par leurs rapports au savoir et à la compréhension, se trouvent identifiés chez al-Farrā' [1]. Il en est de même pour l'autre couple de termes dans lequel Ibn al-Aʿrābī voit une identité, compte tenu de la relation des deux notions au principe vital chez l'homme [2]. Chacun des quatre vocables, néanmoins, se particularise par d'autres significations : cœur biologique pour *qalb*, intellect et intelligence innée pour ʿ*aql*, respiration et âme pour *nafs*, Esprit, souffle et la Révélation coranique pour *rūḥ*.

Cependant, la problématique qui se présente relève tout autant de la linguistique que de l'anthropologie spirituelle, car c'est la définition de l'homme dans sa dimension non corporelle qui est ici en question. Dès le début du deuxième siècle de l'Hégire, en effet, le développement de la spéculation théologique et l'évolution de l'orientation mystique n'ont pas pu laisser en suspens une question aussi importante que celle de l'homme en tant qu'être raisonnable et spirituel. N'est-ce pas l'homme à qui s'adresse le message religieux ? Dans ce sens, al-Ḥasan al-Baṣrī (mort en 110 H.) parlait déjà de « la science des cœurs et des [pensées furtives] (ʿ*ilm al-qulūb wa l-ḫawāṭir*) [3] » ; et on attribuera plus tard à al-Ḥakīm al-Tirmiḏī (mort en 320 H./932) un ouvrage intitulé *Bayān al-farq bayn al-ṣadr wa l-qalb wa l-fū'ād wa l-lubb* (l'*Exposé de la différence entre la poitrine, le cœur, le tréfonds et la pulpe* [4]). Quelques décennies après, les Frères de la pureté (*Iḫwān al-ṣafā*) s'intéressent à la question de la distinction entre la *nafs* (âme) et le *rūḥ* (esprit). Quant aux *falāsifa* (les philosophes hellénisants), tels Ibn Sīnā et al-Fārābī, ils se sont davantage intéressés aux deux notions de *nafs* et de ʿ*aql* à partir desquelles ils

[1] Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab* I, p. 685.

[2] *Ibid*., II, p. 455.

[3] Massignon, *La Passion de Hallâj* III, p. 12. Nous avons préféré, à la traduction massignonienne de « *ḫawâṭir* » par « mouvements de l'âme », celle par « pensées furtives » qui semble rendre mieux le sens.

[4] L'attribution de cet ouvrage à al-Tirmiḏī est controversée, mais son existence témoigne de la présence de cette problématique à l'époque.

AnIsl 40 (2006), p. 171-188 *Annales islamologiques 40—2006* Ndiouga Kebe
Al-Ġazālīā et la problématique du rapport entre les notions de ʿaql, de nafs, de rūḥ et de qalb.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

ont établi différentes catégories et niveaux. Dès lors, on peut considérer que dans l'islam d'alors le discours sur le composé humain, notamment dans sa dimension spirituelle, était pluriel et divers.

C'est dans cette étape de l'histoire des idées anthropologiques qu'Abū Ḥāmid al-Ġazālī, connu pour son esprit de synthèse et de systématisation, aborde la question avec une nouvelle approche aussi synthétique que problématique. Dans nombre de ses ouvrages où il traite des entités subtiles de l'homme, al-Ġazālī part d'une hypothèse simple et précise en apparence : les termes de *ʿaql,* de *qalb,* de *nafs* et de *rūḥ* sont souvent utilisés dans des sens divers et confus, alors qu'en vérité ils ne désignent dans leur emploi propre qu'une seule réalité, la véritable réalité de l'homme (*ḥaqīqat al-insān*) [5]. Cet énoncé, qui semble suggérer l'idée d'une identité de ces quatre notions, n'a pas manqué d'attirer l'attention des spécialistes de la pensée islamique, arabophones et orientalistes, à l'instar de Farid Jabre dans son *Essai sur le lexique d'al-Ghazālī* [6], ʿAbd al-Karīm al-ʿUṯmān dans *al-Dirāsāt al-nafsiyya ʿind al-muslimīn wa l-Ġazālī bi waǧh ḫāṣṣ* [7] et de Louis Gardet dans son *Introduction à la théologie musulmane* [8].

Mais, curieusement, on trouve dans d'autres ouvrages attribués à al-Ġazālī, dans le *Miʿrāǧ al-sālikīn* (l'ascension des itinérants) par exemple, une doctrine que l'on peut examiner à la lumière de la thèse de « l'anthropologie tripartite (Corps, Âme, Esprit) » que soutient actuellement l'anthropologue Michel Fromaget et dont il situe les premiers témoignages écrits chez les anciens Hébreux, comme cela peut être remarqué dans Deutéronome (6,5) [9]. En effet, dans le *Miʿrāǧ,* l'auteur déclare : « L'homme, d'une manière globale, est constitué par trois choses : l'âme, l'esprit et le corps [10]. »

Ainsi le contraste entre ces différentes thèses, toutes attribuées à Abū Ḥāmid, nous amène à réfléchir sur la délimitation des acceptions de ces concepts et de leurs rapports sémantiques chez cet auteur, sur sa partition de l'homme en général et de sa dimension incorporelle en particulier et, enfin, sur les fonctions de ses composants subtils et sur leurs interactions.

ʿAQL, NAFS, RŪḤ ET QALB : DÉFINITIONS CONCEPTUELLES

L'orientation mystique qu'al-Ġazālī a suivie dans ses écrits, depuis sa conversion au soufisme, matérialisée par sa théorie des « sciences de l'au-delà » (*ʿulūm al-āḫira*) ou « la science des cœurs » (*ʿilm al-qulūb*), exigeait la mise en place d'une terminologie spirituelle au cœur de laquelle se situent les quatre termes : *ʿaql*, *nafs*, *rūḥ* et *qalb,* rendus traditionnellement par, respectivement, l'intellect ou raison, l'âme, l'esprit et le cœur. C'est à travers ses ouvrages de morale, de mystique et de philosophie religieuse que nous trouvons développée, sous forme de propédeutique, la conception anthropologique de ce savant. Ainsi, on le voit dans l'*Iḥyā'* et dans *Miškāt al-anwār,* se montrer attentif à la confusion liée aux sens dans lesquels les différents chercheurs emploient ces notions et prendre soin

[5] Cf. Al-Ġazālī, *Iḥyā' ʿulūm al-dīn* III, p. 3- 5.
[6] Jabre, *Essai*, p. 112, 194, 235 et 265.
[7] Al-ʿUṯmān, *al-Dirāsāt,* p. 61.
[8] Gardet, *Introduction,* p. 347.
[9] Fromaget, «l'anthropologie ternaire», p. 24 et 25. Les études de Fromaget sur cette question portent principalement sur la tradition chrétienne et sont très instructives sur l'histoire de la conception tripartite de l'entité humaine.
[10] Al-Ġazālī, *Maǧmūʿ rasā'il*, p. 52.

AnIsl 40 (2006), p. 171-188 Ndiouga Kebe
Al-Ġazālīā et la problématique du rapport entre les notions de ʿaql, de nafs, de rūḥ et de qalb.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de délimiter les différentes acceptions, tout en dégageant une signification commune sur laquelle se base sa théorie spirituelle.

Nous allons ici citer et commenter les définitions qu'al-Ġazālī donne à chacun de ces termes dans ses différents ouvrages.

Al-ʿaql

Ce terme est employé dans la langue arabe en général avec les sens de raison, de bon sens et d'intelligence, le sens d'intellect étant plutôt réservé au discours philosophique. Mais son acception chez al-Ġazālī semble avoir subi une évolution liée à son parcours intellectuel, car on constate une nette différence entre ses définitions de cette notion dans ses ouvrages composés avant sa retraite spirituelle en 488 H., et les écrits composés après cette date.

Dans le *Maqāṣid al-falāsifa* (les thèses des philosophes), le *Miʿyār al-ʿilm* (la mesure de la science) et le *Mīzān al-ʿamal* (les critères de l'action) [11], la définition de ce terme est la même. Le *Miʿyār*, qu'il a composé pour définir sa terminologie philosophique, distingue le sens d'*al-ʿaql* chez les communs des mortels (*al-ǧamāhīr*), de celui que l'on trouve chez les philosophes hellénistiques (*al-falāsifa*) et chez les théologiens (*al-mutakallimūn*). Les *ǧamāhīr* donnent à ce mot trois sens : la « raison-instinct » (*al-ʿaql al-ġarīzī*) qui correspond au « bon sens » cartésien, la capacité de jugement acquise grâce à l'expérience de la vie et, enfin, l'attitude respectable d'un homme (*waqār al-insān*) [12].

