

Le parfait manuel des sciences coraniques *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* de  
Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (849/1445–911/1505)

Volume 1

# Texts and Studies on the Qur'ān

*Editorial Board*

Gerhard Böwering  
*Yale University*

Bilal Orfali  
*American University of Beirut*

Devin Stewart  
*Emory University*

VOLUME 13/1

The titles published in this series are listed at *brill.com/tsq*

Le parfait manuel  
des sciences coraniques  
*al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān* de  
Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī  
(849/1445–911/1505)

VOLUME 1

*Présentation, traduction et annotation par*

Michel Lagarde



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Illustration de couverture: Page du Coran, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica. Photo par Michel Lagarde.

The Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is available online at <http://catalog.loc.gov>  
LC record available at <http://lccn.loc.gov/2017040766>

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: [brill.com/brill-typeface](http://brill.com/brill-typeface).

ISSN 1567-2808

ISBN 978-90-04-35709-9 (hardback, set)

ISBN 978-90-04-36281-9 (hardback, vol. 1)

ISBN 978-90-04-36280-2 (hardback, vol. 2)

ISBN 978-90-04-35711-2 (e-book)

Copyright 2018 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense and Hotei Publishing.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

*En hommage à  
Gabriella Severino*





# Table des matières

## VOLUME 1

	<b>Introduction</b>	<b>1</b>
	<b>Préambule</b>	<b>40</b>
<b>1</b>	<b>Parties mekkoises et médinoises du Coran</b>	<b>55</b>
<b>2</b>	<b>Les aspects sédentaire et itinérant du Coran</b>	<b>91</b>
<b>3</b>	<b>Les aspects diurne et nocturne du Coran</b>	<b>98</b>
<b>4</b>	<b>Les aspects estival et hivernal du Coran</b>	<b>103</b>
<b>5</b>	<b>Au lit et durant le sommeil</b>	<b>105</b>
<b>6</b>	<b>Les aspects terrestre et céleste du Coran</b>	<b>107</b>
<b>7</b>	<b>Ce qui est descendu en premier</b>	<b>108</b>
<b>8</b>	<b>Ce qui est descendu en dernier</b>	<b>118</b>
<b>9</b>	<b>Les causes de la descente</b>	<b>124</b>
<b>10</b>	<b>Ce qui est descendu sur la langue de quelques compagnons</b>	<b>142</b>
<b>11</b>	<b>Ce dont la descente est répétée</b>	<b>145</b>
<b>12</b>	<b>Ce dont la décision suit la descente et ce dont la descente suit la décision</b>	<b>148</b>
<b>13</b>	<b>Ce qui est descendu fragmenté et ce qui est descendu en entier</b>	<b>151</b>
<b>14</b>	<b>Ce qui est descendu accompagné et ce qui est descendu seul</b>	<b>153</b>

- 15 Ce qui est descendu sur certains prophètes et ce qui n'est descendu que sur Muḥammad 157
- 16 Modalité de la descente du Coran 161
- 17 Les noms du Coran et ceux des sourates 192
- 18 Recueil et agencement du Coran 216
- 19 Nombre des sourates, des versets, des paroles et des lettres du Coran 237
- 20 Ceux qui ont mémorisé et transmis le Coran 254
- 21 Le haut et le bas des chaînes de transmission 263
- 22–27 Définitions des termes techniques de la transmission 267
- 28 La pause et la reprise 292
- 29 Ce qui est lié formellement et séparé sémantiquement 317
- 30 Prononciation de 'i/é', de 'a' et de l' entre deux 321
- 31 L'assimilation, la manifestation, l'occultation et la transformation 331
- 32 L'allongement et le raccourcissement 342
- 33 L'allègement de l'occlusive glottale 350
- 34 Comment se charger du Coran 353
- 35 Les bonnes manières pour la récitation du Coran 368
- 36 Les expressions étranges du Coran 397
- 37 Ce qu'il y a dans le Coran autrement que dans la langue de al-Ḥiḡāz 469



38	Ce qu'il y a dans le Coran autrement que dans la langue arabe	484
39	Les termes polysémiques et monosémiques	501
40	Les instruments dont a besoin le commentateur (prépositions)	516
41	L'analyse	642
42	Les règles importantes pour le commentaire	668

## VOLUME 2

43	Le sûr et l'équivoque	715
44	L'antéposition et la postposition	745
45	Le général et le particulier	753
46	Le vague et le précis	762
47	L'abrogeant et l'abrogé	768
48	Difficulté, divergence et contradiction apparentes	789
49	L'absolu et le conditionné	800
50	L'explicite et l'implicite	803
51	Les modes de l'interpellation	807
52	Les sens propre et figuré	816
53	La comparaison et la métaphore	835
54	La métonymie et l'allusion	851
55	La restriction et la spécification	858

56	La concision et la prolixité	872
57	L'information et le performatif	943
58	Les formes rhétoriques du Coran	968
59	Les séparations des versets	1015
60	Les ouvertures des sourates	1043
61	Les conclusions des sourates	1048
62	La correspondance des versets et des sourates	1051
63	Les versets semblables	1070
64	L'inimitabilité coranique	1076
65	Les sciences dérivées du Coran	1100
66	Les comparaisons / paraboles du Coran	1114
67	Les serments du Coran	1121
68	La controverse coranique	1127
69	Les noms propres, les noms de parenté et les surnoms	1134
70	Les identifications vagues	1156
71	Les noms de ceux à propos de qui le Coran est descendu	1173
72	Les excellentes qualités du Coran	1174
73	Ce qui est supérieur et ce qui est excellent dans le Coran	1188
74	Les versets singuliers du Coran	1200
75	Les propriétés spécifiques du Coran	1209

76	Le tracé graphique et l'écriture du Coran	1218
77	Le commentaire et l'interprétation coraniques	1248
78	Les conditions requises pour le commentateur	1256
79	Les étrangetés du commentaire coranique	1285
80	Les classes de commentateurs	1287
	Index des références coraniques	1341
	Index des savants	1382
	Index des titres d'ouvrages cités dans <i>al-Itqān</i>	1408



# Introduction

Sache que la connaissance de ce qui est plus ou moins éloquent et de ce qui est plus ou moins élégant dans le discours est une chose qu'on ne connaît que par le goût; on ne peut pas établir de preuve à ce sujet. C'est comme pour deux jeunes filles: l'une a le teint blanc et rose, des lèvres délicates, des dents impeccables, des yeux maquillés de kohol, des joues lisses, un nez fin et un port harmonieux; l'autre n'a ni ces qualités ni ces perfections; et pourtant, elle est plus charmante pour les yeux et pour le cœur que la première et l'on n'en connaît pas la raison. Mais, on connaît cela par le goût et la contemplation, sans qu'on puisse en donner la cause. Il en est ainsi du discours.

C'est presque à la fin de son ouvrage<sup>1</sup> que as-Suyūṭī cite ce témoignage de Ibn Abī l-Ḥadīd qui invalide presque, pourrait-on croire, l'usage qu'il fait constamment de la raison, des raisons, des arguments et des preuves pour qualifier et mesurer le discours coranique. Et pourtant, il semble bien que l'inspiration la plus subtile ne lui manquât point, s'il en fut de même pour *al-Itqān* que pour la composition de son *Turğumān al-Qur'ān*:

Alors que j'étais en train de le composer, j'ai vu le Prophète (.) au cours d'une longue histoire contenant une excellente bonne nouvelle<sup>2</sup>.

Il est vrai que durant ses développements relevant de l'aride scholastique, on trouve parfois des 'explications' qui font davantage appel au goût qu'à la raison. Par exemple, pour montrer que l'indétermination grammaticale peut signifier la petite quantité, il cite le verset: «*wa-riḍwānun mina llāhi akbaru* / une satisfaction de la part de Dieu est plus grande » (9, 72), c'est-à-dire, même

---

1 Chapitre 78, pp. 2295–2296. Juste avant de citer ce témoignage, l'auteur rapporte celui de as-Sakkākī qui va exactement dans le même sens. D'autres assertions témoignant de cet 'esprit de finesse' se trouvent ailleurs dans cet ouvrage; par exemple, les témoignages de Ibn Barrağān et de az-Zarkašī (cfr. Chap. 65, pp. 1909–1910). Cependant, il faut bien reconnaître qu'il s'agit là de façons de faire un peu surprenantes.

2 Ibidem, p. 2305. En plus des visions qu'il avait du Prophète, les gens lui attribuaient le don de la prophétie et celui d'annonciateur des maux du temps (voir Jean-Claude Garcin, « Histoire, opposition politique et piétisme traditionaliste dans le Ḥusn al-Muḥādarat de Suyūṭi » in *Annales Islamologiques* VII, le Caire, 1967, pp. 38–39).

une petite satisfaction de sa part est plus grande que les Jardins du paradis, parce qu'elle est le principe de toute joie :

قليل منك يكفيني ولكن قليلك لا يقال له قليل

Un peu de Ta part me suffit, mais \*  
du peu de Toi on ne dira jamais que c'est peu<sup>3</sup>!

Cette dialectique entre le goût impondérable, sans combien ni pourquoi ni comment, et la raison qui veut tout évaluer, peser et justifier, se manifeste régulièrement dans le récurrent problème de la poésie et du Coran. Au chapitre 36, à propos des expressions étranges que contient le Coran, nous avons le rappel de 188 questions et réponses attribuées à Nāfi' al-Azraq, d'une part, et à Ibn 'Abbās, d'autre part ; et chaque fois, ce dernier demande au premier : 'N'as-tu pas entendu ce que dit le poète ?' Et il cite aussitôt un vers correspondant à la demande<sup>4</sup>. Si bien que ne se font pas attendre les objections refusant qu'on prenne la poésie comme étalon pour le discours coranique.

La confrontation se fait surtout à propos de la 'rime'. L'auteur précise que lorsqu'il s'agit de poésie on emploie le terme *qāfiya*, mais pour le Coran on utilisera celui de *fāšila*, c'est-à-dire, 'rupture' entre les versets, ou de *ra's al-āya*, 'bout de verset'. Mais, curieusement, il emploie indifféremment ces termes l'un à la place de l'autre<sup>5</sup>.

La 'rime' justifie souvent l'omission ou l'antéposition<sup>6</sup>. Šams ad-Dīn b. aš-Šā'ig al-Ḥanafī, amplement cité par l'auteur, rappelle que l'harmonie (*al-munāsaba*) est une chose requise dans la langue arabe. Or il énumère une quarantaine de cas coraniques où, selon lui, cette harmonie ferait défaut et cela en raison des impératifs de la 'rime'. Par exemple, dans « vous ne trouverez pas, pour vous, contre nous et en lui, de partisan (*tabī'ā*) » (17, 69). Il aurait été mieux, dit-il, de séparer les trois compléments au génitif, mais la postposition du com-

3 Chapitre 43, p. 1284. La beauté de cette 'explication' réside surtout dans le contraste entre la brièveté du discours, trois lignes, et la richesse de son contenu ; puis, dans sa progression vraiment remarquable : une règle abstraite, un verset suggestif, un commentaire inspiré et un beau vers ; ensuite, dans la rupture soudaine entre le plan de la théorie grammaticale et le plan mystique dilatant du verset, du commentaire et du vers poétique ; enfin dans la sonorité et les assonances du vers : nous avons un mélange harmonieux qui résulte de l'alternance de consonnes dures (4 *qāf* et 4 *kāf*), d'une part, et de la consonne douce (8 *lām*), d'autre part.

4 Chap. 36, pp. 848–903.

5 Voir, par exemple, Chap. 59, pp. 1787 et 1818.

6 Chap. 44, pp. 1406, 1410, 1411.

plément d'objet est rendue nécessaire par les exigences de la 'rime'<sup>7</sup>. La 'rime' peut même aller à l'encontre des règles de la logique du discours, telle la suivante : la négation de l'hyperbole n'entraîne pas nécessairement celle du sens fondamental. Cela est vrai, sauf dans le cas, entre autres, de : « Ton Seigneur n'est pas très oublieux (*nasīyā*) » (19, 64); en effet, la 'rime' des autres versets est également en *-īyyā*<sup>8</sup>. Or, selon la règle, le fait que le Seigneur soit tout simplement oublieux n'est pas nécessairement éliminé par la négation de 'très oublieux'. Ce qui vaut pour la rime, vaut également pour l'assonance (*al-ġinās*), et c'est le cas de la dernière sourate 114 avec toutes les finales en *-ās*<sup>9</sup>. D'autres problèmes, toujours relatifs à la poésie, sont également envisagés, comme, par exemple, celui de la métrique propre à la poésie de certains versets<sup>10</sup> ou celui de la possibilité de citer le Coran à l'intérieur d'un poème<sup>11</sup>.

S'il y a une chose qui relève avant tout du goût et non de la raison, c'est bien la poésie; voilà pourquoi, surtout quand l'auteur envisage le problème de l'inimitabilité coranique et qu'il reconnaît à la fin, malgré le cumul des raisons qu'on puisse en donner, qu'elle est indéfinissable dans son essence même, affleure implicitement ou explicitement l'allusion au *Dīwān al-'arab*, la référence poétique par excellence.

Mais, en fin de compte, il faut bien le reconnaître, malgré ces rares moments d'expériences gustatives, c'est à une traversée désertique plutôt ardue et sévère que nous invitons le lecteur, s'il veut prendre connaissance de cet ouvrage. La sévérité concerne le style de l'exposition; elle est grandement compensée, il est vrai, par la richesse assez exceptionnelle du contenu, pour qui veut avoir une connaissance précise, technique et relativement complète des sciences coraniques classiques.

### Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī

Mais au fait, avant d'aller plus loin, qui était Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī? Il n'est pas question de recommencer ici un travail historique déjà bien fait depuis long-

7 Chap. 59, pp. 1794–1803.

8 La forme simple est selon le paradigme *fā'il*; or *nasīyy* est selon le paradigme *fa'il* qui est un de ceux de l'hyperbole (pp. 1699 et 1801).

9 Chap. 56, p. 1677.

10 Au Chap. 58, pp. 1741–1742, sont cités quinze versets coraniques répondant aux critères de la métrique poétique classique (*ṭawīl*, *madīd*, *baṣīṭ*, etc ...).

11 Chap. 35, pp. 719–725.

temps, tout particulièrement par E.M. Sartain<sup>12</sup>. Résumons donc l'essentiel. Ġalāl ad-Dīn est né au Caire en 849/1445, d'une famille originaire de Asyūṭ, d'où son nom, au temps des sultans Mamelouks. Son père fut substitué du qāḍī šāfi'ite et du prédicateur de la mosquée de Ibn Ṭūlūn. Il mourut, alors que son fils n'avait que cinq ans; Ġalāl ad-Dīn fut donc élevé par sa mère, une circassienne, et plusieurs tuteurs successifs. Il suivit la formation classique de son temps et fut, semble-t-il, très doué pour les études. On sait que c'est là un trait commun attribué à tous les grands auteurs et qui relève donc probablement d'un genre littéraire obligé. D'ailleurs son collègue, Muḥammad as-Saḥāwī, particulièrement monté contre lui, n'était point de cet avis, ainsi que d'autres de ses contemporains<sup>13</sup>.

Assez tôt, il choisit sa voie qui est celle de la Tradition prophétique et écarte les sciences développées par les non arabes et tout particulièrement la philosophie et la logique aristotéliennes. A dix-huit ans, il hérite du poste de son père et enseigne le droit šāfi'ite à la mosquée de Šayḥū et dicte le *ḥadīṭ* à la mosquée de Ibn Ṭūlūn. Il enseignera également le *ḥadīṭ* à aš-Šayḥūniyya. Et, à partir de 891/1486, il dirige le 'couvent' de al-Baybaršīyya.

Son caractère hautin et prétentieux lui vaudra des oppositions cruelles venant de ses collègues, du pouvoir en place, en particulier du sultan Qāytbāy, et même, à la fin, du milieu soufi dont il avait la charge. La tension arrive à son paroxysme, en 888/1483, quand il prétend être l'interprète juridique šāfi'ite absolu de son temps.

En bute à ces oppositions de plus en plus fortes, en 906/1501, après avoir déjà renoncé à ses charges, il décide de se retirer dans l'île de Rawḍa où il se cache pour échapper aux vindictes du sultan Ṭūmānbāy. Il y intensifie la rédaction et la révision de son œuvre et y meurt en 911/1505. A cause de ces oppositions locales, on comprend que son œuvre devient plus vite connue à l'étranger (Inde, Afrique sahélienne, Moyen-Orient) qu'en Egypte.

En guise d'introduction à *al-Itqān* qui est l'une de ses œuvres les plus fameuses que nous avons décidé de traduire, nous voudrions donner plusieurs aperçus sur ce grand texte. D'abord, quelques remarques sur la forme, d'autres remarques sur le fond et signaler les problèmes de grande importance qu'il

12 E.M. Sartain, *Jalāl ad-Dīn as-Suyūṭī*, vol. 1, *Biography and Background*, Cambridge University Press, 1975. On consultera également avec profit l'article de E. Geoffroy, « al-Suyūṭī », in *ET*<sup>2</sup>, IX, 1998, pp. 951–954 et divers autres travaux cités en note par la suite.

13 L'auteur cite souvent 'Alam ad-Dīn as-Saḥāwī (m. 643/1245), un lointain prédécesseur, qui n'a donc rien à voir avec ce dernier.



contient et dont l'exposition contribue à donner une vision extrêmement nuancée du texte coranique. Ensuite, nous aborderons les problèmes de l'originalité de *al-Itqān* et de sa fortune au cours de l'histoire ; et nous terminerons par un aperçu sur les différentes éditions successives, l'édition critique avec ses manuscrits et les traductions existantes. Suivront, enfin, les remarques pratiques usuelles.

### Remarques sur la forme du texte

Cet ouvrage est composé d'un préambule qui, contrairement au genre littéraire habituel de ces introductions conventionnelles, est d'une grande utilité, parce que l'auteur y expose longuement les sources où il a puisé ses informations, la liste des auteurs qu'il a eus pour maîtres, modèles et références, ainsi que le plan de son livre. Viennent ensuite quatre-vingt chapitres d'inégale longueur, tous précédés d'un titre qui indique la matière qui sera exposée. Certains sont très longs, par exemple, le chapitre 40 sur les particules du discours qui s'étend de la page 1004 à la page 1218, soit sur 214 pages ; d'autres sont très courts, par exemple le chapitre 6 sur les aspects terrestre et céleste du Coran qui ne dépasse pas la page 155. La plupart d'entre eux sont de taille normale, comme le chapitre 9 sur les causes de la descente de la révélation qui va de la page 189 à la page 227, soit 38 pages. Les chapitres 22 à 27 représentent un cas particulier : ils sont regroupés en un seul chapitre qui va de la page 491 à la page 538 et cela probablement parce que l'ensemble traite le même sujet, à savoir les définitions des termes techniques relatifs à la transmission de la tradition et du texte coranique. Nous retrouverons plusieurs fois ce même procédé de regroupement appliqué à l'intérieur des listes de catégories, par exemple, à la page 1509 où la troisième et la quatrième sont traitées dans le même paragraphe.

Le chapitre (*naw'*) a ou n'a pas de divisions internes ; ces divisions sont scandées parfois de sous-titres. Comme divisions principales, nous avons la section (*faṣl*), la question (*mas'ala*), l'addendum (*taḍnīb*), la règle (*qā'ida*), la conséquence (*far'*) et la conclusion (*ḥātima*). A cela, il faut ajouter deux subdivisions secondaires qui sont la remarque (*fā'ida*) et le nota bene (*tanbīh*) ; les deux sont plus ou moins l'équivalent des notes utilisées dans les textes modernes.

*Al-Itqān* est un manuel méthodologique et pédagogique composé en grande partie de citations, au point qu'on pourrait dire qu'il s'agit d'un recueil de morceaux choisis. Un de ses anciens maîtres 'l'accuse de plagiat, de vol pur et simple d'ouvrages' ; 'ses livres ne seraient que la mise bout à bout de cita-

tions tronquées et mal comprises<sup>14</sup>. Au chapitre 14 de son autobiographie, *at-Taḥadduṭ*, as-Suyūṭī présente son œuvre dans une liste de 443 titres, pour la mettre en valeur et répondre ainsi ‘à ceux qui l’accusent de n’être qu’un vulgaire compilateur de vieux manuscrits’<sup>15</sup>. Si l’on consulte l’index des auteurs ayant inspiré as-Suyūṭī et celui de leurs ouvrages qui se trouvent à la fin de cette traduction, on peut se rendre compte, en un seul coup d’œil, de l’importance de ses emprunts que certains évaluent à soixante pour cent environ du texte de *al-Itqān*.

Dans *al-Itqān*, il y a trois catégories de citations explicitement avouées. La plupart d’entre elles sont des citations intégrales de longueur moyenne; d’autres sont des citations où l’auteur a opéré des coupures, les reprises étant indiquées par le verbe *qāla* (il dit, il ajoute, il continue)<sup>16</sup>; enfin, il y a les citations résumées qui se terminent par l’expression suivante *intahā mulaḥḥaṣan* (fin, résumé en substance)<sup>17</sup>. Il est à noter que la plus longue citation de l’ouvrage est une citation de Ibn Taymiyya sur le commentaire coranique qualifiée de précieuse et qui s’étend de la page 2277 à la page 2284. Quand elles sont longues, les citations se terminent généralement par le verbe *intahā* (fin). Ce n’est pas toujours le cas, si bien qu’il est parfois laborieux de savoir où elles se terminent, au point que l’éditeur omet de mettre le guillemet final. Il est inutile de préciser qu’il est parfois difficile de saisir exactement le sens de quelques citations isolées et coupées de leur contexte. De plus, il faudrait vérifier l’exactitude de ces citations: travail immense! Nous avons fait un tout petit contrôle qui porte sur dix citations du *Grand Commentaire* de Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī. Cette vérification n’a rien de probant, car elle est effectuée à partir de l’édition de Beyrouth 1981 qui n’est pas une édition critique, laquelle n’existe pas; de plus on ne connaît pas la copie du manuscrit que l’auteur a pu utiliser. Les citations ne coïncident jamais parfaitement avec cette référence. Nous avons une seule citation qui est presque identique, à part la forme plurielle d’un mot; quatre citations qui ne comportent que quelques variantes synonymiques; deux citations qui sont assez approximatives dans l’expression; une citation complètement remaniée et recomposée et deux citations qui

14 Voir à ce sujet Jean-Claude Garcin, op. cit., pp. 38–39. Eric Geoffroy, op. cit. essai de tempérer de telles affirmations, en modérant ces accusations.

15 Voir Eric Vallet, «Des grâces que Dieu m’a prodiguées de Jalal al-Din al-Suyuti» in *Histoire du monde au xve siècle*, dir. P. Boucheron, Fayard, 2009, pp. 488–493.

16 Par exemple, Chap. 35, p. 673 où il y a cinq reprises; Chap. 64, p. 1873, une très longue citation avec de nombreuses coupures.

17 Voir à ce sujet Chap. 17, p. 373.

sont manifestement faites de mémoire, car la substance ou l'histoire sont les mêmes, mais le texte est complètement différent<sup>18</sup>.

Si l'on veut catégoriser les auteurs de ces citations, on peut dire que les spécialistes de la tradition (*al-muḥaddiṭūn*) viennent en premier lieu; après eux, viennent évidemment tous ceux qui ont affaire au texte coranique: les mémorisateurs (*al-ḥuffāz*) parmi lesquels, il y a une femme Maymūna Bint Šāqūla al-Baġdādiyya, les lecteurs et les maîtres lecteurs (*al-qurrā' wa-l-muqri'ūn*), les commentateurs (*al-mufasssīrūn*), les spécialistes de l'inimitabilité et de la rhétorique (*al-iġāz wa-l-balāġa*), les grammairiens (*an-nuḥāt*), les linguistes (*al-luġawīyyūn*), les spécialistes de la graphie coranique (*ar-rasm wa-l-ḥaṭṭ*); en troisième lieu, viennent les juristes (*al-fuqahā'*) représentants de toutes les écoles de droit, mais surtout les šāfi'ites et les mālikites; en quatrième position, nous avons des historiographes (*al-mu'arriḥūn*), des lettrés (*al-udabā'*), quelques poètes, comme al-Ma'arrī, un médecin botaniste (at-Tamīmī); et il faut bien dire que les représentants du *kalām* sont les parents pauvres, ce qui n'est pas surprenant, connaissant le peu d'estime qu'a as-Suyūṭī pour la philosophie et la théologie. Parmi tous ces savants, nous avons quelques mystiques et ascètes, une douzaine de mu'tazilites, un šī'ite, un ismā'īlite et un ḥārīġite. Le préambule de ce livre est un essai de catégorisation de la majorité de ces savants; quant au dernier chapitre, il s'agit d'une classification des commentateurs coraniques avec un jugement de valeur porté sur la plupart d'entre eux.

Malgré cette profusion de citations, il ne faudrait pas croire que l'auteur est complètement absent de son œuvre. Bien au contraire, il manifeste son opinion pour confirmer ou infirmer ce qu'il a cité, pour ajouter une idée nouvelle qui lui vient soudain à l'esprit, pour donner le choix entre plusieurs solutions exposées ou pour proposer une meilleure solution. Il est vrai que ses interventions sont relativement limitées, en tout 167 fois; elles sont plutôt brèves et rarement détaillées (p. 1288). On notera qu'il a une haute opinion de lui-même et qu'il ne pèche pas par excès de modestie; on s'en apercevra tout particulièrement dans la conclusion générale de l'ouvrage (pp. 2454–2456) et dans un certain nombre d'autres interventions personnelles<sup>19</sup>. A 27 reprises,

18 Dans l'ordre énoncé, voici les références: Chap. 58, p. 1760 // *at-Tafsīr al-Kabīr* 26, pp. 161–162 (presque identique); Chap. 43, p. 1369 // *TK* 1, p. 265; Chap. 43, pp. 1394–1396 // *TK* 7, pp. 184–185; Chap. 62, p. 1839 // *TK* 7, p. 139; Chap. 73, p. 2145 // *TK* 1, p. 179 (variantes synonymiques); Chap. 22–27, p. 517 // *TK* 1, pp. 222–223; Chap. 42, p. 1323 // *TK* 13, p. 98 (approximatives); Chap. 43, pp. 1352–1353 // *TK* 7, pp. 182–184 (remaniée et recomposée); Chap. 59, p. 1825 (1<sup>o</sup> partie) // *TK* 1, p. 207; Chap. 62, p. 1849 (citées de mémoire).

19 Par exemple, pp. 227 NB, 490, 1725, 2347. Cette tendance a été signalée dans «Ignaz Goldziher on al-Suyūṭī, a translation of his article of 1871, with Additional Notes» in *The*

l'auteur fait référence à un de ses ouvrages qui traite la matière qu'il est en train d'exposer dans *al-Itqān*. Il s'agit le plus souvent de *Asrār at-tanzīl* et de *Asbāb an-nuzūl*. Parfois ses auto-références sont vagues et imprécises, ne mentionnant pas le titre de l'ouvrage concerné<sup>20</sup>. A la fin, il annonce le projet déjà mis en œuvre, dit-il, d'un commentaire coranique qui dispensera de tout autre commentaire et qu'il intitulera *Mağma' al-baḥrayn* (Le confluent des deux mers)<sup>21</sup>.

---

*Muslim World*, vol. LXVIII, avril 1978, n° 2, pp. 79–99, tout particulièrement aux pages 87 et 92. Cette haute conscience qu'il avait de lui-même, de sa valeur et de la prééminence qu'il revendiquait dans les domaines de la Tradition prophétique et du Droit, fut, en plus des raisons politiques et religieuses, la raison caractéristique qui contribua à l'opposer aux sultans mamelouks avec qui il avait des rapports très tendus et tout particulièrement avec Qāyṭbāy (voir E.M. Sartain, *Jalāl ad-Dīn al-Suyūṭī*, vol. 1, *Biography and background*, Cambridge University Press, 1975, pp. 86–91). Et pourtant, il aura comme disciple, de son vivant, Ġarāmurd an-Nāṣirī al-Ḥanafī (m. 883/1478) qui faisait partie de la confrérie des mamelouks liés à ce Sultan al-Ašraf Qāyṭbāy, sultan des monastères d'Egypte de son temps (872/1467–901/1495); en effet, il dit qu'il était affilié à la Ašrafīyya. Et c'est à ce disciple qu'il a lui-même dicté *al-Itqān*, comme il le précise en conclusion (p. 2457), et qu'il donne la permission de diffuser ses œuvres. Il acheva ainsi 'une vie où l'ambition et les conflits attisés par un caractère hautain n'avaient pas manqué' de l'opposer aux autorités politiques (voir Jean-Claude Garcin, op. cit., pp. 37–38). Il va de soi qu'il considérait les représentants mamelouks comme inférieurs scientifiquement et religieusement, malgré leur contribution à la haute éducation de la société égyptienne et à la transmission des sciences islamiques (voir Jonathan Berkey, «Mamluks and the World of Higher Islamic Education in Medieval Cairo, 1250–1517», in *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, publié par Hassan Elboudrari, IFAOC, Le Caire, 1993, pp. 93–116). Il alimenta également de célèbres disputes avec ses collègues savants et enseignants, du fait qu'il prétendait être le seul savant de son temps qui fût digne de ce nom et donc le seul capable de pratiquer un véritable *iğtihād* et d'être considéré comme le vrai *muğaddid*. Il en arrivera même à rompre avec ses élèves soufis de al-Baybaršīyya. Evidemment tout cela lui valut d'être attaqué et condamné par nombre de ses collègues dont Muḥammad as-Saḥāwī et Ibn al-Karakī (voir E.M. Sartain, op. cit., pp. 53–86). Rebecca Skreslet Hernandez, «Sultan, Scholar and Sufi: Authority and Power Relations in al-Suyūṭī's Fatwā on Waqf» in *Islamic Law and Society*, vol. 20, 2013, pp. 333–370, analyse comment as-Suyūṭī défend de façon polémique le rôle du savant intègre contre le pouvoir mondain de l'Etat et la corruption des étudiants soufis dont il avait la responsabilité. Marlis J. Saleh, «As-Suyūṭī and His Works: Their Place in Islamic Scholarship from Mamluk Times to the Present» in *Mamluk Studies Review* 5, 2001, pp. 76–78 détaille en quoi consistait, de la part de as-Suyūṭī, cette prétention à être l'unique *muğtahid* de son temps.

20 L'auteur cite dix-huit de ses propres ouvrages, comme on pourra s'en rendre compte en consultant l'Index des ouvrages.