Quant aux *falāsifa,* ils différencient huit sortes de *ʿaql* : la première, qui est aussi la « raison » des théologiens, désigne la science innée et nécessaire qui permet à l'homme de distinguer le possible de l'impossible, « comme le fait de savoir qu'une seule personne ne peut pas être à deux endroits au même moment [13] ». Parmi les autres « raisons » on peut distinguer « la raison théorique ou discursive » (*al-ʿaql al-naẓarī*), qui est la raison naturelle ou la capacité de comprendre, sens dans lequel on emploie le terme en général, et « la raison pratique » (*al-ʿaql al-ʿamalī*) qui est le principe moteur qui pousse l'âme à mettre en œuvre les idées choisies par « la raison discursive ». Cette dernière, elle-même, selon son état d'évolution, peut être appelée « raison primitive » (*ʿaql hayūlānī*) qui est la force qui différencie l'enfant de l'animal et par laquelle il est virtuellement préparé à concevoir les choses intelligibles, « raison en puissance » (*ʿaql bi l-malaka*), qui désigne la capacité de « distinction » (*al-tamyīz*), « raison opérationnelle » (*ʿaql bi l-fiʿl*) lorsque la personne acquiert les connaissances théoriques, mais, par négligence, manque à les actualiser ou enfin « raison actualisée » (*ʿaql mustafād*) [14] qui indique l'état du *ʿaql* lorsque sa « science » devient actuelle, c'est-à-dire lorsque la personne assimile les connaissances et expériences acquises et arrive à construire, à partir d'elles, des idées nouvelles par un procédé discursif.

[11] Cet ordre chronologique des trois ouvrages est confirmé par Badawī (*Mu'allafāt al-Ġazālī,* p. 70 et 79) et Bouyges (*Essai de chronologie,* p. 24 et 28) qui signale que le *Mīzān* est marqué par la transition ġazālienne de la philosophie au soufisme.

[12] Al-Ġazālī, *Miʿyār al-ʿilm*, p. 286.

[13] *Ibid.,* p. 287.

[14] Le mot *mustafād* est un participe passif du verbe *istafāda* (de la racine FYD). Son nom d'action (*istifāda*) dénote l'idée de déduction, d'utilisation, d'exploitation et de mise à profit. Ces idées peuvent être comprises dans le concept aristotélicien de l'« actualisation ». Notre traduction de « *mustafād* » par « actualisé » doit être comprise donc dans ce sens.

AnIsl 40 (2006), p. 171-188 Ndiouga Kebe
Al-Ġazālīā et la problématique du rapport entre les notions de ʿaql, de nafs, de rūḥ et de qalb.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Nous remarquons ici que ce terme est toujours considéré en tant que faculté humaine définie par ses divers rapports avec les deux notions de science et d'action. Mais il en est autrement pour le huitième, c'est-à-dire *ʿaql faʿʿāl* (la raison active) qui est « une substance à part (en dehors de l'homme) qui permet de faire sortir les sciences que contient l'âme humaine de la puissance à l'action, il est par rapport aux sciences et à la raison humaine ce que le soleil est par rapport à la capacité de voir et à l'objet vu, dans l'acte de vision [15] ». Ce *ʿaql* semble dépasser le cadre humain pour désigner une réalité qui n'est pas loin de ce que Louis Gardet appelle « la Première Intelligence Agente, par et à travers laquelle s'épand le flux de la puissance créatrice » de Dieu [16].

Par cette définition ce savant ne prétendait pas faire preuve d'originalité car il précise, en effet, que ces explications sont données par Aristote dans *al-Burhān* [17]. C'est aussi sur cette même terminologie que son discours sur l'intellect humain se base dans le *Mīzān,* qui est un ouvrage de morale et d'introduction au soufisme. Cependant, les œuvres ġazāliennes situées dans sa période de vie mystique, telles que l'*Iḥyā', al-Mustaṣfā fī ʿilm al-uṣūl* et le *Miškāt,* témoignent d'une approche nouvelle de ce terme tenant compte davantage de son statut anthropologique d'entité subtile constituante, nonobstant des empreintes hellénistiques encore visibles.

Ainsi, dans le premier chapitre de l'*Iḥyā',* quatre significations sont énumérées pour le terme *ʿaql.* La première correspond à la raison naturelle qui distingue l'homme des autres êtres vivants, comme l'a définie al-Ḥāriṯ al-Muḥāsibī en utilisant le terme « *ġarīza* » (nature innée). La seconde est l'ensemble « des sciences nécessaires » (*al-ʿulūm al-ḍarūriyya*) de l'enfant capable de « distinction ». La troisième, qui résulte de l'interaction des deux précédentes, correspond aux sciences acquises grâce à l'expérience intellectuelle. Et la dernière indique le fait que la faculté raisonnable de l'homme arrive à connaître, par déduction, l'avenir des choses et à freiner les désirs qui ne visent que le plaisir immédiat. Le *Mustaṣfā* ajoute une cinquième signification : la prestance ou l'attitude respectable que l'on observe chez les sages.

Ces définitions, qui semblent ne rien ajouter à celles exposées dans le *Miʿyār,* sont néanmoins marquées par l'orientation soufie de l'auteur à cette époque. On entrevoit par exemple dans le quatrième sens l'idée de freiner le désir incitant au plaisir immédiat et précaire en privilégiant un plaisir futur durable. Cette idée, qui comporte un rappel de la vie future, constitue même le centre de la pensée soufie ġazālienne et de sa doctrine des « sciences de l'au-delà ». De même, l'évolution du concept de *ʿaql* en tant que *ġarīza* dans l'*Iḥyā'* même aboutit dans le chapitre vingt-trois, à l'identification des quatre termes : *ʿaql, nafs, rūḥ* et *qalb,* indiquant le lieu de la connaissance et, en même temps, le principe de connaissance chez l'homme [18].

[15] Al-Ġazālī, *Miʿyār al-ʿilm*, p. 288.
[16] Gardet, *Dieu et la destinée,* p. 332.
[17] Ce titre d'*al-Burhān* désignait en milieu musulman les *Seconds Analytiques* d'Aristote consacrés à l'art de la démonstration.
[18] Al-Ġazālī, *Iḥyā'* III, p. 5.

AnIsl 40 (2006), p. 171-188 Ndiouga Kebe
Al-Ġazālīā et la problématique du rapport entre les notions de ʿaql, de nafs, de rūḥ et de qalb.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Al-nafs

Dans le *Mīzān*, al-Ġazālī distingue « l'âme humaine » (*al-nafs al-insāniyya*) de « l'âme animale » (*al-nafs al-ḥayawāniyya*). La première n'est rien d'autre que le *ʿaql* des *falāsifa* évoqué plus haut avec ses subdivisions et ses facultés. Quant à la deuxième, elle est définie comme le principe vital psychique de l'homme, contrairement à l'affirmation de Farid Jabre selon laquelle ce terme n'est jamais employé par al-Ġazālī dans ce sens [19]. Elle se divise en deux *quwwa*-s (forces ou facultés) : l'une motrice (*muḥarrika*) et l'autre perceptive (*mudrika*). La faculté motrice est ce par quoi l'homme réalise des actes, et la faculté perceptive ce par quoi il saisit les idées ou les informations. L'explication psychophysiologique de ces deux puissances de l'homme aboutit dans cet ouvrage à une définition précise des différentes dispositions sensuelles et intellectuelles de l'être humain, désignées par le terme *quwwa* [20], qualifiées chacune par un adjectif distinctif qui dénote sa spécificité. Vue sous cet angle, *nafs* devient la réalité à laquelle ces forces appartiennent.

Cependant dans l'*Iḥyā'*, la définition de ce terme est plus marquée par la conscience religieuse et par les considérations soufies que par la psychologie des *falāsifa* que l'on trouve abondamment dans *Miʿyār al-ʿilm*. En effet, dans le chapitre vingt-trois, consacré à l'explication des vertus spirituelles du cœur, deux acceptions sont accordées à la notion de *nafs*, ayant toutes deux un rapport étroit avec la vie mystique. « La première, dit Abū Ḥāmid, correspond à ce qui englobe les deux *quwwa*-s (au sens de « principe ») du désir (*al-šahwa*) et de la colère (*al-ġaḍab*) chez l'homme [21] ». Il faut signaler ici que la même définition était donnée dans le *Mīzān,* non pas à *nafs* mais à l'une de ses facultés que l'auteur appelait « *al-quwwa al-bāʿiṯa* » qui peut être traduite par « la faculté impulsive » dérivée de la « faculté motrice » et divisée à son tour en deux sections : celle de la *šahwa* et celle du *ġaḍab* [22]. Mais ce passage de l'*Iḥyā'* attribue ce concept aux soufis qui l'utilisent souvent dans l'expression « *muğāhadat al-nafs wa kasr šahwatihā* » signifiant « le fait de lutter contre l'âme charnelle et de vaincre ses appétits ». C'est dans ce sens même, selon lui, qu'il faut comprendre le *ḥadīth* qui avertit : « ton ennemi le plus redoutable est ta *nafs*, située entre tes deux côtes [23] ».

Quant à la seconde acception donnée à cette notion, elle désigne la substance spirituelle qui est l'essence de l'homme saisi comme un être qui change d'« attributs » (*awṣāf*) en changeant d'« états spirituels » (*aḥwāl*). Cela veut dire qu'elle reste « âme incitante au mal » tant qu'elle demeure sous l'emprise totale des appétits et des désirs de l'« âme charnelle », devient « âme blâmante » lorsqu'elle entre en lutte contre les ruses du Satan et les passions et prend enfin l'attribut d'« âme pacifiée »

[19] Farid Jabre affirme dans son *Essai sur le lexique de Ghazali,* que « à l'encontre de *rūḥ*, le terme *nafs* n'est jamais employé pour indiquer le principe vital et psychique de l'homme ». Il ne semblait pas avoir tenu compte de la page 201 de ce *Mīzān*, attribué à juste titre à ce penseur, car il l'avait déjà annoncé à la fin de son *Miʿyār al-ʿilm*.

[20] Al-Ġazālī, *Mīzān,* p. 201.

[21] Al-Ġazālī, *Iḥyā'* III, p. 4.

[22] Al-Ġazālī, *Mīzān*, p. 201.

[23] Selon al-Ḥāfiẓ al-ʿIrāqī (mort en 806), c'est al-Imām al-Bayhaqī qui a mentionné ce *ḥadīth* dans son *Kitāb al-zuhd* (le livre du renoncement), mais sa chaîne de transmission comporte le nom de Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān Ibn Ġazwān considéré comme un inventeur de *ḥadīth* (Al-Ġazālī, *Iḥyā'* III, p. 3, n. 3). On trouve le même jugement chez al-Muttaqī al-Hindī (*Kanz al-ʿummāl*, *ḥadīth* nº 1126) et chez al-Albānī (*al-Silsila al-ḍaʿīfa*, nº 1164).

AnIsl 40 (2006), p. 171-188 Ndiouga Kebe
Al-Ġazālīā et la problématique du rapport entre les notions de ʿaql, de nafs, de rūḥ et de qalb.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

lorsqu'elle réussit dans ses luttes et se soumet totalement à l'ordre de son Seigneur [24]. Cette manière d'expliquer ce concept se retrouve aussi dans d'autres textes attribués au même auteur, tels que le *Maʿārig al-quds fī madārig maʿrifat al-nafs* [25], *Kīmiyā' al-saʿāda* [26], etc.

Toutefois, nous remarquons que le mot est aussi employé dans le sens du pronom réfléchi : « moi-même », « toi-même », « lui-même » et « même », comme le signale Farid Jabre [27]. Dans cette signification *nafs* est l'opposé de *ġayr* qui dénote l'altérité. Mais ce sens se confond quelquefois avec *nafs* en tant que substance spirituelle. Cela est visible dans l'expression « *iḍā ʿarafa nafsahu faqad ʿarafa rabbahu* [28] » qui peut être traduite par : « quand il (l'homme) se connaît lui-même, il connaît alors son seigneur », mais aussi par : « quand il connaît son âme, il connaît alors son seigneur. »

Al-rūḥ

Quoique ce terme fût le plus habituellement utilisé « dans la ligne du *kalām* traditionnel » pour indiquer la dimension spirituelle de l'homme, comme le pense L. Gardet [29], al-Ġazālī semblait préférer la notion d'*al-nafs al-insāniyya* (l'âme humaine) ou celle d'*al-nafs al-nāṭiqa* (l'âme raisonnable), dans ses premiers écrits sur la question. C'est ainsi qu'en faisant référence à la citation coranique « lorsque je l'aurai harmonieusement formé et lui aurai insufflé Mon *rūḥ* [30] », dans le *Mīzān*, il établit la synonymie entre la *nafs* des philosophes hellénisants et le *rūḥ* coranique en disant : « Il (Dieu) entend par *al-rūḥ* ce que nous entendons par *al-nafs* [31] ».

Cependant, dans l'*Iḥyā'* et les écrits qui lui sont postérieurs, ce terme prend des valeurs mystiques et anthropologiques très importantes. Il y figure comme désignant deux acceptions distinctes, l'une d'ordre biologique et l'autre d'ordre mystique et spirituel. Le *rūḥ* biologique est un principe subtil qui a comme lieu de séjour la cavité du cœur physique où il prend son départ pour s'étendre à toutes les parties du corps, « sa circulation dans le corps et sa distribution de vie et de sensation dans les membres sont semblables à la lumière qui part d'un chandelier pour se répandre dans tous les coins de la maison ; elle n'arrive à aucune pièce sans que cette dernière ne soit éclairée [32] ». Dans cette optique, *rūḥ* est synonyme de vie ou de souffle vital ; et pour que sa particularité soit bien marquée, il sera dénommé, dans *al-Risāla al-laduniyya* [33], *al-rūḥ al-ḥayawāniyya* (l'esprit animal) qui donne la vie et la sensation et rend possible le mouvement. Il est aussi différent d'*al-rūḥ al-ṭabīʿī* (l'esprit physique), c'est-à-dire « la force qui, en l'homme, réclame la nourriture et a le foie comme lieu de séjour [34] ».

[24] Al-Ġazālī, *Iḥyā'* III, p. 5. Les nominations d'« âme incitante au mal » (*nafs ammāra bi l-sū'*), d'« âme blâmante » (*nafs lawwāma*) et d'« âme pacifiée » (*nafs muṭma'inna*) font référence aux versets coraniques respectifs : 12, 53 ; 75, 2 ; 89, 27.

[25] Al-Ġazālī, *Maǧmūʿ rasā'il*, p. 39.

[26] *Ibid.*, p. 420.

[27] Jabre, *Essai,* p. 263

[28] Al-Ġazālī, *Iḥyā'* III, p. 3 ; *Mīzān,* p. 201 ; *Kīmiyā'* dans *Maǧmūʿ rasā'il*, p. 263.

[29] Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme,* p. 242.

[30] Coran 15, 29.

[31] Al-Ġazālī, *Mīzān,* p. 199.

[32] Al-Ġazālī, *Iḥyā'* III, p. 4.

[33] L'authenticité de cet opuscule est objet de doute chez A. Palacios et M. Watt, ce qui explique les hésitations de Bouyges. La seule raison de Palacios selon Badawī est la ressemblance d'avec *Risāla fī l-nafs wa l-rūḥ* d'Ibn ʿArabī au niveau du contenu. Mais le manuscrit antérieur à ce mystique andalou, trouvé récemment, donne raison, selon Badawī toujours, à L. Massignon qui a attribué cet opuscule à al-Ġazālī dans son *Passion de Hallâj*. (Badawī, *Mu'allafāt al-Ġazālī,* p. 271).

[34] Al-Ġazālī, *Maǧmūʿ rasā'il*, p. 225.

AnIsl 40 (2006), p. 171-188 Ndiouga Kebe
Al-Ġazālīā et la problématique du rapport entre les notions de ʿaql, de nafs, de rūḥ et de qalb.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Signalons que cette conception du *rūḥ,* en tant que « souffle vital » qui part de son lieu d'origine pour se répandre dans tout le corps, a déjà été développée par al-Ḥakīm al-Tirmiḏī, comme l'a bien expliqué Geneviève Gobillot dans *Le Livre de la profondeur des choses* [35]. D'ailleurs Ibn ʿAṭā' Allāh a rappelé que c'était « le sage (de Tirmiḏ) qui a donné l'appellation d'*al-rūḥ al-ḥayawāniyya* à la substance vaporeuse et subtile qui porte les forces de vie, de sensation et de mouvement [36] ». Al-Ġazālī, de même, donne à cette entité subtile la même nature de « vapeur transparente mûrie par la chaleur du cœur biologique [37] ». L'étude de ce type d'esprit est, selon ce penseur, l'objet des médecins biologistes et non pas celui des médecins du cœur ou de la spiritualité.

L'autre acception *ġazālienne* de cette notion est d'inspiration coranique. C'est le *rūḥ* dont il est question dans le verset : « Dis : le *rūḥ* (l'Esprit) est de l'ordre (ou du domaine) de mon Seigneur » (Coran 17, 85). La spéculation sur ce concept doit se faire, comme le pense Abū Ḥāmid, avec beaucoup de précautions et de réserves, étant donné que « le Prophète, Paix et Salut sur Lui, n'a pas reçu l'ordre d'en parler… et aucun savant musulman, en effet, n'a le droit de se prononcer sur ce secret seigneurial [38] ». Ce faisant, le traitement de cette question chez ce penseur, pour le moins dans l'*Iḥyā'*, est très timide. Il pense que ce qu'il faut entendre par ce terme c'est l'homme dans sa quintessence, dans sa vérité profonde, c'est l'homme lui-même qui est aussi « une chose seigneuriale » dont la nature et la véritable réalité transcendent la raison et l'imagination, « son appréhension n'est possible que grâce à une autre lumière plus noble que la raison naturelle, qui irradie dans la sphère de la prophétie et de la sainteté [39] », et celui qui n'a pas atteint cette station mystique ne peut, selon lui, avoir accès à la connaissance de cette réalité. Cette même réalité est appelée *al-nafs al-nāṭiqa* (l'âme raisonnable) par les philosophes, *al-rūḥ al-amrī* (l'esprit seigneurial) ou *al-nafs al-muṭma'inna* (l'âme pacifiée) par le Coran et *al-qalb* (le cœur) par les soufis, selon l'auteur d'*al-Risāla al-laduniyya* [40].