21 Voir Chap. 80, p. 2347.

A propos du plan des chapitres, on remarquera qu'assez souvent ce dernier est relativement bien tracé et suivi; cela est particulièrement visible au chapitre 75 (pp. 2176sq.) sur les propriétés spécifiques du Coran. Parfois, comme au chapitre 40 (pp. 1004sq.) qui traite des prépositions et des particules, l'auteur suit tout simplement l'ordre alphabétique des expressions commentées. On pourrait relever de nombreuses incohérences au niveau du plan. Plusieurs cas de figures se présentent. Il y a le hors sujet assez fréquent ou l'introduction dans le discours d'un élément qui n'a rien à voir avec lui; le développement de catégories en nombre inférieur à ce qui a d'abord été annoncé ou le contraire; la citation d'un exemple coranique qui n'a rien à voir avec ce qu'il devrait illustrer; le même exemple coranique pour illustrer deux catégories différentes d'une même réalité; les divisions à l'intérieur d'une série qui se recoupent parce qu'elles sont identiques; la mise ensemble d'éléments parfaitement hétéroclites; etc ... etc ... On ne comprend pas bien pourquoi l'auteur a choisi de séparer le *mutašābih* / équivoque qu'il traite au chapitre 43 (pp. 1335sq.) du *mutašābih* / semblable qu'il traite au chapitre 63 (pp. 1865sq.). N'aurait-il pas été mieux de traiter les deux dans deux sections d'un même chapitre ou dans deux chapitres distincts et mis à la suite, comme le font tant de commentateurs?

Comme tous les auteurs classiques, as-Suyūṭī et un certain nombre de ceux qu'il cite ne résistent pas à la tentation d'écrire des vers à propos de quoi que ce soit. Du reste, *al-Alfiyya* qu'il connaissait par cœur est bien la preuve qu'on peut versifier les matières les plus arides qui soient. Certes, ces auteurs n'ont pas la prétention d'écrire de la poésie. Il semble que ce genre de vers soit tout simplement un procédé mnémotechnique. Cela paraît évident, par exemple, pour mieux retenir les mots étrangers du Coran (pp. 972–974), l'agencement des sourates (pp. 58–59), les versets abrogés (p. 1448), etc ...

### Remarques sur le fond du texte

Il ne fait pas de doute que pour notre auteur le commentateur du Coran le plus apprécié est bien Ibn Ġarīr aṭ-Ṭabarī, car 'son livre est le plus important et le plus imposant des commentaires' (p. 2342); tandis qu'un des moins appréciés est certainement Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī qui, selon les propos de Abū Ḥayyān, 'a regroupé dans son commentaire des choses nombreuses et longues dont on n'a pas besoin dans la science du commentaire. Voilà pourquoi un savant a dit: Il y a tout sauf le commentaire.' (p. 2344). Cette tendance à estimer davantage la tradition que la spéculation pour commenter le Coran explique, semble-t-il, le soin scrupuleux que as-Suyūṭī met à s'appuyer sur des traditions et surtout

à en qualifier la chaîne de transmission. A titre d'exemple, dans le chapitre 9 (pp. 190sq.) sur les causes de la descente de la révélation, il n'utilise pas moins de neuf qualifications différentes des traditions citées: remontant jusqu'au Prophète (*marfū'*), remontant jusqu'à lui par un compagnon (*musnad*), remontant jusqu'à lui par un suivant (*mursal*), rapportée par un seul compagnon (*ġarīb*), faible (*da'īf*), dont deux rapporteurs à la suite sont omis (*mu'dal*), authentique (*ṣaḥīḥ*), bonne (*ḥasan*). Et ce n'est là qu'un exemple parmi des centaines. Aussi est-on surpris de voir que, même si c'est très rare, il se contente de l'opinion d'un seul garant (*šādd*) (p. 69) ou de celle qui n'est rapportée que par un seul compagnon (*ġarīb*) (p. 174), alors qu'habituellement il les écarte. Dans les chapitres 22 à 27 (pp. 491sq.), il prend la peine de définir minutieusement la plupart de ces termes techniques. N'oublions pas que as-Suyūṭī fut un spécialiste de la Tradition prophétique qu'il enseigna et dicta à la Mosquée de Ibn Ṭūlūn<sup>22</sup>; on comprend donc le soin qu'il porte à cette discipline, même quand il n'en traite pas la matière, comme c'est ici le cas.

Autant les premiers chapitres sont simples et dépourvus de toute complication, autant certains autres sont ardues à cause de la grande technicité de l'argument et du vocabulaire. Le chapitre 21 (pp. 483sq.), sur le haut et le bas des chaînes de transmission, fait partie de ceux-là. La connaissance du 'haut' requiert la capacité d'une appréciation très fine: il suffit pour s'en convaincre de voir toutes les définitions de départ. Mais, en même temps, on voit, à partir des exigences extrêmement détaillées et complexes pour atteindre le 'haut' le meilleur possible, qu'on est dans un domaine où toutes les contestations sont possibles et où le consensus est bien difficile à obtenir, d'où la difficulté rencontrée pour qualifier vraiment une chaîne. Le chapitre 28 (pp. 243sq.), sur la pause et la reprise, est du même genre, au point que sa haute technicité et son extrême complexité portent à douter de sa réelle opérativité; ce qui le prouve, ce sont les divergences si nombreuses entre les différentes autorités en la matière. On pourrait encore citer le cas de *al-imāla* au chapitre 30 (pp. 583sq.), ainsi que celui de la restriction et de la spécification, au chapitre 55 (pp. 1565sq.). Dans le *Nota Bene* final de ce dernier (pp. 1577-1583), la longue citation de as-Subkī est un modèle de subtilité et de complication de la logique scholastique, où se combinent les notions de restriction, de spécification, d'implicite et d'explicite à un point tel qu'on aboutit à un exposé tellement abstrait et théorique qu'il en devient presque irréel. Tout à fait à l'opposé, se situe le chapitre 75 consacré aux vertus prophylactiques et curatives du Coran (pp. 2176sq.). Il est intéressant de voir comment un grand intellectuel comme as-Suyūṭī navigue tout aussi bien

22 E.M. Sertain, op. cit., pp. 41-42.

dans la complexité la plus abstraite de la religion que dans sa réalité la plus populaire et puise son information non seulement dans la docte tradition et chez les savants les plus réputés, mais encore dans le simple dire des gens du peuple (pp. 2192 sq.).

Au fur et à mesure de la lecture de l'ouvrage, on peut se faire une idée de la méthode de travail et d'exposition de l'auteur<sup>23</sup>. Il y a plusieurs remarques à faire à ce sujet. D'abord, on constatera que si l'auteur cherche à rendre raison de ce qu'il présente, il est assez souvent plus descriptif qu'explicatif. Les règles qu'il énonce tendent à être davantage des constatations phénoménologiques que des explications linguistiques proprement dites. Cela se vérifie, par exemple, à propos de l'allègement de la *hamza* (Chap. 33, pp. 627 sq.). 'Les règles de l'occlusive glottale, dit-il, sont nombreuses; on n'en compte pas moins d'un volume' (p. 628). Cette estimation indique bien qu'en fait il ne s'agit pas tant d'établir des règles proprement dites que d'énoncer des faits linguistiques. C'est la même chose à propos de la permanence et de l'omission de la lettre *yā'* dans l'écriture (pp. 2207 sq.) où tous les cas possibles et imaginables sont énumérés, mais d'où aucune règle générale ne se dégage vraiment.

De façon plus générale, on peut dire que parfois l'explication fait tout simplement défaut ou tout au moins est trop sommaire. Au chapitre 15 relatif à ce qui est descendu sur certains prophètes et à ce qui n'est descendu sur personne avant le Prophète, l'auteur cite le témoignage de Ibn 'Abbās rapporté par al-Bayhaqī: 'Les sept longues (sourates) n'ont été données à personne en dehors du Prophète (.). Deux d'entre elles ont été données à Mūsā' (p. 261). Ces deux affirmations nécessitent une clarification, sinon elles sont contradictoires. Il faut probablement les articuler au moyen d'une exception, ce qui donnerait: '... , à l'exception de deux d'entre elles qui ont été données à Mūsā'. Dans d'autres cas, comme pour les expressions *īyyāka* (c'est toi que) et *ar-ra'aytaka* (quel est ton avis?) (p. 1138), les indications sont tellement sommaires, qu'on a de la peine à comprendre de quoi il s'agit, alors que d'autres auteurs, comme Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (*TK* 12, pp. 233–234) sont parfaitement exhaustifs. L'explication de *ḡayr* déterminé ou indéterminé (pp. 1126–1127) est tellement succincte et elliptique, qu'un non initié n'arrive pas à comprendre de quoi il s'agit, à moins qu'il ne recoure à d'autres sources. Cela montre bien que cet ouvrage, dans beaucoup de passages, n'est qu'un recueil de données qui sert avant tout à un lecteur déjà parfaitement informé de la matière: ce n'est

23 S.R. Burge, «Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, the *Mu'awwidhatān* and the Modes of Exegesis», in *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis (2nd / 8th–9th / 15th. c.)*, ed. By Karen Bauer, Oxford U.P., 2013, pp. 277–307.

donc pour lui qu'un rappel et un aide-mémoire de ce qu'il sait déjà<sup>24</sup>. En effet, le manque d'explication peut porter à conséquence pour quelqu'un de non informé. On s'en rendra compte à propos de l'inversion et des exemples coraniques qui sont cités sans aucune justification (p. 1516): «des trésors dont les clés manquaient de force pour la troupe des hommes» (28, 76), c'est-à-dire, la troupe des hommes manquait de force pour les clés; «à chaque terme un livre» (13, 38), c'est-à-dire, à chaque livre un terme; «nous lui avons interdit les nourrices» (28, 12), c'est-à-dire, nous l'avons interdit aux nourrices; etc ... Ce manque d'explication pourrait porter à croire qu'on peut tout dire et son contraire; et, comme le font remarquer beaucoup de commentateurs, cette façon de procéder conduit le lecteur à perdre confiance dans la signification du discours.

Comme dans beaucoup de commentaires coraniques, l'interprétation des réalités linguistiques semble parfois conditionnée par des options dogmatiques qui jouent le rôle de principes a priori. Les cas de *'asā* et de *la'alla* (peut-être que) (pp. 1119–1122) sont des exemples classiques récurrents. Quand ces deux expressions sont employées par Dieu, elles ne signifient pas l'éventualité ou le doute, mais bien la nécessité, car Dieu ne peut pas douter et demeurer dans l'indétermination. Il en est de même pour l'expression *kayfa* (comment?) (p. 1152) que Dieu, dans son omniscience, ne peut pas employer comme une interrogation réelle. On sent également cette influence 'idéologique' dans la façon de traiter les difficultés linguistiques apparentes du texte coranique qui, à première vue, semblent être un défaut, une erreur, une incohérence ou une contradiction, et ne sont en réalité et par principe qu'une qualité supplémentaire soulignant 'la beauté du lien entre l'expression et le sens' (p. 1525). Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, grâce à son ingéniosité, est un champion de l'utilisation de ce procédé servant à renverser la situation. On demeure parfois un peu perplexe devant cette façon de faire, quand, par exemple, l'auteur, à la suite de ses prédécesseurs, s'ingénie à montrer comment le verset du talion (2, 179) est d'une supériorité écrasante dans sa formulation par rapport au proverbe traditionnel correspondant (pp. 1593–1597). Les vingt raisons qu'il énumère ne sont pas toujours très convaincantes et feraient supposer l'influence d'un a priori 'idéologique'. On se demande également pourquoi l'auteur ne mentionne aucune des *isrā'iliyyāt* à propos des noms propres et des surnoms qui se trouvent dans le Coran, si ce n'est pour le terme *Isrā'īl* à l'occasion duquel il rapporte le récit

24 C'est bien d'ailleurs ce que l'auteur reconnaît à la fin du chapitre 40, dans le dernier *Nota Bene*: 'Le but poursuivi dans tous les chapitres de ce livre n'est que le rappel des règles et des principes et non la compréhension globale des conséquences et des détails particuliers' (p. 1218).



de Genèse 32, 23–33 sur la lutte de Ya‘qūb avec l’ange, mais sans en mentionner l’origine, l’attribuant à un propos de Abū Miğlaz rapporté dans le commentaire de ‘Abd Ibn Ḥumayd (p. 2014).

Toujours du point de vue de la méthode d’exposition, on notera la tendance générale des commentateurs et celle de as-Suyūṭī, tout particulièrement dans ce genre de manuel récapitulatif, à cumuler à l’excès les raisons qui tendent à prouver une opinion, une thèse, la validité d’une forme coranique, etc ..., alors qu’une seule bonne raison devrait suffire, car le cumul dans ce cas tend à faire croire qu’aucune des raisons invoquées n’est valable. C’est d’ailleurs plus ou moins l’opinion des savants en général qu’il rapporte en ces termes : ‘Celui qui tend à détailler l’argumentation est celui qui est impuissant à produire l’argument (décisif) dans un langage clair’ (p. 1954). On peut constater une telle tendance à propos de la justification des linguistes relative à quelques passages grammaticalement délicats du Coran (pp. 1247–1249).

Dans la démonstration, l’auteur recourt parfois au mélange des genres, en ajoutant des motivations étrangères à la linguistique. Par exemple, il arrive que la piété se mêle à l’exégèse à propos de l’abrogeant et de l’abrogé. Ainsi, dit-il, l’abrogé demeure comme texte, car lire même ce qui est abrogé procure un surplus de mérite et sert à rappeler les faveurs de Dieu qui a supprimé pour ses serviteurs quelque chose de trop difficile (p. 1448); de même, l’équivoque (*mutašābih*) est une source de mérite pour celui qui s’efforce à le comprendre, d’où sa raison d’être (pp. 1348 et 1396). Dans le chapitre 51 sur l’interpellation qui est une figure de style oral, l’auteur cite ex abrupto Ibn al-Qayyim qui fait une longue et très nourrie considération spirituelle sur le contenu du Coran, ce qui tranche par rapport au reste du traité : nous sommes tout à coup dans un genre littéraire inattendu tout à fait à part (pp. 1502–1503). On sait que as-Suyūṭī avait une assez grande propension à apprécier la vie mystique et tout particulièrement celle que représentait aš-Šādiliyya, et qu’il considérait les sciences religieuses, dont il pensait être le grand représentant, comme les garantes de l’authenticité de la vie spirituelle, aussi ne faut-il pas, peut-être, s’étonner d’un tel mélange<sup>25</sup>. La bonne éducation (*ṭarīq at-ta’addub*) est également une des raisons externes qui peut justifier l’emploi de la troisième ou de la deuxième personne du singulier dans le rapport avec Dieu ou encore l’attribution directe qui lui est faite de la miséricorde et indirecte des réalités négatives comme la colère (pp. 1735–1736). Eviter l’ennui, la monotonie et la

25 Voir à ce sujet Jean-Claude Garcin, op. cit., pp. 81–87. As-Suyūṭī reçut la permission de porter le manteau des soufis (*al-ḥirqa*) et il fut instruit au sujet de la récitation du *dīkr*. Lui-même participa à l’enseignement de la mystique strictement orthodoxe, dans la voie de aš-Šādiliyya (voir E.M. Sertain, op. cit., vol. 1, pp. 33–37).

lassitude fait également partie des raisons externes de l'emploi de certaines figures de la rhétorique, comme la transition soudaine ou l'abréviation du discours (p. 1731).

On ne manque pas d'être surpris parfois par certaines options méthodologiques. Le commentateur 'doit comprendre, avant de procéder à l'analyse, le sens de ce qu'il veut analyser en tant que terme isolé et en tant que structure, car l'analyse est consécutive au sens' (pp. 1220–1221). On serait tenté de penser le contraire. Les exemples que donne l'auteur, grâce auxquels il montre que la fonction d'un terme dépend de la signification qu'on lui attribue, donnent à penser que le texte est d'une fluidité extrême. Dans sa parole: «*illā an tattaqū minhum tuqātan*» (3, 28), si *tuqātan* a le sens de 'crainte', alors il s'agit d'un complément absolu (adverbe): 'à moins que vous ne les craigniez d'une grande crainte (beaucoup)'; s'il a le sens de 'à craindre', à savoir une chose qu'il faut craindre, alors il s'agit d'un complément d'objet: 'à moins que vous ne craigniez de leur part une chose à craindre'; s'il a le sens d'un pluriel, selon le paradigme de *rumāt* (*rāmin*), alors il s'agit d'un complément d'état: 'à moins que vous ne les craigniez, étant des gens craintifs'.

A plusieurs reprises, nous rencontrons des affirmations qui étonnent; sans vouloir les qualifier d'erreurs, nous serions tentés d'y voir des approximations ou des inexactitudes qu'on ne peut expliquer que par le désir répété d'être bref et concis. Examinons en quelques unes. Selon l'auteur, l'expression *kam* (p. 1151) ne se présenterait jamais dans un sens interrogatif dans le Coran; or cela est démenti par: «Combien (*kam*) es-tu resté? Il répondit: Je suis resté un jour ou une partie de jour» (2, 259). La forme *hāti* (viens!) est un impératif masculin singulier (p. 1206); l'auteur la cite comme forme de base, certes. Mais, elle n'est pas coranique; nous avons quatre fois seulement la forme coranique au pluriel masculin (*hātū*). Il aurait été peut-être bon que l'auteur le signale. A propos de l'hyperbole, l'auteur donne, comme exemple du paradigme *fu'lā*, l'expression *šūrā* (délibération) dans Coran 42, 38 (p. 1773); or comme le font remarquer az-Zamaḥṣārī et ar-Rāzī, il s'agit d'un nom verbal (*maṣdar*) qui n'a pas grand chose à voir avec les autres exemples qui sont des superlatifs. Ce n'est là qu'un petit échantillon de ce que nous qualifierons d'imperfections. Au sujet de *kāna*, l'auteur dit qu'il s'agit d'un verbe défectif (*fi'l nāqiṣ*) qui se conjugue (*mutaṣarrif*) (p. 1141); par contre, *laysa* est qualifié de verbe figé (*fi'l ġāmid*) (p. 1185), or, dans la réalité, les deux ont le même statut grammatical et le même comportement, l'un positivement, l'autre négativement; on ne comprend donc pas une telle distinction. On s'étonne de tout cela, d'autant plus que l'auteur dans son autobiographie, *at-Taḥaddut bi-ni'mat Allāh*, prétend être très compétent en grammaire; il affirme qu'il a lu beaucoup de livres à ce sujet et qu'il a rédigé beaucoup d'explications grammaticales. Et toujours avec son

peu de modestie habituelle, il ajoute que la majorité de ses contemporains et même de ses prédécesseurs n'ont pas lu autant de livres que lui sur la langue arabe<sup>26</sup>. Il est assez difficile de comprendre la raison de ces imperfections, car on ne peut pas invoquer pour de tels cas la traditionnelle erreur des copistes<sup>27</sup>. On est même surpris que l'éditeur, qui à plusieurs reprises réagit sur des propos non parfaitement orthodoxes à son gré (pp. 292 ; 528 ; etc ...), ne mentionne rien au sujet de ces cas. A propos d'orthodoxie, il est étrange que ni l'auteur ni l'éditeur ne réagissent, contrairement à leur habitude, devant l'affirmation de Ibn Taymiyya relative aux circonstances de la révélation : 'Connaître la raison (*sabab*) de la descente aide à comprendre le verset, car la connaissance de la cause (*sabab*) produit celle de l'effet (*musabbab*)' (pp. 190–191). En rigueur de termes, dire que le verset est un effet de la circonstance qui en serait la cause semble être un peu niveleur au niveau d'une conscience musulmane classique.

Beaucoup de ces remarques que nous venons de faire au sujet de la méthode, ainsi que d'autres qu'il faudrait ajouter, amènent le lecteur à penser, à cause du décalage que cette dernière manifeste par rapport à l'habitude actuelle, qu'un auteur comme as-Suyūṭī représente une façon de voir et de raisonner qui se situe dans des paramètres singuliers, propres au milieu culturel spécifique d'une époque donnée. Pour mieux concrétiser ce que nous voulons dire, prenons quelques exemples du texte. D'abord, au chapitre 63 relatif aux versets semblables, mais distincts, on montre le parallélisme entre Coran 2, 35 : « Et nous dîmes : Ô Âdam ! Habite, toi et ton épouse, le Jardin et (*wa-*) mangez de lui à l'aise où (*ḥaytu*) vous voulez » et Coran 7, 19 : « Ô Âdam ! Habite, toi et ton épouse le Jardin et (*fa-*) mangez d'où (*min ḥaytu*) vous voulez ». La distinction de ces deux versets semblables consiste en des détails infimes. Nous avons « et mangez » avec un *wa-* (2, 35) et un *fa-* (7, 19), parce que dans le premier cas, « habite » signifie se tenir dans un lieu, tandis que dans le second, cela signifie prendre une habitation ; or dans ce dernier cas, le fait de manger est consécutif au fait de prendre possession de l'habitation, d'où l'emploi du *fa-*. Dans le premier cas, la simple coordination du fait de manger au fait de se tenir dans le Jardin avec un *wa-* indique un surplus de générosité de la part de Dieu, voilà pourquoi il ajoute « à l'aise » et « où vous voulez » qui a un sens large et général, tandis que le « d'où vous voulez » est moins large et plus réduit, correspondant

26 E.M. Sartain, op. cit., vol. 2, *At-Taḥadduth bini'mat allāh*, Cambridge University Press, 1975, p. 138.

27 On sait que certains collègues, dont Muḥammad as-Saḥāwī, dénigraient as-Suyūṭī à propos de ses prétendues compétences grammaticales dont il était particulièrement fier ; ils l'accusent de *tahrif* et de *taḥḥif* (voir Marlis J. Saleh, op. cit., p. 79).

ainsi au sens consécutif plus retreint du *fa*-. Cet exemple qu'on pourrait juger comme étant un commentaire très subjectif, manifeste en réalité un trait culturel qui a pris une forme définitive à l'époque classique musulmane, à savoir la conviction que la moindre parole, la moindre lettre et le moindre signe du texte coranique ont un ou plusieurs sens qu'il incombe au commentateur de découvrir. Nous sommes dans un milieu où domine la souveraineté du langage en tant que tel, qu'il soit oral et écrit. Un autre exemple qui va dans ce sens, et qui revient comme un leitmotiv dans le texte, est celui du rapport entre la quantité du phonème et l'importance du sens. Pour az-Zamalkānī, la portée sémantique négative de *lā* est plus longue que celle de *lan*, parce que 'les expressions s'accordent avec les significations; or la négation *lā* se termine par un *alif* grâce auquel on peut allonger le son de la voix, contrairement au *nūn* de la négation *lan*; donc chaque expression correspond (quantitativement) à son sens' (p. 1173). Ainsi, 'la multiplicité des lettres signifiera un supplément de sens, de même que la multiplicité des expressions' (p. 1668)<sup>28</sup>.

Au chapitre 65 consacré aux sciences dérivées du Coran, l'auteur affirme que le rôle de la médecine est de préserver l'ordre de la santé et de consolider les forces. Or cela, dit-il, n'existe que grâce à l'équilibre du tempérament dans l'interaction des modalités contraires. Et Dieu a résumé cela dans un seul verset, à savoir: «La juste mesure se trouve entre les deux» (25, 67) (p. 1914). Selon le contexte, il s'agit de l'équilibre entre l'avarice et la prodigalité. A juste titre on se demande donc quel rapport peut-il y avoir entre l'équilibre des humeurs corporelles et celui de l'économie domestique et donc comment peut-on rattacher la médecine à un tel verset. En fait, cela renvoie à un trait culturel dominant, à savoir celui du juste milieu (*al-wasaṭ*) qui a aussi une place centrale dans le Coran. Donc tout ce qui participe à cet équilibre, dans quelque domaine que ce soit, se rejoint en vertu d'une analogie extrêmement large basée sur la correspondance (*al-munāsaba*).

La logique, de laquelle relève cet ouvrage et beaucoup d'ouvrages classiques, est généralement binaire et fonctionne en vertu du principe de la non contradiction; mais bien souvent, elle dépasse ce niveau pour rejoindre des espaces où les relations mentales fonctionnent en vertu de mécanismes subtils et difficilement perceptibles. Une remarque de Ibn Barraḡān rapportée par l'auteur et relative au contenu du Coran peut nous aider à saisir cela. Il dit: 'Ce que le

28 Selon la même logique, pour certains, la forme duelle d'un mot est plus performante que sa forme singulière et la forme plurielle est plus performante que sa forme duelle (p. 1774). Pour les grammairiens de al-Baṣra, *sawfa* indique une étendue temporelle plus vaste que celle qui est signifiée par le *sin* du futur, 'parce que la multiplicité des lettres indique une démultiplication du sens' (p. 1108).

Prophète (.) a dit se trouve dans le Coran, cela ou bien son principe proche ou lointain que comprend celui qui le comprend et au sujet duquel reste indécis celui qui est indécis. Il en est ainsi de tout ce qu'il a jugé et décidé. Celui qui recherche cela ne le connaît que dans la mesure de son effort intellectuel, de l'usage de ses capacités et de l'étendue de son intelligence' (p. 1909). On part du principe de la non contradiction: 'Ce que le Prophète (.) a dit se trouve dans le Coran' [ou ne s'y trouve pas]; puis, on monte d'un cran: 'cela ou bien son principe'; on monte encore: 'proche ou lointain', pour rejoindre finalement le niveau inaccessible à la logique élémentaire: 'que comprend celui qui comprend et au sujet duquel reste indécis celui qui est indécis'. Voilà pourquoi ce niveau requiert davantage d'effort intellectuel, de capacités personnelles et de largeur d'intelligence. La distinction que fera Blaise Pascal, dans un tout autre contexte, entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse est analogiquement de cet ordre-là. Peut-être, peut-on comprendre ce mode de penser auquel recourt parfois notre auteur à partir d'une de ses déclarations rapportée par aš-Šādīlī: 'Sache que depuis toujours j'ai été inspiré par l'amour de la *sunna* et du *ḥadīṭ* et par la haine des innovations et des sciences des anciens, telles la philosophie et la logique'<sup>29</sup>. L'acception du terme 'logique' comme nous l'avons d'abord employé et tel qu'il est ici utilisé n'a pas le même sens, certes; mais, le refus de la logique comme science aristotélicienne peut avoir contribué à diriger l'auteur vers cette façon de penser plus intuitive que déductive et inductive, à laquelle il se conforme à plusieurs reprises dans cet ouvrage qui ne cesse d'être, cependant, un manuel de facture typiquement scholastique.

### Des problèmes d'une grande importance

Ce manuel de *al-Itqān* envisage tour à tour les différents problèmes qui ont trait aux sciences coraniques et aux différents aspects du texte du Coran qu'elles examinent. Parmi ces derniers, il y en a qui ne portent guère à conséquence, tellement ils sont ordinaires, on pourrait presque dire banals, comme la distinction entre passages mekkois et passages médinois du Coran, les noms du Coran, ceux des sourates, etc ... Par contre, il y en a d'autres, et ils sont nom-

29 E.M. Sartain, op. cit., vol. 1, pp. 32–33. Dans sa thèse de doctorat, Ali Mufti, *Muslim opposition to logic and theology in the light of the works of Jalal al-Din al-Suyuti (d. 911/1505)*, Doctoral Thesis, Leiden University, 2008, analyse à partir de trois œuvres de as-Suyūṭī et d'une *fatwa*, la dynamique de promotion de la Tradition et l'opposition systématique à la théologie et à la logique de la part de l'auteur qui déclare lui-même avoir avec lui pas moins de soixante huit partisans parmi les savants de son temps.

breux, dont l'importance pèse sur la vision que nous pouvons avoir de ce texte. Nous allons essayer, à partir d'un choix d'exemples, de montrer le poids que de tels problèmes représentent<sup>30</sup>.

Une question de taille, évoquée à plusieurs reprises, est celle de l'intégralité du texte coranique qui donne lieu à de grands débats alimentés par des prises de position assez tranchantes comme celle de Ibn 'Umar qui dit: 'Que personne de vous ne dise qu'il détient tout le Coran. Réalise-t-il ce qu'est le Coran dans son entier, alors qu'en a disparu une partie abondante (*qad dahaba minhu qur'ānun kaṭīrun*)' (p. 1455); celle de 'Āiṣa affirmant que la sourate *al-Aḥzāb* 33 se lisait sur deux cents versets, alors qu'actuellement elle n'en compte que soixante-treize (p. 1456) et c'est de cette sourate qu'aurait disparu le fameux verset de la lapidation (pp. 1457–1458); celle Ḥumayda Bint Abī Yūnus qui déclare que dans le recueil de 'Āiṣa se trouvait une bénédiction réservée au Prophète, avant que 'Uṭmān ne changeât les recueils coraniques (*qabla an yuḡayyira 'Uṭmān al-maṣāḥif*) (p. 1458); celle de Abū Mūsā al-Aṣ'arī qui dit qu'une sourate semblable à *Barā'a* 9 est descendue, puis qu'elle a été supprimée (*rufi'at*); et il ajoute: 'Nous récitons une sourate que nous comparions à une des sourates de la louange, puis on nous l'a fait oublier (*unsīnāhā*)' (p. 1461); celle de 'Abd ar-Raḥmān b. 'Awf qui répondit à 'Umar qui l'interrogeait sur un verset du combat qu'il ne retrouvait plus: 'On l'a laissé tomber parmi ce qu'on a laissé tomber du Coran (*usqīṭat fīmā usqīṭa min al-Qur'ān*)' (p. 1462); celle de Ibn 'Umar qui rapporte que deux hommes ne retrouvant plus une sourate qu'ils avaient l'habitude de réciter s'en plaignirent au Prophète qui répondit: 'Elle fait désormais partie de ce qui a été abrogé, oubliez-la donc!' (*innahā mimmā nusīḥa fa-lhaw 'anhā*)' (p. 1463). Dans son ouvrage sur l'abrogation, al-Ḥusayn b. al-Munādī dit que parmi ce dont le tracé a été supprimé du Coran (*mimmā rufi'a rasmuhu min al-Qur'ān*) et dont la mémoire n'a pas été supprimée des cœurs, il y a les deux sourates de la piété relative au *witr* qui s'appellent les sourates *al-Ḥal'* et *al-Ḥafd* qui ne se trouvent donc pas dans la version actuellement officielle (pp. 1464–1465; 423–426). Selon Abū Bakr al-Bāqillānī, Ibn Mas'ūd aurait gratté et éliminé de son recueil coranique les sourates 1, 113 et 114 (*ḥakkahā wa-asqatahā min muṣḥafihī*), parce que le Prophète n'aurait pas ordonné de les fixer par écrit (pp. 517–522), affirmation très discutée, comme on peut l'imaginer. Notre auteur rapporte tous ces témoignages et d'autres

30 Certains de ces problèmes sont esquissés par Paolo Branca, «Il Corano: alcuni problemi testuali ne *al-Itqān fi 'ulūm al-Qur'ān* di as-Suyūṭī» in *Il Libro e la Bilancia. Studi in memoria di Francesco Castro*, a cura di Massimo Papa, Gian Maria Piccinelli, Deborah Scolart, t. 1, Edizioni Scientifiche Italiane, 2011, pp. 45–56.

encore et fait part ainsi très ouvertement et très amplement du débat qu'une telle question a entraîné avant lui et jusqu'à son époque. De façon générale, on notera le ton relativement serein avec lequel ce problème est envisagé et développé.