Il peut aussi être important de signaler qu'il existe des écrits portant le nom d'al-Ġazālī, qui traitent particulièrement la question de « l'esprit ». De certains de ces ouvrages on ne connaît que le titre, tels *Ḥaqīqat al-rūḥ* dont parlent al-Subkī et Murtaḍā al-Zabīdī et *al-Futūḥ al-rabbānī fī nafḫ al-rūḥ al-insānī* que Brockelmann a cité [41]. D'autres semblent être faussement attribués à ce savant, comme *al-Nafḫ wa l-taswiya,* dont le mystique andalou Muḥyī l-Dīn Ibn ʿArabī déclare avoir fait la connaissance de l'auteur, Abū l-Ḥasan ʿAlī al-Musaffir, en personne, qui a aussi écrit *Minhāǧ al-ʿābidīn*, attribué, de même, à Abū Ḥāmid [42]. D'ailleurs Ibn Ṭufayl s'inquiétait, dans l'introduction de son *Ḥayy Ibn Yaqẓān*, de la contradiction qu'il y a entre les thèses défendues dans l'opuscule intitulé *al-Nafḫ* et la pensée d'al-Ġazālī dans ses autres écrits [43]. Quoi qu'il en soit, c'est au rôle et à l'activité de cette réalité subtile que la « Preuve de l'islam » accordera plus de développement, surtout dans ses théories sur la *maʿrifa* (la connaissance de Dieu), que nous aborderons plus loin.

[35] Gobillot, *Le Livre de la profondeur,* p. 117.
[36] Al-Iskandarī, *Miftāḥ al-falāḥ wa miṣbāḥ al-arwāḥ*, p. 11.
[37] Al-Ġazālī, *Iḥyā'* III, p. 4.
[38] *Ibid.*, IV, p. 431.
[39] *Ibid*., p. 101.
[40] Al-Ġazālī, *Maǧmūʿ rasā'il*, p. 225.
[41] Badawī, *Mu'allafāt,* p. 395 et 416.
[42] Ibn ʿArabī, *Muḥāḍarāt al-abrār* I, p. 161.
[43] W. Montgomery Watt, « Abū Ḥāmid al-Ghazālī » *EI²*, p. 1063.

AnIsl 40 (2006), p. 171-188 Ndiouga Kebe
Al-Ġazālīā et la problématique du rapport entre les notions de ʿaql, de nafs, de rūḥ et de qalb.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Al-qalb

Il faut d'abord rappeler que ce concept, traduit en général par « cœur », a été objet d'exaltation dans la mystique musulmane depuis al-Ḥasan al-Baṣrī, comme nous l'avons signalé dans l'introduction. L'on remarque aussi qu'al-Ġazālī lui-même ne lui donne d'importance que dans les œuvres qu'il a écrites pendant et après sa retraite spirituelle. Cela explique sa brièveté sur la définition non spiritualiste de ce mot lors de ses délimitations terminologiques dans la troisième partie de l'*Iḥyā'*, consacrée à « l'explication des merveilles du cœur ».

En effet, l'explication de cette notion suit la même logique qui en distingue au moins deux acceptions : matérielle et spirituelle. La première correspond à « un morceau de chair », un organe physiologique situé au côté gauche de la poitrine et comportant une cavité à l'intérieur de laquelle se trouve « un sang noir » qui constitue la matière première de l'esprit vital ou animal de l'homme. Ce cœur organique, qui est perceptible par les sens visuel et tactile et dont les animaux et les cadavres sont aussi pourvus, est l'objet des sciences biologiques plutôt que celui des sciences religieuses [44].

Ainsi, c'est dans son deuxième sens que *qalb* occupe une place centrale dans la philosophie mystique ġazālienne. Il désigne alors «une substance spirituelle seigneuriale » qui constitue l'essence de l'homme et sa vérité profonde [45]. Il est le lieu de la connaissance de Dieu et en même temps ce qui saisit cette connaissance. Il se confond avec ce que notre penseur appelle, aussi, « l'esprit seigneurial », « l'âme raisonnable ou humaine » et « l'intellect ». Ce faisant, al-Ġazālī laisse encore en suspens la question de la nature du *qalb*, de la même manière qu'avec le concept du *rūḥ*. Ici il donne deux raisons pour justifier ses réserves : d'une part, parce que cette question relève des sciences du « dévoilement », alors que l'*Iḥyā'* traite exclusivement celles des « œuvres spirituelles » (*al-muʿāmalāt*) ; d'autre part, parce que l'abstention du Prophète sur la question rend blâmable, voire interdite, toute spéculation ou tentative de réponse de la part des savants musulmans sur ce sujet. Ce ne sont donc que les attributs de cette réalité et ses diverses activités qui seront objet de développement chez l'auteur de l'*Iḥyā'*. Dans ce sens, elle est définie par son appartenance au monde de « l'ordre » (*al-amr*), par opposition au monde de « la création » (*al-ẖalq*). Ce qui différencie les deux domaines, selon le *Kīmiyā' al-saʿāda* [46] (l'Alchimie du bonheur), est que ce qui appartient au premier, comme le « cœur », est indivisible et n'obéit pas aux principes de mesure et de surface, tandis que ce qui relève du second, tel que le corps humain, est divisible, mesurable et occupe une surface limitée. Cette caractéristique fait du *qalb* une essence incorporelle et indestructible par la mort [47].

Par conséquent, al-Ġazālī rompt avec la ligne du *kalām* traditionnel à laquelle appartient son maître al-Ǧuwaynī, qui admet pour cette réalité, désignée par le vocable de *rūḥ* dans leur terminologie, une certaine matérialité. Ce maître théologien *ašʿarite* disait, note L. Gardet : « Le plus probable, selon nous, est que l'esprit est formé de corps subtils entremêlés aux corps sensibles [48] ». Cette citation mentionne de la corporalité aussi bien pour le corps physique que pour l'esprit.

[44] Al-Ġazālī, *Iḥyā'* III, p. 4.

[45] *Ibid*.

[46] M. Bouyges doute de l'authenticité du texte arabe de cet opuscule, car l'original a été composé par al-Ġazālī en persan comme un résumé de l'*Iḥyā'*. Mais son contenu, sur cette question, ne s'oppose en rien à la thèse *ġazālienne* dans les autres écrits. Le débat sur cette épître est exposé par Badawī, *Muʾallafāt,* p. 275.

[47] Al-Ġazālī, *Kīmiyā' al-saʿāda,* dans *Maǧmūʿ rasā'il,* p. 421.

[48] Gardet, *Dieu et la destinée*, p. 242.

AnIsl 40 (2006), p. 171-188 Ndiouga Kebe
Al-Ġazālīā et la problématique du rapport entre les notions de ʿaql, de nafs, de rūḥ et de qalb.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

En revanche, dans l'*Iḥyā',* c'est plutôt le discours sur les pratiques cultuelles permettant le perfectionnement et la réalisation spirituelle du cœur qui est pris en charge par l'auteur, la connaissance de cette essence en tant que telle n'étant pas nécessaire pour la piété (*al-dīn*) qui se base sur l'effort de l'homme et sur sa lutte contre les vices et les mauvais comportements.

LA QUESTION DE LA PARTITION DU COMPOSÉ HUMAIN

Une des questions centrales et à la fois problématiques de l'anthropologie ġazālienne est celle de la définition des différentes entités qui constituent l'homme. En fait, l'étude indépendante de chacun des textes de l'*Iḥyā'*, de la *Kīmiyā'* et du *Miʿrāǧ* donne comme première impression qu'il y aura à étudier des conceptions diverses de la partition du composé humain.

Iḥyā' ʿulūm al-dīn

Le chapitre vingt-trois de cet ouvrage, qui s'ouvre sur une sorte d'apologie du « cœur », pose ceci : « Si l'homme connaît le *qalb*, il se connaît alors lui-même, s'il l'ignore, il s'ignore et ignore également autrui [49] ». Cette hypothèse, qui laisse apparaître l'influence et le poids de l'expérience mystique que vivait l'auteur au moment de la composition de l'ouvrage, semble laisser entendre l'idée d'un *qalb* qui détiendrait le monopole de la personnalité de l'homme. En effet, même si la compréhension de la première partie de la citation permet de supposer qu'il s'agit seulement d'une valorisation du « cœur », qui ne nie pas pour autant l'importance d'autres présences corporelles par exemple, la seconde partie, elle, implique même « autrui » dont le point commun avec le « moi » est l'humanité. Ainsi, si la connaissance du *qalb* équivaut en même temps à la connaissance de « moi-même » et d'« autrui », c'est parce que nous sommes tous deux des *qalb*-s. Dès lors, c'est ce concept qui est conçu ici comme un synonyme de l'homme dans son intégrité. Il est à lui seul la personne humaine. Il faut tout de suite signaler que ce terme est employé ici dans le sens du « principe seigneurial » et spirituel qu'al-Ġazālī désigne aussi, quelques fois, par les trois autres termes dont nous avons déjà parlé.

Par cette tendance spiritualiste qui conçoit l'homme non pas comme « l'union substantielle du corps et de l'âme » mais plutôt, et seulement, « comme un esprit qui, pour un temps, habite un corps, pour un temps l'informe comme le sceau informe l'empreinte, et s'en sert comme d'un instrument [50] », al-Ġazālī ne se distingue point de la ligne des chiites, des *falāsifa* et de certains muʿtazilites telle que Louis Gardet l'a décrite. Mais le corps, bien qu'il soit considéré comme simple instrument, n'est pas dépourvu d'importance, et encore moins d'existence. Il est, en revanche, exclu du domaine de l'humain pour rester exclusivement et animal et instrument de « l'homme » qui est le « cœur » ou l'« esprit ». D'ailleurs, cette idée d'instrument est largement développée par al-Ġazālī dans sa théorie sur « les soldats du cœur » (*ǧunūd al-qalb*) que nous aborderons plus loin.

[49] Al-Ġazālī, *Iḥyā'* III, p. 3.
[50] Gardet, *Dieu et la destinée,* p. 243.

AnIsl 40 (2006), p. 171-188 Ndiouga Kebe
Al-Ġazālīā et la problématique du rapport entre les notions de ʿaql, de nafs, de rūḥ et de qalb.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Kīmiyā' al-saʿāda

Ce texte, qui est selon Asin Palacios un complément et une illustration de l'*Iḥyā'* [51], pose l'hypothèse suivante : « Si tu veux te connaître, sache que tu es composé de deux choses : la première est ce « cœur » (dans son sens spirituel) et la deuxième est appelée *nafs* et *rūḥ* (dans le sens de l'esprit vital) [52]. » Nous remarquons ici encore une distinction nette et précise entre la « *nafs* » et le « *qalb* », que nous traduisons respectivement par « l'âme » et « le cœur spirituel» ou « l'esprit », faisant des deux notions les deux éléments constitutifs de la personne humaine. Le premier est la monture du second. Le corps, dans cet opuscule, reste toujours une propriété animale qui appartient au monde sensible et périssable et qui sert d'instrument à « l'homme ».

Cette bipartition, qui semble ne donner aucun statut d'entité composante au corps, subit, par contre, un changement dans le *Munqiḏ* qui annonce une dichotomie plutôt platonisante. « Il m'est apparu, dit Abū Ḥāmid, au cours des dix années de retraite, par la gustation mystique, par la démonstration et par l'acte de foi, que l'être humain est créé avec un corps et un cœur, en entendant par cœur la vérité profonde de l'esprit, qui est le lieu de la connaissance de Dieu [53] », ce qui fait penser, à quelques nuances près, à la thèse platonicienne opposant l'âme au corps. Cet « esprit » qui est aussi « âme », selon al-Ġazālī, est un étranger dans ce bas monde, il appartient au « monde de l'invisible » (*ʿālam al-ġayb*) et ne peut être aperçu que par l'œil intérieur qu'on appelle « *al-baṣīra* », contrairement à tout ce qui est corps et tout ce qui peut être vu par l'œil extérieur et physique.

Miʿrāǧ al-sālikīn

Le texte du *Miʿrāǧ*, cependant, propose une conception plus complète de la composition de l'être humain, dépassant les deux formes de partition, unitaire et binaire. Cet opuscule fait un long développement sur la définition de l'entité humaine, dont nous allons traduire un passage :

> « Sache que l'homme est un animal doué de raison, mortel, redressé de taille et capable de rire. Cette définition prend en considération sa *nafs* [son « âme » qui est aussi son « esprit »] et son corps par nécessité de distinguer l'être humain des autres êtres vivants, car parlant d'un homme raisonnable, nous définissons uniquement l'âme humaine. En outre, cet animal raisonnable, qui est l'homme, est composé, dans son ensemble, de trois éléments : la *nafs,* le *rūḥ* et le *ǧism* [respectivement : l'âme raisonnable, l'esprit animal et le corps]. Le *ǧism* est ce qui est composé des matières et des éléments qui portent l'esprit vital et la respiration. Il est cette forme capable de rire, dressée de taille, dotée de visage, de mains et de pieds. Quant au *rūḥ*, il consiste en l'élément qui circule dans les différents vaisseaux et artères, alors que la *nafs* constitue la substance indépendante qui ne réside dans aucun lieu et ne s'installe sur aucun support [54]. »

Nous assistons, en effet, à une nouvelle approche du composé humain. L'homme est envisagé ici dans ses trois dimensions : corps, esprit et âme ; trois éléments par lesquels il existe en tant qu'individu. Ce qui semble plus notable dans ce passage est la valorisation de la forme corporelle, symbolisée par l'expression « redressé de taille », qui devient un critère distinctif de la personne humaine par

[51] Bouyges, *Essai de chronologie,* p. 137, n. 3.
[52] Al-Ġazālī, *Maǧmūʿ*, p. 420.
[53] Al-Ġazālī, *Munqiḏ*, dans *Maǧmūʿ*, p. 558.
[54] Al-Ġazālī, *Miʿrāǧ,* dans *Maǧmūʿ*, p. 52.

AnIsl 40 (2006), p. 171-188 Ndiouga Kebe
Al-Ġazālīā et la problématique du rapport entre les notions de ʿaql, de nafs, de rūḥ et de qalb.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

rapport aux autres espèces et sans laquelle la réalité de l'homme paraît inconcevable. Le corps n'est donc point ignoré. Il jouit même, au contraire, d'un statut anthropologique important, constituant le support de l'esprit vital et animal qui est à son tour porteur et distributeur de vie et de souffle à toutes les parties du corps par l'intermédiaire des « vaisseaux et des artères ». Il est aussi à rappeler que le lieu de séjour et le point de départ de ce *rūḥ* correspondent, selon l'*Iḥyā'*, au « cœur biologique » qui représente l'organe royal du corps humain.

En outre, le « rire », dont le statut ici fait penser à Aristote [55], matérialise la relation étroite qui existe entre le corporel et le psychique chez l'homme. En fait, ce phénomène qui est l'expression d'un sentiment ou d'une émotion de l'âme, ne s'accomplit qu'avec un certain mouvement physique qui permet de l'extérioriser. Cette image illustre l'idée du corps conçu, non plus comme un simple instrument, mais comme un élément indispensable à la circulation de l'esprit vital et à l'activité et au fonctionnement de l'âme. Ainsi, nous découvrons une approche anthropologique d'un homme tridimensionnel qui, par sa terminologie, s'approche aux éléments de la thèse de « l'anthropologie ternaire » dont l'anthropologue Michel Fromaget fait remarquer des témoignages chez les anciens Hébreux, chez les Grecs et chez les maîtres de la théosophie orientale [56].

Mais, que l'apparence des mots n'induise pas en erreur. L'« esprit », présenté par Fromaget, comme un élément ineffable ouvrant sur « le monde divin » et distinct de « l'âme » qui représente le psychique chez l'homme, n'est pas ainsi selon al-Ġazālī. Ce dernier conçoit la dimension psychique comme une faculté et une prédisposition de l'esprit humain qu'il nomme « seigneurial ». Il n'établit donc pas une distinction nette entre deux entités qui cautionneraient l'une le « psychique » et l'autre le « spirituel », comme le décrit Fromaget. L'« esprit » dont il parle ne se comprend chez notre penseur que dans la notion d'« *al-nafs al-muṭma'inna* » (l'âme pacifiée) qui n'est rien d'autre que le « cœur » ou « l'esprit humain » arrivé à un stade de pureté où son activité devient uniquement la contemplation de « la majesté de la Seigneurie » (*ḥaḍrat al-rubūbiyya*). Mais l'essence de cet esprit n'est autre que la réalité univoque aux quatre termes : *ʿaql, nafs, rūḥ* et *qalb.* Quant à l' « âme animale » dont on supposerait, peut-être, l'équivalence avec « l'âme » de Fromaget, elle n'est selon la conception *ġazālienne* qu'une sorte de « vapeur » qui porte, entre autres, les forces psychiques de l'âme vers leurs organes d'actualisation dans le corps.

Paradoxe ou variation contextuelle

La présence des trois formes de partition, unitaire, binaire et ternaire, dans l'œuvre d'Abū Ḥāmid, permet de poser le problème de la cohérence et de la cohésion concernant sa conception anthropologique. Que doit-on, alors, comprendre de cette pluralité de thèses ? Y a-t-il une contradiction, sinon une évolution, dans la vision *ġazālienne* de la composition de l'homme ? Mais, avant tout, essayons de cerner ces démarches différentes d'al-Ġazālī en tenant compte des particularités de chacun de ces ouvrages, leurs objets, leurs objectifs et les circonstances dans lesquelles ils sont composés.

[55] Cf. Aristote, *Parties des animaux*, *Livre III*, Paris, Les Belles Lettres, 2000 (1re éd. 1957): « l'homme est le seul animal qui se tienne droit » (p. 67) ; « l'homme est le seul animal qui rit » (p. 97). Mais l'idée de la taille dressée se trouve aussi dans le Coran (30, 30).

[56] Fromaget, « L'Anthropologie ternaire », p. 24 et 25.