Au sujet de ces prétendus retranchements de versets coraniques, on trouve étrange que as-Suyūṭī n'ait pas abordé le fameux problème qui a tant fait couler d'encre au cours des siècles, à savoir la dite disparition du 'verset satanique' dans la sourate *an-Naǧm* 53, entre les versets 20 et 21; alors que généralement, les commentateurs abordent ce problème à propos du verset 52 de la sourate *al-Ḥaǧǧ* 22 et que ar-Rāzī, par exemple, s'y étend sur de nombreuses pages. L'auteur cite cinq fois ce verset, mais ne le commente jamais dans ce sens.

Se pose également le problème inverse, à savoir celui du *mudraǧ*, autrement dit de ce qui aurait pu être inséré dans le texte coranique (pp. 506–508); et cela sous forme de commentaire du texte. L'auteur cite différents cas d'insertion: celui de Sa'd b. Abī Waqqās dans sa lecture de Coran 4, 12; celui de Ibn 'Abbās dans sa lecture de Coran 2, 198; celui de Ibn Zubayr dans sa lecture de Coran 3, 104; celui de al-Ḥasan dans sa lecture de Coran 19, 71. Ibn al-Ġazārī explique ce fait, en disant qu'étant des spécialistes de ce qui avait été reçu du Prophète, ils avaient introduit le commentaire dans la lecture pour l'éclairer et l'expliquer et que peut-être certains d'entre eux l'écrivaient même avec le texte coranique. Le problème est posé, mais il n'est pas réellement débattu. Il est vrai que l'auteur promet de consacrer à ce genre, à savoir le *mudraǧ*, un écrit à part. Mais il ne semble pas qu'il ait eu l'occasion de réaliser sa promesse.

Au chapitre 10 (pp. 228–233) et à deux autres reprises (pp. 143–144 et p. 1991), as-Suyūṭī expose assez complètement, bien que brièvement, ce que les commentateurs ne signalent qu'en passant tout en ajoutant d'autres cas, à savoir la question de 'ce qui dans le Coran est descendu sur la langue de quelques compagnons'. On désigne généralement cela par l'expression *muwāfaqāt 'Umar*, c'est-à-dire, la coïncidence entre ce que dit 'Umar et la révélation qui descend ensuite par la bouche du Prophète. Anas emploie à ce sujet une expression assez forte qu'il met dans la bouche de 'Umar, à savoir: 'Je me suis trouvé en accord avec (*wāfaqtu*) mon Seigneur ou mon Seigneur s'est trouvé en accord avec moi (*wāfaqanī*) dans quatre cas' (p. 230). Ce qui pourrait faire penser que 'Umar pouvait lui aussi jouir parfois du privilège de la révélation. Le commentateur que ar-Rāǧīb fait du verset: «C'est celui qui a fait descendre la sérénité (*as-sakīna*) dans le cœur des croyants» (48, 4), à savoir 'on dit qu'il s'agit d'un ange qui rend serein (*yusakkinu*) le cœur du croyant et le rassure; en outre, on rapporte que as-Sakīna parlait par la bouche de 'Umar', ce commentaire pourrait donc favoriser une telle interprétation (p. 1991). C'est d'ailleurs ce que semble appuyer la tradition suivante: 'Si je n'avais pas été envoyé, tu aurais été envoyé,

ô ‘Umar, comme prophète<sup>31</sup>. Cette prérogative ‘umarienne continuera après la mort du Prophète; en effet, al-Buḥārī rapporte que Abū Bakr déclara après le massacre de al-Yamāma: ‘Il (‘Umar) ne cessa de me le<sup>32</sup> répéter, jusqu’à ce que Dieu n’ouvrit mon cœur à cela au point de penser à ce sujet ce que pensait ‘Umar’ (p. 379)<sup>33</sup>. Ce privilège n’est d’ailleurs pas réservé à ‘Umar, car d’autres y participent, parmi lesquels on signale une femme lors de la bataille de Uḥud et le porte étendard, Muṣ‘ab Ibn ‘Umayr à cette même bataille (pp. 231–232). On est frappé de voir comment l’auteur expose cette question sans que cela, semble-t-il, ne fasse le moindre problème et sans qu’il ait besoin de réfuter quoi que ce soit.

Une question analogue concerne les décisions prises à propos de certaines pratiques, avant même que la révélation ne descende à leur sujet (pp. 241–243). Selon les apparences, il semblerait donc que la révélation se soit conformée à des décisions purement humaines. Ce serait le cas du verset de l’ablution (5, 6) qui est médinois, alors que l’obligation de l’ablution rituelle est mekkoise; celui du verset de la prière du vendredi (62, 9) et celui du verset de l’aumône (9, 60). Là aussi, l’auteur ne semble trouver aucune difficulté à ce que la révélation puisse approuver et sanctionner a posteriori ce qu’il y a de positif dans certaines décisions humaines.

Une autre question qui a ses inconvénients et ses avantages est celle de la divergence (*iḥtilāf*): divergence des traditions, des témoignages et des opinions. La divergence est parfois telle qu’elle empêche de conclure et c’est là son côté difficile; mais, elle a aussi ce côté profondément sain de permettre la liberté de pensée. La majorité écrasante des questions abordées dans ce traité est sujette à divergences. Un des exemples les plus remarquables est certainement celui qui concerne les sept *aḥruf* (pluriel de *ḥarf*) dont parle la tradition que l’auteur utilise à la troisième question de son chapitre sur les modalités

31 Fahr ad-Dīn ar-Rāzī rapporte cette tradition qu’il ne qualifie pas, à propos de Coran 9, 84, en la faisant précéder du commentaire suivant: ‘La descente de l’inspiration (*al-waḥy*) conformément (*‘alā muṭābaqa*) à la parole de ‘Umar, que Dieu soit satisfait de lui, lui procura une grande dignité et un haut rang dans la religion’ (TK 15, p. 155). Ibn ‘Adī, dans *al-Kāmil*, Ibn ‘Asākir, dans *at-Ta’rīḥ*, Ibn al-Ġawzī, dans *al-Mawḍū‘āt* et aṭ-Ṭabarānī dans *al-Mu‘jam al-awsaṭ* et dans *Maǧma‘ al-Baḥrayn* la citent sous une autre forme, à savoir: ‘Si Dieu envoyait un prophète après moi, il enverrait ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb’. La chaîne de transmission de cette tradition est considérée comme faible.

32 A savoir le fait de recueillir le Coran.

33 Cependant cette autorité de ‘Umar en ce qui concerne la révélation a des limites, en particulier au sujet du verset de la lapidation que Zayd b. Ṭābit n’écrivit pas, car ‘Umar était le seul à en témoigner (cfr. p. 385).



de la descente de la révélation (pp. 306–334). L'auteur annonce quarante opinions différentes sur l'identification de ces *ahruf*, mais il n'en expose que seize. Puis, il présente les trente-cinq opinions relatées par Ibn Ḥibbān. Il conclut cet exposé par la sévère critique de al-Mursī qui dit en substance que la majorité de ces points de vue se recourent, qu'il ne comprend pas ce qui les spécifie et qu'ils contiennent des choses dont il ne saisit pas le sens. Il termine, en disant que penser que les sept *ahruf* se ramènent aux sept lectures équivaut à faire preuve d'une ignorance crasse. Le résultat, c'est qu'à la fin de ce débat, on ne sait pas quoi penser tellement les divergences sont grandes.

Le cas de *kallā*, bien qu'il ne soit pas très important, est assez surprenant (pp. 1148–1150). L'auteur commence par relater l'opinion de Sībawayh selon laquelle cette expression a bien le sens de 'non'. Puis, il rapporte celle de Ibn Hišām qui fait remarquer que, dans certaines sourates apocalyptiques mekkoises, elle n'a pas ce sens de la négation, comme dans: «le jour où les gens se tiendront devant le Seigneur des univers. \* Non!» (83, 6–7). Et enfin, il cite Naḍr b. Šumayl pour qui *kallā* signifie 'oui' ou 'vraiment', comme dit Makki. Ce cas est intéressant parce qu'il montre comment la divergence peut parfois finir dans la contradiction. Parmi les sujets les plus fertiles en divergences, on signalera les questions de l'ordre de la descente (Chap. 7), de ce qui est descendu en premier (ibidem), de ce qui est descendu en dernier (Chap. 8), de la présence de termes non arabes dans le Coran (Chap. 38)<sup>34</sup> et des versets sûrs et équivoques (Chap. 43).

Toujours à propos de la divergence, l'auteur aborde, bien sûr, celle qui touche au texte coranique lui-même. C'est ainsi que l'œuvre de 'Uṭmān est présentée comme une entreprise pour sauver la communauté de la division due aux divergences existantes entre les différents recueils coraniques (pp. 388–392). Selon al-Ḥariṭ al-Muḥāsibī, 'Uṭmān n'a fait que porter les gens à lire le Coran d'une seule façon, en fonction d'un choix convenu entre lui, les émigrés et les auxiliaires qui étaient présents, parce qu'il craignait la sédition à cause de la divergence entre les gens de al-'Irāq et ceux de aš-Šām à propos des diverses modalités de lecture du Coran (p. 392). Le chapitre 73 (pp. 2139sq.) situe la divergence relativement à la différence; c'est-à-dire, les savants divergent au sujet de l'opinion prévalente qui admet que dans le Coran il y aurait des passages supérieurs (*afḍal*) et des passages excellents (*fāḍil*). Evidemment, le pro-

34 Parmi les récentes contributions qui attirent l'attention sur ce sujet, nous avons Saha Abboud-Haggar, «Las variedades lingüísticas dialectales de las tribus arabes en el Coran segun el Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān de al-Suyūṭī» in *El Coran ayer y Hoy. Perspectivas actuales sobre el Islam. Estudios en honor del profesor Julio Cortés*, La Biblioteca de Polo Norte, Berenice, 2008, pp. 447–452.

blème est de savoir si le dogme de l'inimitabilité coranique peut se concilier avec la reconnaissance d'une telle variation dans la bonne qualité du texte coranique.

Le dossier le plus épineux est évidemment celui des soi-disant 'erreurs grammaticales' (*lahn, ḥaṭa'*) du texte coranique (pp. 1236–1257). Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī préfère parler de 'doutes ou d'incertitudes' (*šubahāt*). L'auteur commence par rappeler les traditions classiques qui font part des plus fameuses d'entre elles, à savoir: «*in[na] hādāni la-sāḥirāni* / certes, ces deux là sont des magiciens » (20, 63); «*wa-l-muqīmīna ṣ-ṣalāta wa-l-mu'tūna z-zakāta* / ceux qui établissent la prière et ceux qui font l'aumône » (4, 162); «*inna l-laḏīna āmanū wa-l-laḏīna hādū wa-ṣ-ṣābi'ūna* / certes, ceux qui croient, ceux qui sont juifs et les sabéens » (5, 69). Et il déclare que ces traditions représentent une grosse difficulté (*wa-hādīhi l-āṭār muškilatun ġiddan*). Viennent donc des essais de solution de la part des savants et des spécialistes de la langue. Mais, la multiplicité des réponses met le lecteur dans l'embarras du choix. Dans un *addendum*, l'auteur ajoute huit autres cas litigieux qui sont attribués à des changements d'orthographe (*al-ḥiḡā' ḥurrifa*) ou à des erreurs pures et simples de scribes (*mimmā aḥṭa'at bihi l-kuttāb*), parce qu'ils sommeillaient en écrivant (*katabahā wa-huwa nā'imun*) ou prenaient trop d'encre avec leur plume (*istamadda l-kātib midādan kaṭīran*), si bien que les lettres s'agglutinaient les unes aux autres. On comprend que ce dossier soit soigneusement argumenté, car la crédibilité à l'égard du texte coranique en dépend, Dieu ne pouvant pas se tromper. Or une seule 'erreur' assertée suffirait pour infirmer le Coran en entier, comme le répètent si souvent les commentateurs. S'il n'y avait pas le dogme de la textualité et de l'écriture originelles du Coran, il serait facile de comprendre toutes ces 'difficultés' comme étant de simples phénomènes linguistiques tout à fait courants et normaux, puisqu'ils sont le propre du style oral.

Souvent, au long de ce traité, revient comme un refrain le rappel de la façon de faire de Dieu qui s'adapte dans son langage à celui du serviteur. A propos de *la'alla* signifiant de la part de Dieu la certitude et non le doute, az-Zarkašī dit: 'Lorsque le Coran descend dans la langue des arabes, il se produit conformément à leur vision des choses à ce sujet, les arabes pouvant émettre un discours plein de certitude sous forme de doute pour plusieurs raisons' (p. 1122). Cette conformité suit donc le langage des gens et leurs conventions (p. 1233); elle a pour but de rapprocher le locuteur de la mentalité de ceux à qui il s'adresse (p. 1542); elle ne se justifie que par rapport à ce que comprennent les arabes, si bien que le Coran se présente dans leur langage et selon leur façon de signifier les choses (p. 1692), en tenant compte de leurs coutumes, de leurs usages, des procédés du pur langage des arabes (pp. 1791–1792, 1945, 2266), de leurs connaissances (p. 1947) et de leurs manières, si bien que les gens du commun, tout

comme l'élite, peuvent comprendre parfaitement le message (p. 1954). C'est une des raisons pour laquelle la sagesse populaire que véhiculent les proverbes arabes et non arabes se retrouve dans le Coran (pp. 1939–1941). Cette conformité du langage de Dieu à celui de la créature est fonctionnelle : Dieu s'exprime conformément à la façon habituelle de parler des arabes, pour que se manifeste parfaitement leur incapacité de le concurrencer (p. 1898) ; il descend sur leur propre terrain, pour qu'ainsi l'inimitabilité coranique soit indiscutable. Evidemment cela pose le problème du lien entre la transcendance du discours incréé et sa réalisation immanente dans la langue des arabes que nous pouvons lire dans l'exemplaire coranique. L'auteur ne s'y arrête pas, bien qu'il ait produit toutes les prémisses pour le poser ; mais on sait qu'il répugne par nature à la façon de raisonner des philosophes et des théologiens.