AnIsl 40 (2006), p. 171-188 Ndiouga Kebe
Al-Ġazālīā et la problématique du rapport entre les notions de ʿaql, de nafs, de rūḥ et de qalb.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'*Iḥyā'* est avant tout un manuel destiné à être un guide pour les itinérants néophytes dans le « chemin de l'au-delà » (*ṭarīq al-āḫira*). La pédagogie qui y est adoptée consiste à simplifier et enseigner le strict nécessaire et juste de ce que l'auteur appelle « *ʿulūm al-dīn* » qu'il vaut mieux traduire par « les sciences de la foi », car il n'y inclut que les différentes disciplines de la science du soufisme, qui visent à purifier le « cœur » de l'aspirant (*al-murīd*) et à le guider vers la proximité de Dieu et vers le salut dans les deux mondes. L'homme concerné ici est, donc, celui qui est déjà croyant et qui cherche à sauver son âme par le biais des prescriptions religieuses enseignées par la Révélation et la Tradition prophétique. Par conséquent, l'homme en question n'est rien d'autre que le cœur, le destinataire du message religieux et sans la pureté duquel aucun salut n'est garanti, comme en témoigne le verset (26, 89) du Coran : « Le jour où les biens et les enfants ne seront d'aucune utilité, ce qui importera sera de venir à Allah avec un cœur sain. » C'est ainsi que l'on peut comprendre le fait que l'auteur de l'*Iḥyā* accorde à ce « cœur », qui est l'esprit humain, le monopole de la personnalité de l'homme.

La *Kīmiyā'*, quant à elle, tout en préservant le même but religieux, tend vers une théorisation du fonctionnement et de l'activité de l'âme humaine dans la vie d'ici-bas. Or, cette activité est en rapport avec l'âme animale d'une part, et avec le corps et ses différents membres de l'autre. Le premier rapport se réalise dans la lutte contre les appétits immédiats, les désirs charnels et les passions mondaines, alors que le deuxième se manifeste dans les actes dont le *qalb* ordonne la réalisation auprès des membres corporels. De même, dans le *Munqiḏ* l'auteur s'intéressait plus à argumenter sa théorie de la médecine du « cœur ». Celui-ci, représentant toute la dimension spirituelle de l'homme, est ainsi comparé au corps quant à son état de santé ou de sa maladie. « La santé du corps, dit-il, le réjouit, la maladie est sa perte. Le cœur, aussi, peut être bien portant comme il peut bien succomber à une maladie mortelle. Ignorer Dieu est un poison mortel ; lui désobéir, pour suivre ses passions, une cause de maladie. Au contraire reconnaître Dieu est l'antidote de vie ; lui obéir, en contrariant ses propres passions, voilà le remède qui guérit. »

En plus de ces éléments méthodologiques et pédagogiques, nous pouvons aussi noter une présence de la dichotomie platonicienne qui se laisse facilement remarquer dans le discours d'al-Ġazālī. Ainsi, qu'il oppose le « cœur » à l'« esprit animal » ou au corps, cela revient toujours à l'opposition d'une essence « seigneuriale » qui appartient au monde de l'invisible, à une chose du monde sensible, donc inférieure. Mais il est important de signaler aussi que cette affinité avec la *falsafa* reste généralement formelle, car le contenu avec lequel ce penseur charge ces concepts est d'une inspiration plutôt religieuse et surtout islamique. Ce qui explique, d'ailleurs, la véhémence avec laquelle il récuse la thèse des *falāsifa* soutenant que l'âme est la seule survivante dans l'au-delà, que le corps ne sera pas ressuscité et que le retour des âmes à leurs corps après la mort est impossible [57].

Seul le *Miʿrāǧ*, en fait, présente une approche synthétique globale de la réalité humaine et de sa composition. L'auteur se propose dans cet ouvrage de réfuter l'interprétation anthropomorphiste du *ḥadīth* : « Dieu a créé Adam à son image » (Muslim, nº 2612). Il identifie « l'image », non pas à celle de Dieu, mais à celle du monde « *al-ʿālam* », et développe l'idée de l'« homme microcosme » en montrant les ressemblances qui existent entre la structure de l'homme et celle de l'univers. Ainsi

[57] Al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, p. 196-208.

AnIsl 40 (2006), p. 171-188 Ndiouga Kebe
Al-Ġazālīā et la problématique du rapport entre les notions de ʿaql, de nafs, de rūḥ et de qalb.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

l'« âme humaine » représenterait tout ce qui est angélique ou spirituel et l'« esprit animal » tout ce qui est vitalité chez les animaux et les plantes, alors que le corps d'Adam, renfermant les quatre éléments, la terre, l'eau, l'air et le feu, symboliserait tout ce qui est une matière grossière [58].

Ainsi, il serait difficile de parler ici d'une confusion, et encore moins d'une contradiction, mais plutôt d'une méthode pédagogique adoptée par al-Ġazālī dans la plupart de ses écrits, qui consiste à cadrer son raisonnement, aussi bien que sa terminologie, en fonction de l'objet de l'ouvrage, de son but et du public destinataire. Par ailleurs, l'étude globale de ses différents textes permet de comprendre une hiérarchisation des entités constituantes de l'homme. Elle est représentée par le privilège donné au *qalb* qu'il ne manque jamais de nommer comme le fondement et la véritable réalité de la personne humaine. Le corps, l'esprit vital et l'âme charnelle, quant à eux, bien qu'ils aient tous leurs rôles à jouer dans le fonctionnement de l'organisme humain, comme nous le verrons, ils doivent toujours rester, selon lui, sous le commandement du « cœur ».

L'ACTIVITÉ ET LE FONCTIONNEMENT DE L'ESPRIT HUMAIN

Quoique l'esprit humain soit un mystère dont la nature est insaisissable par l'intelligence, l'étude de son activité et de son fonctionnement, elle, est un sujet de prédilection pour la plupart des mystiques musulmans depuis al-Ḥasan al-Baṣrī. Chez al-Ġazālī, ce thème constitue un leitmotiv dans la plupart de ses écrits situés après l'an 488 H., date qui marque sa conversion au soufisme et le début de sa retraite spirituelle. Ainsi, dans les trois ouvrages cités plus haut et dans d'autres opuscules d'orientation mystique, le traitement de ce sujet tourne autour de trois idées fondamentales : la fonction de l'esprit et sa raison d'être, ses outils et moyens d'activité et enfin la question de la cognition (*al-idrāk*) et de la connaissance de Dieu (*al-maʿrifa*).

La fonction du *qalb*

La vision ġazālienne de la fonction de l'esprit humain (le cœur spirituel) se distingue par son souci d'orthodoxie et de fidélité aux textes fondateurs. Il ne faut pas, donc, s'attendre à une réflexion philosophique originale dans ce domaine dont l'accès est, selon al-Ġazālī, réservé aux prophètes et aux saints qui sont guidés par la lumière de la prophétie. Le *qalb*, chez lui, est créé pour être uniquement un serviteur et un adorateur du Seigneur, comme l'indique le Coran (51, 56): « Je (Allah) n'ai créé les djinns et les hommes que pour qu'ils m'adorent ». Il est dès lors appelé à accepter et assumer, avec agrément, sa servitude. Ce qui nécessite la connaissance de ce Seigneur, de ses droits et de ses recommandations. Ainsi le concept de la « connaissance » (*al-maʿrifa*) devient voisin de celui de la « servitude » (*al-ʿubūdiyya*), constituant tous les deux la raison d'être de l'esprit humain et le sens profond de son existence.

[58] Al-Ġazālī, *Maǧmūʿ rasā'il*, p. 52.

AnIsl 40 (2006), p. 171-188 Ndiouga Kebe
Al-Ġazālīā et la problématique du rapport entre les notions de ʿaql, de nafs, de rūḥ et de qalb.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Ce *qalb*, qui porte à lui seul le « dépôt religieux » (*amānat al-dīn*), est doté d'un corps qui, tout en étant pour lui un moyen ou un instrument matériel, constitue pour lui le lieu d'organisation de toutes les forces et facultés motrices, sensitives, cognitives. L'auteur de l'*Iḥyā'* et de la *Kīmiyā'* compare le corps à une cité dirigée par un roi, qui n'est rien d'autre que le « cœur ». Une parabole qui fait penser, d'ailleurs, à al-Ḥakīm al-Tirmiḏī qui définissait le corps comme une cité constituant « le lieu d'organisation de toutes les forces insaisissables qui le parcourent, l'agitent [59]… » à la nuance près que ce dernier considère plutôt la *maʿrifa* « comme le roi suprême [60] », bien que ce soit toujours le cœur qui la contienne.

Ainsi, nous pouvons considérer selon une logique ġazālienne, que l'esprit a pour tâche, non seulement de connaître Dieu et de l'adorer, mais aussi de soumettre le corps à l'obéissance religieuse, de le protéger contre les attaques extérieures et de le préserver du dysfonctionnement afin de pouvoir l'utiliser pour accomplir ses pratiques cultuelles. Cependant, le tiraillement entre l'appartenance du corps et celle de l'esprit ne manque pas de constituer un obstacle. En fait, le « corps », appartenant au monde sensible (*ʿālam al-šahāda*), a souvent tendance à suivre les passions et les désirs sensuels. Il faut entendre par « corps », ici, la dimension non spirituelle de l'homme, qui est composée de la matière grossière qu'est le *badan* (le corps au sens commun), et de la matière vaporeuse et subtile nommée « l'esprit animal ». Ce corps complexe est intimement attaché aux biens matériels et humains qui divertissent l'homme et le détournent de ce qui doit être son activité permanente, à savoir le cheminement vers Dieu. Dès lors, le travail du *qalb* et son bon fonctionnement nécessitent des moyens *ad hoc* dont la bonne exploitation peut aboutir à une réalisation spirituelle réussie. Ces moyens sont métaphoriquement rendus chez al-Ġazālī par les expressions « *ǧunūd al-qalb* » (les soldats du cœur) et « *ʿaskar al-qalb* » (l'armée du cœur).

Le fonctionnement

La théorie de « l'armée du cœur » est illustrée, aussi bien dans l'*Iḥyā'* que dans la *Kīmiyā'*, par une parabole présentant l'être humain comme une cité qui comporte des localités gouvernées par des acteurs obéissant à une hiérarchie bien définie. En effet, la force désirante, qualifiée de mensongère et d'intruse, exerce en tant que gouverneur dans les différents quartiers que constituent les mains, les pieds et les autres membres. Le principe colérique, lui, tueur et destructeur, représente la garnison. Le « cœur » incarne le roi et la « raison » son vizir. Ainsi, le souverain a l'obligation de bien gérer ces différentes facultés pour que la stabilité puisse régner dans la cité. Ce, en consultant régulièrement le vizir et en soumettant le gouverneur et la garnison à son ordre, car, c'est à cette seule condition que le royaume peut être bien organisé [61].

Ainsi, nous avons trois principes, « la raison » (*al-ʿaql*), « le désir » (*al-šahwa*) et « la colère » (*al-ġaḍab*), qui obéissent au système hiérarchique déjà signalé. En bas de l'échelle, il y a les membres

[59] Gobillot, *le Livre de la profondeur*, p. 116.
[60] *Ibid.*, p. 124.
[61] Al-Ġazālī, *Iḥyā'* III, p. 7 ; *Kīmiyā'* dans *Maǧmūʿ rasā'il*, p. 422. Cette parabole de la cité a été formulée par Platon (*La République*, Livre IX, p. 461) ; elle se trouve aussi chez al-Ḥakīm al-Tirmiḏī qui a, d'ailleurs, formulé une théorie sur les « soldats du cœur » au nombre de cent (Gobillot, *Le Livre de la profondeur*, p. 218), sauf qu'al-Ġazālī, se basant sur le verset « nul ne connaît les soldats de ton seigneur si ce n'est Lui » (Coran 74, 31), s'abstient de se prononcer sur leur nombre et leurs essences et se propose d'identifier simplement « quelques soldats du cœur » (al-Ġazālī, *Iḥyā'* III, p. 218).

AnIsl 40 (2006), p. 171-188 Ndiouga Kebe
Al-Ġazālīā et la problématique du rapport entre les notions de ʿaql, de nafs, de rūḥ et de qalb.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

physiques appartenant au *badan,* qui ne sont rien de plus que des marionnettes manipulées par les forces de désir et de colère qui dépendent de l'âme animale. Ces dernières sont données à l'homme, selon al-Ġazālī, pour servir à des fins vitales et religieuses. Le désir, par exemple, est fait pour pousser l'homme à se nourrir, afin de préserver la vie de son corps qui est le siège de l'esprit, et à s'intéresser au plaisir sexuel, garantissant de ce fait la survie de l'espèce. De même, la colère existe pour inciter l'être humain à se défendre contre les dangers en utilisant, par exemple, ses mains et ses pieds. Ces deux fonctions sont en même temps vitales et religieuses parce qu'elles sauvegardent et protègent le corps, contribuant, en effet, à la création d'un climat stable et favorable au bon fonctionnement du cœur.

Mais l'imprudence et le manque de contrôle dans l'usage de ces facultés peuvent être néfastes et préjudiciables pour l'âme humaine. Par exemple, lorsque l'homme s'adonne inlassablement aux plaisirs du manger, du boire et de l'accouplement ou quand il utilise sa force colérique pour tuer ou maltraiter des innocents dans le seul but de montrer sa puissance, il ne fait ainsi que cultiver son animalité, au-dessus de laquelle il est, pourtant, en tant qu'être raisonnable, censé s'élever.

Cette possibilité double concernant l'orientation des principes de « désir » et de « colère », qui représentent le « gouverneur » et la « garnison » dans la métaphore ġazālienne, rend indispensable, pour la bonne marche de la « cité », l'ingérence du « vizir » que le roi doit consulter avant toute prise de décision. Ce « ministre », devant nécessairement être capable de bien diriger et de prendre les bonnes décisions, ne peut être que la puissance pensante et raisonnable de l'homme, à savoir le *ʿaql*. En effet les désirs et la colère doivent être sous son autorité. Ils auront alors pour fonctions d'exécuter ses ordres et de suivre ses prescriptions.

Ce « vizir » dispose ainsi des moyens lui permettant de bien exercer sa fonction de surveillance. Ce sont les « espions » qui s'emploient à lui fournir des informations. Ils sont représentés par les cinq sens : l'ouïe, la vue, l'odorat, le goût et le toucher qui habitent respectivement les membres corporels que sont les oreilles, les yeux, le nez, la langue et la peau. Chacun d'entre eux est envoyé dans une sphère précise telle que celle des voix pour l'ouïe et celle des couleurs et des objets visibles pour la vue, etc.

Ensuite, le traitement des informations venues des sens est réalisé par d'autres facultés cognitives, au nombre de cinq, qui séjournent dans les cavités du cerveau. Les données sont d'abord reçues par « la faculté imaginative » (*al-ḫayāl*) qui permet à l'homme de se représenter, même avec les yeux fermés, les images déjà vues ; puis elles sont sauvegardées par la « mémoire » (*al-ḥāfiẓ*). Le rôle de l'analyse des informations par combinaison ou par comparaison revient à la « faculté discursive » (*al-fikr*). Quant à la faculté de « réminiscence » (*al-taḏakkur*), elle permet de se souvenir des différents éléments qui aident à établir un jugement ou à construire une opinion. Et enfin, il y a une cinquième disposition que l'auteur de l'*Iḥyā'* appelle *al-ḥiss al-muštarak*, littéralement « le sens commun » qu'il faut comprendre non pas au sens ordinaire, mais en tant que faculté intellectuelle. Il sert à l'organisation et à l'agencement des données et des résultats du travail des autres facultés. C'est alors au terme de cette opération que la raison prend ses décisions.

Ainsi, nous pouvons distinguer, selon la même échelle hiérarchique, trois catégories sous lesquelles les instruments du *qalb,* en dehors des membres corporels dont nous avons déjà noté la fonction, peuvent

AnIsl 40 (2006), p. 171-188 Ndiouga Kebe
Al-Ġazālīā et la problématique du rapport entre les notions de ʿaql, de nafs, de rūḥ et de qalb.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

être rangés. La première catégorie, qui englobe les désirs et la colère, relève du principe de « volonté » (*al-irāda*), alors que la seconde consiste en des forces que l'esprit vital propage dans les différentes parties du corps par le biais de la circulation sanguine et qui permet à celles-ci de se mouvoir et de produire des actes. Al-Ġazālī parle de la notion d'*al-qudra*, c'est-à-dire la « puissance » entendue au sens de « pouvoir ». Quant à la troisième catégorie, située au sommet de l'échelle, elle concerne exclusivement les facultés perceptives de l'homme, qu'elles soient sensuelles ou intellectuelles. C'est la catégorie de la « cognition » (*al-idrāk*). En effet, l'activité et la bonne marche des éléments de chacune de ces catégories constituent un atout et une provision qui permettent au *qalb* d'être en mesure d'assumer la fonction qui lui est propre, à savoir connaître Dieu et travailler pour le salut dans l'au-delà.

La notion de la connaissance ou l'activité de l'œil spirituel

Quant à la question de « la connaissance de Dieu » (*maʿrifat Allāh*), elle dépasse en quelque sorte les moyens cognitifs de l'homme considérés jusqu'ici. Les choses divines appartiennent, selon al-Ġazālī, au monde de l'invisible qui échappe à la perception de la raison. C'est d'ailleurs pour cette raison que cette dernière ne peut percevoir l'esprit humain et seigneurial comme nous l'avons déjà vu. Il y a, en revanche, un principe appartenant au *qalb,* doté d'une prédisposition lui permettant, dans certaines circonstances, de contempler la présence et la majesté divines. Abū Ḥāmid le nomme dans le *Miškāt* « *ʿayn al-qalb* », l'œil du « cœur », et dans la *Kīmiyā'* « *ʿayn al-bāṭin* », l'œil de l'intérieur. Mais cet « œil » ne peut à lui seul connaître Dieu et le chemin du salut. Il a, au contraire, besoin de l'assistance de la providence divine. D'où la nécessité de la révélation et de l'enseignement des prophètes qui servent à guider le « cœur » de l'homme dans cette voie.

L'activité de cet œil spirituel est en rapport avec la science et la volonté. Sa science concerne les choses sensibles, de même que les cinq sens corporels, mais aussi les choses intelligibles qui échappent à ces derniers. C'est une science qui engage la vie de la personne, car, étant averti de l'avenir des choses grâce à son intelligence et à son expérience, l'homme agit en connaissance de cause et en tenant compte des conséquences que ses actes peuvent avoir. Sa volonté, de même, engage la vie de l'individu, car elle constitue ce qui pousse la personne à avoir des ambitions et à tâcher d'arriver au bout de ses objectifs.