### L'originalité de *al-Itqān*

Après ces remarques sur la forme, le fond et les questions importantes, se pose le problème de savoir si *al-Itqān*, qui est un tissu de citations empruntées à divers ouvrages des prédécesseurs ou des contemporains de as-Suyūṭī, comme nous l'avons dit plus haut, a vraiment quelque chose d'original dans la forme et dans le fond. Dans le préambule (pp. 9–11), l'auteur signale l'ouvrage qu'il a déjà écrit en 872/1467 sur le commentaire coranique et qu'il a intitulé *at-Taḥbīr fī 'ilm at-tafsīr* (Elégante composition au sujet du commentaire coranique)<sup>35</sup>. Il en donne la table des matières ; on voit que les chapitres sont au nombre de 102, alors que *al-Itqān* n'en compte que 80. Cela est dû, comme on pourra le constater, à une division différente des matières. Et toujours dans ce préambule, l'auteur fait part de sa découverte de l'ouvrage relatif aux sciences coraniques, écrit par az-Zarkašī (m. 794/1391) et qui s'intitule *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*<sup>36</sup>. Il en donne également la table des matières qui annonce 47 chapitres. La lecture de ce livre lui donne l'envie d'en réaliser un du même genre et il met son projet à exécution : 'J'ai donc mis en chantier ce livre de haut niveau, clairement démonstratif, plein d'avantages et de précisions. J'ai ordonné ses chapitres de façon plus convenable que l'ordre de *al-Burhān* ; j'ai inséré certains chapitres dans d'autres ; j'ai séparé ce qui devait être distinct et je l'ai augmenté de remarques, de trouvailles, de règles et de particularités délicieuses à entendre' (pp. 14–15). Cependant, la dépendance de *al-Itqān* par rapport à

35 Ḡalāl ad-Dīn as-Suyūṭī, *at-Taḥbīr fī 'ilm at-tafsīr*, Dār al-'Ulūm, al-Riyāḍ, 1402/1982.

36 Az-Zarkašī, *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*, Dār al-Ma'rifa, Beyrouth, 1410/1990.

*Burhān* demeure flagrante, comme nous allons le voir par la suite. Son livre *at-Taḥbīr* est pour lui un préliminaire au grand commentaire coranique qu'il projette d'écrire et qu'il intitulera *Mağma' al-baḥrayn* (le confluent des deux mers); ce dernier n'a jamais vu le jour ou il a été perdu. A l'examen, il ressort que *al-Itqān* n'est pas un simple plagiat et une répétition inutile. Il y a, d'abord, ce qui a été ajouté aux sciences coraniques en général, à savoir les chapitres 6 sur les aspects terrestre et céleste du Coran, 10 sur ce qui est descendu sur la langue de certains compagnons, 12 sur ce dont la décision est venue après la descente et vice versa et 15 sur la connaissance de ce qui est descendu séparément et ensemble. Puis, il y a ce qui a été ajouté par rapport à *al-Burhān*, comme les chapitres 4, 5, 13, 21, 22 à 27, sans vouloir être exhaustif. Ensuite, il y a ce qui se trouve dispersé dans l'ouvrage de az-Zarkašī et dont as-Suyūṭī fait des chapitres à part, soit 29 en tout, ou qu'il a traité dans des remarques, des *nota bene* et des sections. Enfin, il y a de nouvelles questions, en tout 105, qu'il a introduites dans ses chapitres; par exemple, dans le chapitre 9, celle de la méthode à suivre pour découvrir la prévalence d'une cause de la révélation sur une autre, quand il y en a plusieurs<sup>37</sup>. Donc, on ne peut pas dire que *al-Itqān* n'apporte rien de nouveau. Cependant, pour ne prendre qu'un seul exemple, on est un peu surpris de constater que sur une question aussi importante comme celle qu'il introduit avec le chapitre 10 sur ce qui est descendu sur la langue de certains compagnons (*muwāfaqāt 'Umar*), il ne tient pas compte de tout ce que rapportent les commentateurs à ce sujet, comme Ibn Kaṭīr et Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, pour ne citer qu'eux. Probablement a-t-il jugé, en fin connaisseur de la Tradition, que ce qu'ils rapportent en plus de ce qu'il mentionne ne repose pas sur des chaînes de transmission suffisamment bien étayées.

Allons un peu plus dans le détail du rapport de *al-Itqān* avec *al-Burhān* de az-Zarkašī. Notre auteur reconnaît explicitement et de façon précise sa dépendance par rapport à *al-Burhān*, dans son introduction de *al-Itqān* (pp. 12–14), comme nous venons de le dire. Il cite explicitement 43 fois ses emprunts à *al-Burhān*, ce qui est relativement peu<sup>38</sup>, mais ses emprunts non avoués sont massifs et la plupart du temps textuels. Le premier chapitre de *al-Burhān* sur les causes de la descente a inspiré le chapitre 9 de *al-Itqān*, au point que nous trouvons, entre autres, un long passage dans ce dernier (pp. 194–195) textuellement repris de *al-Burhān* (pp. 117–118), sans qu'il y ait la moindre

37 Pour tous ces renseignements, nous avons suivi ce que décrit l'éditeur dans son introduction au texte.

38 Voir le lexique des noms propres et celui des titres de livres à ce sujet, en faisant les recoupements nécessaires.

référence à az-Zarkašī ou au titre de son ouvrage. Le chapitre 2 de *al-Burhān* est la source principale du chapitre 62 de *al-Itqān*, et ainsi de suite<sup>39</sup>. Il arrive que as-Suyūṭī ne cite pas exhaustivement son prédécesseur, parce qu'il a presque toujours le souci d'être le plus bref possible, alors il abrège en omettant de nombreux exemples; il en est ainsi au chapitre 63 qui reprend le chapitre 5 de *al-Burhān* et au chapitre 1 qui reprend le chapitre 9. Cependant, nous avons aussi le cas contraire des chapitres 7 et 8 de as-Suyūṭī qui s'inspirent du seul chapitre 10 de *al-Burhān*. Il faut tout de même se rappeler que as-Suyūṭī a notablement amplifié la matière de son étude (80 chapitres) par rapport à celle qui est exposée par son prédécesseur (46 chapitres). L'éditeur dont nous suivons la version du texte a vérifié que souvent où nous avons des expressions telles que 'l'un d'eux dit, un autre dit, d'autres disent, on dit, un des imâms dit, etc ...', il s'agit de az-Zarkašī<sup>40</sup>. Comme le rappelle Muneer Fareed dans l'introduction aux chapitres de *al-Itqān* qu'il traduit (p. 23)<sup>41</sup>, ce que nous qualifierions aujourd'hui de vulgaire plagiat était perçu de son temps comme relativement normal et même comme une façon d'honorer les ancêtres dignes d'être suivis.

Kenneth Edward Nolin a étudié de façon précise et exhaustive cette dépendance de *al-Itqān* par rapport à *al-Burhān*<sup>42</sup>. Tout en suivant ce travail, nous

39 Voici le résultat de la partielle enquête que nous avons faite grâce à une comparaison directe des deux ouvrages en question: *Bur.* Chap. 3, pp. 149–150 // *Itq.* Chap. 59, pp. 1784–1785; *Bur.* Chap. 4, pp. 193–195 // *Itq.* Chap. 39, pp. 978–979; *Bur.* Chap. 5, pp. 206–241 // *Itq.* Chap. 63, pp. 1865–1866: ici, as-Suyūṭī emprunte les mêmes catégories de *al-Burhān*, mais réduit les exemples coraniques au maximum, d'où la différence de quantité entre les deux, mais il y a identité de matière et de conception; *Bur.* Chap. 6, p. 242 // *Itq.* Chap. 70, pp. 2018–2020: mélange de citations littérales et de citations en substance; une seule contient le nom de az-Zarkašī; *Bur.* Chap. 7, pp. 253–269 // *Itq.* Chap. 60, pp. 1827–1832: citations littérales et sérieuse réduction de la quantité par as-Suyūṭī; *Bur.* Chap. 8, p. 270 // *Itq.* Chap. 61, p. 1833, avec un début identique; *Bur.* Chap. 9, pp. 273–292 // *Itq.* Chap. 1, pp. 43–113: amplification sérieuse de la part de as-Suyūṭī, textes différents, avec quelques citations littérales de *al-Burhān* par as-Suyūṭī, par exemple à la p. 46; *Bur.* Chap. 10, pp. 293sq. // *Itq.* Chap. 7, pp. 158sq. et Chap. 8, pp. 176sq.: ici, as-Suyūṭī a divisé la matière exposée dans *al-Burhān*, en procédant de la même façon dans ses emprunts; etc ...

40 Voir l'introduction de l'édition en question pp. 55–56.

41 Voir on line [PDF] *al-Itqān fi 'Ulum al-Qur'an* – Ashton Central Mosque.

42 Kenneth Edward Nolin, *The Itqān and its Sources: a Study of al-Itqān fi 'ulūm al-Qur'ān by Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī with special reference to al-Burhān fi 'ulūm al-Qur'ān by Badr al-Dīn al-Zarkašī*, Ph.D. dissertation, Hartford Seminary, 1968. Ce travail, toujours à l'état de copie dactylographiée, est remarquable du fait qu'il s'agit d'une recherche de première main à

rapporterons ici quelques points intéressants développés par l'auteur et que nous n'avons pas encore signalés. As-Suyūṭī reprend souvent les traditions prophétiques citées par az-Zarkašī, mais il arrive qu'il y substitue la version qu'il estime être la plus fiable (p. 27). Les sources de *al-Burhān* ne sont pas toujours citées fidèlement et as-Suyūṭī suit parfois son modèle sur ce point, mais il consulte aussi directement l'original (p. 33). Certes, l'auteur de *al-Itqān* emprunte largement, mais il redécoupe souvent la matière de *al-Burhān* en fonction de ses besoins (p. 39); comme exemple, on peut citer le Chapitre 78 de *al-Itqān* qui est un conglomérat de divers passages dispersés dans *al-Burhān* (pp. 59–60). Les titres sont pour la plupart identiques, mais aussi modifiés ou inventés (p. 61). Beaucoup de *Nota Bene* (*tanbīhāt*) viennent directement de *al-Burhān* (p. 66). Chose curieuse, nous avons des variations à propos des citations coraniques, tant dans le même texte, que dans la référence à des versets semblables (pp. 73–74). As-Suyūṭī change souvent les formes verbales utilisées par az-Zarkašī, le premier ayant une préférence pour la forme masculine chaque fois que c'est possible (p. 75); il change également nombre de mots (pp. 76–77). Si bien que la dépendance du premier par rapport au second, même si elle est évidente et quantitativement importante, n'abolit tout de même pas toute créativité, c'est ce que Nolin démontre au chapitre 5 de son travail (pp. 85sq.). Cette originalité se manifeste dans la réorganisation des matériaux empruntés, les ajouts personnels, les gloses insérées, les propres opinions sur la validité et la qualité des chaînes de transmission des traditions, et les références à ses propres œuvres.

### La fortune de *al-Itqān* : son appréciation et sa fécondité

*Al-Itqān* n'est qu'une des nombreuses œuvres de as-Suyūṭī dont on a toujours peine à établir la liste exacte. Selon aš-Šāḍilī et ad-Dāwūdī, ses étudiants biographes, le nombre oscillerait entre 282 et 561 titres. Gustav Flügel, en 1832, en cite plus de 500 et Carl Brockelmann en répertorie 415. Elizabeth Sartain, qui expose les raisons de la difficulté d'établir une telle liste, avance le chiffre probable d'environ 600. Dans cet ensemble, *al-Itqān* appartient à un groupe d'ouvrages consacrés au Coran, à son commentaire et à ses sciences, à savoir *ad-Durr al-mantūr fī t-tafsīr bi-l-ma'tūr* (Les perles dispersées dans le commen-

---

partir de la consultation directe des sources. Cependant, malgré la compétence évidente et l'attention indiscutable aux textes de la part de l'auteur, il contient de nombreuses imperfections et même de surprenantes erreurs, mais qui n'en commet pas!

taire basé sur la tradition), *Turğumān al-Qurʾān* (L'interpréteur du Coran), *Asrār at-tanzīl* (Les secrets de la descente), *al-Iklīl fī stinbāt at-tanzīl* (La couronne dans l'art de dérivation à partir de la révélation) et *Tanāsuq ad-durar fī tanāsub al-āyāt wa-s-suwar* (L'harmonie des perles dans la correspondance des versets et des sourates).

Il s'avère que ces œuvres n'ont pas joui d'une très grande réputation du vivant de l'auteur, au moins en Égypte, car on l'accusait de plagiat, pour les raisons que nous avons déjà exposées au sujet du rapport entre *al-Itqān* et *al-Burhān* de az-Zarkašī. Et ce jugement est partagé à l'époque moderne par un savant tel que Ignaz Goldziher (m. 1921) qui fait des commentaires dévastateurs sur l'œuvre de as-Suyūṭī. Beaucoup de savants arabes contemporains, comme Sa'dī Abū Ğayb, vont dans le même sens. Dans sa remarquable biographie, Elizabeth Sartain modère la sévérité de ce jugement; et il faut bien reconnaître que les deux conférences internationales organisées en Égypte en 1976 et 1993, totalement consacrées à la personnalité et à l'œuvre de as-Suyūṭī, ont contribué à renverser la tendance. En 1982, Mohammed Arkoun commence ses *Lectures du Coran*, en rendant hommage à la valeur et au rôle de as-Suyūṭī au plan des sciences coraniques; il dit en particulier: 'Procédant comme Ṭabarī dans son grand *Tafsīr*, l'auteur de l'*Itqān* a puisé largement dans une immense littérature, sauvant ainsi bien des informations qui seraient perdues, ou restées longtemps inconnues sans lui'<sup>43</sup>. L'article de Eric Geoffroy sur as-Suyūṭī, dans l'*Encyclopédie de l'Islam* (1997), témoigne de ce changement, en montrant comment aujourd'hui on est davantage disposé à reconnaître les mérites de as-Suyūṭī<sup>44</sup>.

*Al-Itqān* a donc longtemps subi le sort des autres œuvres dû à la réputation souvent négative de l'auteur. Et pourtant, comme la majorité de ces dernières, cette œuvre, durant les siècles qui ont suivi la mort de l'auteur, a été l'objet de résumés, de commentaires et de commentaires des commentaires. Elle a même été l'inspiratrice et la source d'ouvrages importants relatifs aux sciences coraniques. Il faut reconnaître que durant une longue période après *al-Itqān*, il y a eu peu de compositions notoires, relatives aux sciences coraniques, mis à part quelques livres comme celui de Ibn 'Uqayla al-Makkī (m. 1150/1738) intitulé *al-Ziyāda wa-l-ihsān fī 'ulūm al-Qurʾān*. Ce livre contient 154 chapitres qui s'appuient largement sur le contenu de *al-Itqān*, comme l'auteur l'avoue lui-même. Il y a également, dans le même genre, *al-Fawz al-kabīr fī uṣūl at-tafsīr*

43 Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, Paris, Mouton et Larose, 1982, pp. VI–VII.

44 Nous avons résumé ici une partie de l'article de Marlis J. Saleh, «Al-Suyūṭī and His Works: Their Place in Islamic Scholarship from Mamluk Times to the Present», in *Mamlūk Studies Review*, vol. 5, 2001, pp. 73–89.

de Šāh Walī Allāh al-Dihlawī (m. 1176/1763). Certes, avant eux, il ne faut pas oublier de citer l'œuvre de Aḥmad b. Muṣṭafā b. Ḥalīl, connu sous le nom de Ṭāšköprüzade (m. 968/1561), qui composa une véritable encyclopédie intitulée *Miftāḥ as-sa'āda wa-miṣbāḥ as-siyāda*, environ cinquante ans après la mort de as-Suyūṭī. Il a résumé *al-Itqān* dans la huitième partie de son ouvrage, reprenant dans l'ordre les quatre-vingt chapitres de l'ouvrage ; il pille as-Suyūṭī sans le dire, sauf de rares fois où il fait allusion à ce dernier. Mais, en réalité, ce n'est qu'à la fin du 13<sup>e</sup>/19<sup>e</sup> siècle et au début du 14<sup>e</sup>/20<sup>e</sup> siècle, à l'époque de *an-Nahḍa*, la renaissance, en Egypte, que recommence vraiment la production en ce domaine. On peut citer, par exemple, *at-Tibyān li-ba'd al-mabāḥiṭ al-muta'alliqa bi-l-Qur'ān 'alā ṭarīq al-Itqān* de Ṭāhir b. Muḥammad Šāliḥ al-Ġazā'irī ad-Dimašqī (m. 1338/1920) qui doit également beaucoup à *al-Itqān*, comme l'indique le titre même de son livre, et *Manāhil al-'irfān* de Muḥammad b. 'Abd al-'Azīm az-Zurqānī (m. 1367/1948). Suivirent d'autres publications du même genre dues à des savants tels que Muḥammad Abū Šahba (m. 1403/1983) et Šubḥī ṣ-Šāliḥ (m. 1407/1987). Entre temps, apparaissent plusieurs commentaires coraniques avec des introductions contenant de vastes aperçus sur les sciences coraniques comme *Maḥāsīn at-ta'wīl* de Ġamāl ad-Dīn al-Qāsimī (m. 1332/1914) et *at-Taḥrīr wa-t-tanwīr* de aṭ-Ṭāhir Ibn al-'Āšūr (m. 1393/1974). Or toutes ces introductions puisent largement dans *al-Itqān*, comme avait puisé leur prédécesseur Ibn 'Ağība al-Fāsi (m. 1224/1810) pour l'introduction de son commentaire intitulé *al-Baḥr al-mudīr*<sup>45</sup>.

Parmi les orientalistes occidentaux qui ont apprécié *al-Itqān* et en ont beaucoup bénéficié, nous citerons, entre autres, le médecin-orientaliste autrichien, Aloys Sprenger (m. 1893) qui, après la parution de l'édition de Calcutta en 1854, présenta ses commentaires dans *Soyuti's Itqān on the Exegetic Sciences of the Qoran in Arabic*, Calcutta, 1856. Et il y a évidemment Theodor Nöldeke avec son *Geschichte des Qoran* (Hildesheim, 1961) en trois volumes. La seconde partie du premier volume, relative à la chronologie des sourates, le deuxième volume en entier, relatif à l'historicité des matériaux et une grande partie du troisième volume sur les différentes lectures, la paléographie et l'esthétique, s'inspirent également de *al-Itqān* entre autres sources<sup>46</sup>. On peut dire la même chose à propos de Arthur Jeffery dont *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (1938) puise amplement dans les chapitres 37 et 38 de *al-Itqān* sur ce qu'il y a dans le Coran autre que dans la langue de al-Ḥiğāz et autre que dans la langue arabe. Si l'on

45 On trouvera la majorité de ces renseignements dans l'introduction à l'édition saoudienne (pp. 61–64).

46 Voir, à ce sujet, l'introduction aux éléments de traduction de *al-Itqān* de Muneer Fareed.



voulait être exhaustif, la liste s'allongerait certes, mais cela réclamerait une étude approfondie que nous n'avons pas l'intention de fournir dans cette brève présentation d'une simple traduction.

### Diverses éditions non-critiques de *al-Itqān*

Les éditions de *al-Itqān* sont relativement nombreuses, aucune n'est critique sauf la dernière que nous avons choisie comme référence principale. Nous les énoncerons dans l'ordre chronologique.

1. al-Maṭba'a al-Ma'madāniyya, Calcutta, 1271/1854, en 10 *ğuz*' et un seul volume de 959 pages.
2. Maṭba'at 'Uṭmān 'Abd ar-Razzāq, Le Caire, 1279/1862
3. Maṭba'a al-Mūsawiyya, avec les amendements de al-Šayḥ Ḥasan al-'Adawī al-Ḥamzāwī, Le Caire, 1287/1870. Al-Šayḥ Naṣr al-Hūrīnī a regroupé toutes les corrections, après avoir confronté l'édition imprimée avec un seul manuscrit et le tout a été imprimé en appendice de l'édition al-Kāstaliyya,
4. al-Maymaniyya, Le Caire, 1317/1899
5. al-Azhariyya, Le Caire, 1317/1899
6. Maktabat Maḥmūd Tawfiq, Maṭba'at Ḥiğāzī, avec les amendements de 'Abd Rabb an-Nabī Sa'īd al-Ḥusaynī, Le Caire, 1360/1941
7. al-Maktaba at-Tiğāriyya al-Kubrā, Maṭba'at Ḥiğāzī, avec les amendements de 'Abd al-Wāḥid Muḥammad, Le Caire, 1368/1948
8. al-Širkat wa-Maktabat wa-Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, avec les amendements d'une commission de savants dirigée par Aḥmad Sa'd 'Alī et avec *Iğāz al-Qur'ān* de al-Bāqillānī en marge, Le Caire, 1370/1950
9. Maktabat al-Mašhad al-Ḥusaynī réalisée par Muḥammad Abū l-Faql Ibrāhīm, Le Caire, 1387/1967; rééditée par al-Hay'a, Le Caire, 1394/1974 et par Dār at-Turāt, Le Caire, 1405/1985
10. Iḥyā' al-'Ulūm, Bayrūt et Maktaba li-l-Ma'ārif, avec la présentation et les commentaires de Muḥammad Šarīf Sakr et Muṣṭafā al-Qaṣṣāš, al-Riyād, 1407/1986
11. Dār Ibn Kaṭīr, avec les commentaires de Muṣṭafā Dīb al-Buğā, Damas, 1407/1986
12. Dār al-Kitāb al-'Arabī, réalisée et commentée par Fawwāz Aḥmad Zamarlī, Beyrouth, 1419/1998

Pour notre propre traduction, nous avons choisi trois éditions. D'abord, l'édition de 'Ālam al-Kutub, Beyrouth, s.d., en deux *ğuz*' et un volume, 200 + 208

p.; c'est probablement une reprise pure et simple de l'édition n° 8. Elle a le mérite d'être très peu fautive, mais le désavantage d'être imprimée de telle façon qu'elle est difficilement lisible; de plus les titres des chapitres, sans parler des autres, ne se dégagent pas du texte. Elle n'a pas d'index. Elle est typique du travail d'imprimerie qu'on faisait dans le quartier de Būlāq, au Caire.

Puis, nous avons consulté régulièrement aussi l'édition de al-Maktaba al-'Aşriyya, Beyrouth, 1429/2008, en un volume et deux *ǧuz*, 975 p.; c'est probablement une reprise de l'édition n° 9 réalisée par Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm; elle est très bien imprimée, avec les références coraniques en rouge et les titres bien dégagés; mais, elle est très souvent fautive. Cependant, elle est utile, car elle donne des variantes qu'on ne trouve pas ailleurs dans les autres éditions et qui servent souvent à éclairer le sens. Ses *indices* sont très sommaires.

### L'édition critique de *al-Itqān* et ses manuscrits

Enfin, nous avons utilisé avant tout, à cause de sa qualité, la remarquable édition critique publiée par Markaz ad-Dirāsāt al-Qur'āniyya sous le contrôle de Wizārat aš-Šu'ūn al-Islāmiyya wa-l-Awqāf wa-d-Da'wa wa-l-Irşād du Royaume de l'Arabie Saoudite, réalisée récemment, mais sans date précise. Elle comporte six volumes de texte et de notes et un volume d'*indices*, le tout atteignant le nombre de 3091 pages. Elle contient une longue introduction, des notes abondantes et des *indices* très développés. Voici les manuscrits dont l'éditeur a tenu compte et ceux qu'il a écartés.

#### 1 *Le manuscrit de base (A)*

Ce précieux manuscrit est conservé dans al-Maktaba al-Āşafiyya à Ḥaydarābād en Inde; il est catalogué sous le numéro 163 *tafsīr*. Il a été copié par Ġarāmurd an-Nāşirī al-Ḥanafī al-Muqri', contemporain de as-Suyūṭī que ce dernier semble avoir beaucoup apprécié, en raison des éloges qu'il en fait. Il l'aurait copié uniquement pour lui-même. Selon les informations écrites tout au long de la copie par as-Suyūṭī lui-même, semble-t-il, ce manuscrit a été lu à l'auteur, pour être contrôlé, au cours de soixante-neuf séances; il a donc été authentifié par lui. On n'en connaît pas la date exacte; on sait seulement que as-Suyūṭī donna au copiste la permission de le transcrire durant le mois de Dū l-Qa'da (11<sup>o</sup> mois) de l'année 883/1478. Il a 482 pages de 27×18 centimètres; chaque page contient 29 lignes et chaque ligne a environ 20 mots.

## 2 *Le manuscrit de al-Maḥmūdiyya (M)*

Ce manuscrit est conservé dans al-Maktaba al-Maḥmūdiyya, près de Maktabat al-Malik ‘Abd al-‘Azīz à al-Madīna, où il est enregistré sous le numéro 86. Il a été écrit par Muḥammad b. ‘Alī ad-Dīmī al-Azharī; il est daté de l’an 892/1486, donc il a été copié durant la vie de as-Suyūṭī. Il a 260 pages de 26 × 17 centimètres; chaque page contient 29 lignes. Il s’agit d’un manuscrit complet fort utile pour mettre au point certains passages du manuscrit de base.

## 3 *Le manuscrit de as-Sulaymāniyya (S)*

Ce manuscrit est conservé dans Maktabat Dāmād Ibrāhīm Bāšā près de al-Maktaba al-Sulaymāniyya à Istamboul où il est catalogué sous le numéro 14. Il a été écrit par Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Alī as-Saḫṭurašīnī; il est daté du 14 de al-Muḥarram (1<sup>o</sup> mois) de l’an 883/1478, donc il a été copié également durant la vie de l’auteur. Il contient 330 pages de 23 lignes chacune ayant entre 13 et 18 mots. Il semble qu’il ait été transcrit à partir du manuscrit de l’auteur ou d’un manuscrit provenant directement du manuscrit de l’auteur. On note plusieurs variantes par rapport au manuscrit *Alif*. Manquent certaines pages, par exemple, les pages 331 à 334.

## 4 *Le manuscrit de Maktabat ‘Ārif Ḥikmat (‘)*

Ce manuscrit est conservé dans Maktabat ‘Ārif Ḥikmat al-Ḥusaynī près de Maktabat al-Malik ‘Abd al-‘Azīz à al-Madīna, où il est enregistré sous le numéro 94. Il est écrit en *nashī* par ‘Abd al-Wāḥid al-Qudsī en 983/1575. Il contient 284 pages de 27 lignes dont chacune varie entre 14 et 17 mots. Son écriture est claire et il contient en marge un certain nombre d’indications fort utiles.

## 5 *Le manuscrit de al-Ḥaram al-Makkī (Ḥ)*

Ce manuscrit est conservé dans Maktabat al-Ḥaram al-Makkī sous le numéro 447. Il ne porte ni le nom du copiste ni la date. Il contient 278 pages. Il semble évident que le copiste fut un homme très compétent et qu’il s’est servi d’un manuscrit correct, parce que les erreurs y sont très rares.

## 6 *Le manuscrit de Princeton (B)*

Ce manuscrit est conservé et catalogué sous le numéro 1232 à la Bibliothèque Garret Yahuda de l’Université de Princeton, aux Etats-Unis. Il est daté de 878/1473, donc il a été écrit durant la vie de l’auteur. Il contient 390 pages; il est écrit en *nashī*.

7 *Le manuscrit de Maktabat Ğāmi'at al-Malik Sa'ūd de al-Riyāḍ (R)*

Ce manuscrit est conservé dans Maktabat Ğāmi'at al-Malik Sa'ūd de al-Riyāḍ; il est enregistré sous le numéro 2751. Il a été copié en 1201/1786. Il contient 368 pages. Il ressemble beaucoup au manuscrit *Mīm*. Son copiste ne semble pas très compétent, car il contient beaucoup d'erreurs.

8 *Le manuscrit de al-Wizārat al-Awqāf al-Kuwaytiyya (K)*

Ce manuscrit est conservé et catalogué sous le numéro *Hā'* 411 à Wizārat al-Awqāf wa-š-Šu'ūn al-Islāmiyya al-Kuwaytiyya. Il est complet et forme un seul fascicule. Il a été copié par 'Abd al-'Āl b. as-Sayyid Muḥammad. Il a été achevé le mardi 16 de Ğumādā I (3<sup>o</sup> mois) de 1177/1763. Il contient 284 pages de 130 × 22 centimètres. Les manques dans le texte sont indiqués en marge.

9 *Le second manuscrit de Maktabat al-Ḥaram al-Makkī*

Il est conservé et enregistré sous le numéro 448 et contient 423 pages. Etant donné son mauvais état de conservation, l'éditeur n'a pas pu en tirer profit.

10 *Le second manuscrit de Maktabat 'Ārif Ḥikmat de al-Madīna*

Il est conservé et catalogué sous le numéro 95 et a été copié par Yūnus Ğārī. Il contient 570 pages et date de 1269/1852. L'éditeur n'en a pas tenu compte à cause de son époque tardive, du fait que son copiste n'est pas très connu pour sa compétence et de l'ignorance de sa provenance.

11 *Le manuscrit de Maktabat al-Azhar aš-Šarīf du Caire (Z)*

Ce manuscrit est de 980/1572 et contient 265 pages. Il est classé sous le numéro 306 *tafsīr*. Une photocopie de ce manuscrit est déposée à la Bibliothèque des Manuscrits de l'Université Islamique de al-Madīna sous le numéro 2912. L'éditeur n'en a pas tenu compte à cause des erreurs qu'il contient et de l'ignorance évidente de son copiste.

Tout au long de notre propre traduction, nous indiquons la pagination de cette édition critique.

### Les recueils de traditions prophétiques de référence

Voici les éditions utilisées, dans l'édition critique du texte, pour les références aux recueils principaux des traditions prophétiques, à savoir

1. Aḥmad Ibn Ḥanbal, *Musnad*, Mu'assasat Qurṭuba, Le Caire, s.d.<sup>47</sup>
2. al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ* ma'a šarḥihi *Fath al-Bārī*, al-Maṭba'a as-Salafiyya, Le Caire, s.d.
3. Muslim *Ṣaḥīḥ*, éd. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Dār at-Turāt al-'Arabī, Beyrouth, s.d.
4. ad-Dārimī, *Sunan*<sup>48</sup>, Dār Iḥyā' as-Sunna an-Nabawiyya, Beyrouth, s.d.<sup>49</sup>
5. Abū Dāwūd, *Sunan*, éd. 'Izzat 'Ubayd ad-Da'ās wa-'Ādil as-Sayyid, Dār Ibn Ḥazm, Beyrouth, 1<sup>o</sup> édition, 1418/1997
6. Ibn Māğah, *Sunan*, éd. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, al-Maktaba al-'Ilmiyya, Beyrouth, s.d.
7. an-Nasā'ī, *Sunan* ma'a *Šarḥ* al-Ḥāfiẓ Ğalāl ad-Dīn as-Suyūṭī wa-ḥāšiyat al-Imām as-Sindī, édition réalisée et numérotée par 'Abd al-Fattāḥ Abū Ğudda, Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyya, Alep, 4<sup>o</sup> édition, 1414/1994
- an-Nasā'ī, *as-Sunan al-kubrā*, éd. 'Abd al-Ġaffār Sulaymān al-Bundārī, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, 1411/1990
8. at-Tirmidī, *Sunan*, éd. Baššār 'Awwād Ma'rūf, Dār al-Ġarb al-Islāmī, Beyrouth, 2<sup>o</sup> édition, 1419/1998<sup>50</sup>;
9. Mālik, *Muwatta'*, éd. 'Abd al-Mağīd Turkī, Dār al-Ġarb al-Islāmī, Beyrouth, 1<sup>o</sup> édition, 1414/1994

Nous nous conformerons à la façon de faire de l'éditeur. Les références à ces neuf recueils des traditions citées dans le texte traduit renvoient au numéro du livre et au numéro de la tradition dans l'édition concernée, signalée ci-dessus. Il y a beaucoup d'autres traditions qui sont extraites d'ouvrages qui ne sont pas à proprement parler des recueils officiels : nous n'en donnons pas la référence.