Quant aux méthodes qu'al-Ġazālī propose pour atteindre la connaissance, elles ne s'écartent pas de celles des soufis antérieurs tels qu'Abū Ṭālib al-Makkī et al-Ḥāriṭ al-Muḥāsibī qui proposaient des exercices mystiques sous forme de pratiques cultuelles surérogatoires qui doivent être en parfaite conformité avec l'esprit du Coran et de la Tradition prophétique. Ces exercices sont en général le *ḏikr* (la mention de Dieu) qui consiste en la répétition des Noms de Dieu avec le cœur présent et le *tafakkur* (la méditation) qui est une contemplation interprétative et mystique des merveilles de la création. La tranquillité du cœur pendant ces exercices nécessite une certaine maîtrise de l'âme charnelle que l'on peut acquérir au moyen des efforts de lutte spirituelle tels que le jeûne, la retraite spirituelle et la solitude qui sont regroupés sous la notion de *muǧāhada.*

Pour ce qui est de la « connaissance », en tant que telle, elle désigne généralement une science certaine que le « cœur » a du sens caché des Noms et Attributs de Dieu, des textes du Coran et du *ḥadīth* et de la vérité mystique de la création. C'est une récompense que Dieu donne à un serviteur

AnIsl 40 (2006), p. 171-188 Ndiouga Kebe
Al-Ġazālīā et la problématique du rapport entre les notions de ʿaql, de nafs, de rūḥ et de qalb.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

dont le cœur est assez pur et assez clair pour recevoir ses théophanies. C'est à cela, selon al-Ġazālī, que renvoie le *ḥadīth* : « Votre seigneur a, dans les jours de votre temps, des souffles providentiels, c'est à vous de vous y prêter [62] », c'est-à-dire d'y prêter vos cœurs.

CONCLUSION

La conception anthropologique que contiennent les écrits ġazāliens constitue une synthèse complexe et subtile de différents acquis théologiques, philosophiques et mystiques. Ainsi, on trouve chez Abū Ḥāmid, par exemple, la définition théologique traditionnelle du *rūḥ*, mais elle est spécifiée pour désigner « l'esprit animal ». De même, il adopte la théorie des *falāsifa* sur l'âme tout en distinguant « l'âme animale », qui renvoie à l'esprit des théologiens, de « l'âme humaine » qui correspond à la « raison » des théologiens et au « cœur » des soufis. Ce sont des notions souvent employées dans des domaines scientifiques différents, mais ayant toutes un point commun. Ainsi, le manque de clarté, quelquefois remarqué chez ce penseur, est vraisemblablement lié à une problématique linguistique et terminologique. Les termes de *ʿaql,* de *nafs,* de *rūḥ* et de *qalb* qu'il identifie, sont, en effet, des mots polysémiques et leur identification ne peut être réalisée que dans un contexte précis où leurs sens convergent. Mais al-Ġazālī, par son esprit de précision, prenait soin de définir sa terminologie dans la plupart de ses ouvrages tels que l'*Iḥyā'* et le *Miʿyār*.

De même, la problématique de la partition semble obéir, dans l'œuvre ġazālienne, à une logique contextuelle et hiérarchique. Dans les textes qui concernent la connaissance mystique, ce penseur semble ignorer tout ce qui n'est pas l' « esprit » chez l'homme, car c'est lui seul qui participe à cette activité ; et lorsqu'il s'agit de définir les différentes dimensions de l'homme, il conçoit une dichotomie qui prend en considération les deux dimensions : charnelle et spirituelle ; et quand il envisage la nature merveilleuse de l'homme en tant que réalité terrestre, il adopte une anthropologie tripartite qui distingue l' « âme » de l'« esprit animal » et du « corps ».

Il semble important aussi de noter que l'anthropologie *ġazālienne* est une anthropologie religieuse qui renvoie la cause de l'homme à la création divine. Ainsi chaque partie de son être a une signification et une fonction religieuse. Ce qui explique la mise en exergue du principe conscient sans lequel l'homme ne peut être considéré comme responsable. En conséquence, l'analyse du fonctionnement psychique de l'entité humaine occupe une place importante dans la vision ġazālienne de l'homme.

De la même manière, cette anthropologie s'identifie à la science mystique qui fait de la connaissance de l'Homme un moyen pour connaître Dieu et elle constitue enfin la base du système éthique dans le soufisme de ce penseur. Dans cette optique, la conception anthropologique chez al-Ġazālī se présente comme une clé essentielle pour une bonne compréhension de sa pensée mystique en général et de sa pensée éthique en particulier.

[62] Al-Ġazālī, *Iḥyā'* III, p. 9. Al-Ḥāfiẓ al-ʿIrāqī juge ce *ḥadīth* authentique (même page, n. 2). Voir aussi al-Ṭabarānī, *al-Muʿğam al-kabīr*, nº 519 et ʿAğlūnī, *Kašf al-ḫafā'*, nº 708. Al-Albānī le juge faible dans *al-Ğāmiʿ al-ṣaġīr wa ziyādatuh*, nº 4727.

AnIsl 40 (2006), p. 171-188 Ndiouga Kebe
Al-Ġazālīā et la problématique du rapport entre les notions de ʿaql, de nafs, de rūḥ et de qalb.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

BIBLIOGRAPHIE

Sources

Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, *Iḥyā' ʿulūm al-dīn*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beyrouth, 2001, édité avec l'étude d'al-Ḥāfiẓ al-ʿIrāqī intitulée «*Al-muġnī ʿan ḥaml al-asfār fī taḫrīğ mā fī l-Iḥyā' min al-aḫbār*», 5 tomes.

— *Maǧmūʿ rasā'il al-Imām al-Ġazālī*, Dār al-fikr, Beyrouth, 1996. Cet ouvrage est une compilation de 26 épîtres attribuées à al-Ġazālī.

— *Miʿyār al-ʿilm*, texte établi par Dr Sulaymān Dunyā, Dār al-maʿārif, Égypte, 1961.

— *Mīzān al-ʿamal,* texte établi par Dr Sulaymān.

Dunyā, Dār al-maʿārif, Égypte, 1961.

— *Tahāfut al-falāsifa,* texte établi, introduit et annoté par Aḥmad Šams al-Dīn, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 2000.

Ibn ʿArabī, *Muḥāḍarat al-abrār wa musāmarat al-aḫyār fī l-adabiyyāt wa l-nawādir wa l-aḫbār*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, s.d.

Al-Iskandarī, Ibn ʿAṭā' Allah, *Miftāḥ al-falāḥ wa miṣbāḥ al-arwāḥ fī ḏikr Allāh al-Karīm al-Fattāḥ*, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 2001.

Al-Muḥasibī, *al-Masā'il fī aʿmāl al-qulūb wa l-ǧawāriḥ,* Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Beyrouth, 2000. En annexe se trouvent ses opuscules «*al-Masā'il fī l-zuhd*», «*Kitāb al-makāsib*» et «*Kitāb al-ʿaql*».

Sources traduites

Aristote, *Parties des animaux, Livre III*, Les Belles Lettres, Paris, 2002 (1re éd. 1957).

Platon, *La République*, Flammarion, Paris, 2002.

Études

Badawī, Abduraḥmān, *Mū'allafāt al-Ġazālī*, Wakālat al-maṭbūʿāt, Koweït, 1977.

Bouyges, Maurice, *Essai de chronologie des œuvres d'al-Ghazali* (*Algazel*), édité et mis à jour par Michel Allard, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1959.

Fromaget, Michel, «L'Anthropologie ternaire : Corps, Âme, Esprit», *3e millénaire* 63, 2002, p. 22-30.

Gardet, Louis, *Dieu et la destinée de l'homme,* Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1967.

— *Introduction à la théologie musulmane : essai de théologie comparée,* avec la préface de Louis Massignon, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1948.

Gobillot, Geneviève, *Le Livre de la profondeur des choses,* Presses universitaires du Septentrion, Paris, 1996.

Jabre, Farid, *Essai sur le lexique de Ghazali. Contribution à l'étude de la terminologie de Ghazali dans ses principaux ouvrages à l'exception du Tahāfut,* Beyrouth, 1970.

Massignon, Louis, *La Passion de Hallâj, martyr mystique de l'islam,* Gallimard, Paris, 1975, 4 tomes.

Al-ʿUṯmān, ʿAbd al-Karīm, *al-Dirāsāt al-nafsiyya ʿind al-muslimīn wa l-Ġazālī bi-waǧh ḫāṣṣ*, Maktabat Wahba, Le Caire, 1981.

Dictionnaires et encyclopédies

Encyclopédie de l'Islam, 2e édition, Maisonneuve & Larose, Paris, 1993 = *EI²*.

Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab,* Dār Ṣādir, Beyrouth, 1994.

AnIsl 40 (2006), p. 171-188 Ndiouga Kebe
Al-Ġazālīā et la problématique du rapport entre les notions de ʿaql, de nafs, de rūḥ et de qalb.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net