### Les traductions de *al-Itqān*

Il serait bien difficile de faire le compte des traductions de citations plus ou moins longues extraites de *al-Itqān* et qui servent à illustrer des passages de livres ou d'articles traitant de sujets islamologiques les plus divers. Il n'y

47 Edition réalisée par Aḥmad Muḥammad Šākir, Maktabat at-Turāt al-Islāmī, Le Caire; édition réalisée par Šu'ayb al-Arna'ūt et ses collègues, Mu'assasat ar-Risāla, Beyrouth, 1<sup>o</sup> édition, 1413/1993.

48 Intitulé *Musnad* dans le texte.

49 Edition réalisée par Ḥusayn Salīm Asad ad-Dārānī, Dār al-Muğnī li-n-Našr wa-t-Tawzī', 1<sup>o</sup> édition, 1421/2000.

50 Dār Iḥyā' at-Turāt al-'Arabī, taḥqīq wa-šarḥ Aḥmad Muḥammad Šākir, Beyrouth, s.d.

a pas, semble-t-il, de traduction intégrale. Nous nous contenterons d'attirer l'attention sur trois traductions partielles. La première concerne les trente cinq premiers chapitres traduits en anglais ; elle est publiée par Garnet Publishing<sup>51</sup>. Trois volumes ont été annoncés, un seul a été publié en 2011. Cette traduction se base sur le texte édité par Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm et publié au Caire en 1387/1967. Il s'agit d'une traduction relativement large par rapport au texte arabe, mais dont l'avantage est d'offrir au lecteur un langage courant et accessible. Cependant, lorsque le texte présente de sérieuses difficultés, ces dernières sont souvent contournées ou éludées à la faveur d'une expression approximative ou d'un tour plus ou moins vague. On demeure surpris par le fait que les traducteurs n'aient pas homologué leur langage, ainsi que leur façon de translittérer l'arabe ; d'ailleurs aucun système de translittération n'est donné. L'introduction est maigre, à savoir 6 pages ; les 286 pages de textes ne comportent que 8 pages de notes qui ne sont, en grande partie, que des références coraniques et l'index des matières et des noms propres se limite à 7 pages. On a donc l'impression que le but premier de ce travail n'est pas de fournir une véritable contribution scientifique, mais une approche facile, plus ou moins fidèle à un texte jugé important.

La deuxième traduction anglaise à considérer est celle de Muneer Fareed qui est accessible *on line*<sup>52</sup>. Elle est présentée comme étant un *draft*, c'est-à-dire, un premier jet ou un brouillon. Bien qu'il ne le dise pas, il semble que, d'après la présentation visuelle du volume de *al-Itqān* qui se trouve en exergue, le traducteur ait pris comme texte de base l'édition de Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beyrouth, 2000. Une vingtaine de chapitres sont annoncés, mais en réalité onze sont présentés : chapitres 9, 47, 30, 58, 80, 43, 56, 44, 40, 76, 64. L'introduction est intéressante, utile et documentée : la plus grande partie (18 pages) concerne l'état actuel des études sur les sciences coraniques au plan international ; la deuxième partie est consacrée à as-Suyūṭī (3 pages) et la dernière à *al-Itqān* (7 pages). Comme cette traduction est en état de gestation, il est bien difficile de porter un jugement, si ce n'est qu'elle est fort mal présentée, pas toujours fidèle au texte, libre par rapport au sens littéral et donc pas très fiable. Il n'y a évidemment aucun index.

51 Imām Jalāl-al-DīnʿAbd ar-Raḥmān al-Suyūṭī, *The Perfect Guide to the Sciences of the Qurʾān, Al-Itqān fi ʿulūm al-Qurʾān*, translated by Prof. Ḥamid Algar, Dr. Michael Schub and Mr. Ayman Abdel Ḥaleem, Revisited by Prof. Osman S. Ismāʿīl A. al-Bīlī, vol. 1, Garnet Publishing, 2011.

52 [ashtoncentralmosque.com/wp-content/uploads/2014/07/al-Itqan-fi-Ulum-al-Quran.pdf](http://ashtoncentralmosque.com/wp-content/uploads/2014/07/al-Itqan-fi-Ulum-al-Quran.pdf).

La troisième traduction, en français, ne concerne que le chapitre 16 sur la modalité de la descente du Coran<sup>53</sup>. Elle se base également sur l'édition de Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. Ce travail est un modèle méthodologique : longue présentation, traduction scrupuleuse avec texte arabe en vis-à-vis, identification des noms propres, notes, bibliographie abondante et *indices* appropriés. Cette traduction n'a que le défaut d'être réduite à un seul chapitre.

### Les outils de travail pour la traduction présente

Parmi les sources et les usuels que nous avons le plus souvent utilisés, nous citerons ceux qui suivent, sans vouloir être exhaustif.

- ʿAbd al-Laṭīf al-Ḥaṭīb, *Muʿjam al-qirāʾāt*, Dār Saʿd ad-Dīn, 1420/1999  
 Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *at-Taḥsīn al-kabīr*, Dār al-Fikr, 1981 (TK)  
 Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī ʿilm uṣūl al-fiqh*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beyrouth, 1408/1988  
 Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-aʿyān*, Dār al-Ṭāqāfa, 1972  
 Ibn Hišām, *al-Sīra an-nabawīyya*, Dār al-Manār, Le Caire, 1413/1993  
 Ibn Manẓūm, *Lisān al-ʿArab*, Dār Iḥyāʾ at-Turāṭ al-ʿArabī, 1417/1997  
 Ibn Saʿd, *aṭ-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Dār Ṣādir, s.d.  
 al-Iṣfahānī, *Kitāb al-aǧānī*, Dār Ṣādir, Beyrouth, 1423/2002  
 Ilyās Raḥīm, Sāmī Ğ. Ḥūrī, *Dalīl al-iʿrāb*, Beyrouth, 1970  
 Muḥammad Fuʿād ʿAbd al-Bāqī, *al-Muʿjam al-mufahris li-alfāz al-Qurʾān al-karīm*, Maṭābiʿ al-Šaʿb, 1378/1958  
 Muḥyi ad-Dīn al-Darwīš, *Iʿrāb al-Qurʾān al-karīm wa-bayānuhu*, Dār al-Iršād li-š-Šuʿūn al-Ġāmiʿiyya, Homs, 1412/1992  
 Ibn an-Nadīm, *al-Fihrist*, Dār al-Masīra, 1988  
 al-Qurṭubī, *al-Ġāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān*, Dār al-Kitāb al-ʿArabī li-ṭ-Ṭibāʾa wa-n-Našr, Le Caire, 1387/1967  
 Sībawayh, *al-Kitāb*, Maktabat al-Ḥānǧī, al-Qāhira, 3<sup>e</sup> éd. 1408/1988, reprise par Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beyrouth  
 al-ʿUkbarī, *at-Tibyān fī iʿrāb al-Qurʾān*, al-Maktaba at-Tawfīqiyya, 1399/1979  
 Yāqūt, *Muʿjam al-buldān*, Dār Iḥyāʾ at-Turāṭ al-ʿArabī, 1399/1979  
 az-Zamaḥšārī, *al-Kaššāf*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1415/1995

53 Jean-Marc Balhan, « La révélation du Coran selon al-Suyūṭī », in *Etudes Arabes n°97*, PISAI, Roma, 2001.

az-Zarkašī, *al-Burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, Dār al-Ma‘rifa, Bayrūt, 1410/1990; Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, taḥqīq Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, 1376/1907.

R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du xv<sup>e</sup> siècle de J.-C.*, Maisonneuve, 1980.

C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Brill, 1938–1943

R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Brill et Maisonneuve Frères, 1927

L. Caetani, *Annali dell’islam*, Ulrico Hoepli, 1907–1913

H.G. Cattenoz, *Tables de concordance des ères chrétienne et hégirienne*, Ed. techniques nord-africaines, s.d.

*Le Coran*, trad. Régis Blachère, Maisonneuve et Larose, 1956

*Encyclopédie de l’Islam*, Brill, 2<sup>e</sup> édition (EI 2)

*Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, ed. Kees Versteegh, Brill, 2007

*Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. by Julie Scott Meisami and Paul Starkey, Routledge, 1998 (EAL)

*Essai d’interprétation du Coran inimitable*, trad. D. Masson revue par Sobhi el-Saleh, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, s.d.

A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d’Ibn Sīnā*, Desclée de Brouwer, 1938

Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur’ān*, Brill, 2007

A. de B. Kazimirski, *Dictionnaire Arabe-Français*, Maisonneuve, 1960

Michel Lagarde, *Index du Grand Commentaire de Faḥr al-Dīn al-Rāzī*, Brill, 1996

E.W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Librairie du Liban, 1997 (réimpression de l’édition de 1863)

*Le Saint Coran*, trad. Muhammad Hamidullah, Ankara-Beyrouth, 1393/1973

F. Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Brill, 1967–1984

A.J. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Brill, 1962–1992

Les ouvrages et les divers travaux qui nous ont aidé à faire le point sur la personnalité et l’œuvre de as-Suyūṭī sont tous cités en note plus haut dans cette introduction.

### Remarques pratiques

1. Le système de translitération. Nous avons choisi le système de transcription phonétique et non celui de la translittération stricte. La passages du Coran sont complètement vocalisés.



ء	’	ص	ṣ
ا	(voyelle longue: ā)	ض	ḍ
ى	(voyelle longue: ā)	ط	ṭ
ب	b	ظ	ẓ
ت	t	ع	‘
ث	ṭ	غ	ġ
ج	ġ	ف	f
ح	ḥ	ق	q
خ	ḫ	ك	k
د	d	ل	l
ذ	ḏ	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	ه	h
س	s	و	w (et voyelle longue: ū)
ش	š	ي	y (et voyelle longue: ī)

2. Nous ne tenons compte que de la *pagination du texte arabe* de l'édition critique qui est indiquée tout au long de la traduction française de la façon suivante: 1/151, ce qui veut dire volume 1, page 151. Les références dans l'introduction et dans les notes n'est faite qu'à cette pagination sans l'indication du volume, puisque la pagination est continue.

3. Tous les *ajouts au texte original* (titres, sous-titres, etc ...) sont mis entre crochets [ ]; les *explicitations* sont mises entre parenthèses ( ), par exemple, al-Qāḏī (al-Bāqillānī); l'auteur de *al-Kaššāf* (az-Zamaḥṣarī), ainsi que la traduction de certains mots translittérés, etc ...

4. Les *références coraniques* sont indiquées de la façon suivante: (5, 21), ce qui veut dire sourate 5, verset 21; les *références à la Tradition* des principaux recueils sont indiquées ainsi: (2/224), ce qui veut dire livre 2, tradition n° 224. Les éditions de référence sont indiquées plus haut. Ces deux types de références sont mentionnés directement dans le texte de la traduction.

5. La *traduction du Coran* ne suit en principe aucune traduction déjà en cours; un même verset n'est pas toujours traduit exactement de la même façon. Ces deux remarques se justifient par le fait qu'on est obligé de traduire en fonction de la compréhension de celui qui cite, sinon son explication ou son illustration par l'exemple deviennent incohérentes et incompréhensibles.

6. Les *titres de livres* ne sont presque jamais traduits : le contraire nous a semblé inutile pour la compréhension du texte et peu pratique pour celui qui voudrait trouver l'exemplaire cité. Nous avons suivi l'exemple de Brockelmann, de Sezgin, de l'*Encyclopédie de l'Islam* et des orientalistes, en général, qui ne traduisent pas. Par contre, l'*Index des titres* donne des renseignements sur l'édition, quand elle existe, et sur la nature du contenu de l'ouvrage en question. Il faut savoir que as-Suyūṭī donne presque toujours des titres abrégés dont nous avons essayé de restituer l'intégralité.

7. Les *Nota Bene (tanbīh)* et les *Remarques (fā'ida)* sont écrits en léger retrait par rapport à la marge, pour les distinguer du texte principal, car bien souvent ils sont à considérer comme des notes qui interrompent généralement le fil du discours principal.

8. On met parfois des mots, des syllabes ou des lettres en *grassetto* dans les transcriptions, pour attirer l'attention sur le point précis de l'explication donnée.

9. Nous avons adopté des signes conventionnels pour les *eulogies*, afin de ne pas alourdir la lecture du texte. En voici le détail et la signification :

- (\*) Qu'il soit exalté! (Dieu)
- (§) Qu'il soit loué et exalté! (Dieu)
- (.) Que Dieu le bénisse et lui accorde la paix! (le Prophète)
- (...) Que Dieu les bénisse tous les deux et leur accorde la paix!
- (°) Que Dieu soit satisfait de lui! (compagnon)
- (/) Sur lui soit la paix!

10. Quand une référence coranique est précédée du signe //, cela signifie que le Coran est cité en substance ou allusivement et non textuellement, par exemple, (// 2, 2) à la p. 1/3.

11. En ce qui concerne l'*index des noms propres*, nous n'avons signalé que ceux des savants cités explicitement et implicitement par as-Suyūṭī; nous avons omis ceux des transmetteurs, ceux des personnages coraniques ou autres et ceux des localités qui nous ont semblé de moindre intérêt pour une oeuvre comme celle-ci.

12. Les *noms propres* sont transcrits tels quels. Il nous a semblé que d'écrire Jésus au lieu de ʿĪsā, Marie au lieu de Maryam, Jean au lieu de Yaḥyā, Gabriel au

lieu de Ġibrīl, Mahomet au lieu de Muḥammad, Abraham au lieu de Ibrāhīm, David au lieu de Dāwūd, Salomon au lieu de Sulaymān, etc ... pouvait entraîner un glissement culturel et même idéologique non souhaitable. Nous avons fait quelques exceptions, par exemple, pour Jérusalem, par pure commodité, et pour Dieu qui, en français, est un terme tellement générique qu'il n'a pas de connotation confessionnelle précise.

13. Nous répugnons à faire la liaison entre une parole française et une parole arabe en translittération; par exemple nous n'écrivons pas: les fils d'Ādam, mais les fils de Ādam, l'opinion d'Ibn 'Abbās, mais l'opinion de Ibn 'Abbās, etc ...

14. Principales abréviations: Chap. (Chapitre); *EAL* (*Encyclopedia of Arabic Literature*); Ed. (édition); *EI<sup>2</sup>* (*Encyclopédie de l'Islam*, 2<sup>o</sup> édition); NdE (note de l'éditeur); p. (page); pp. (pages); s.d. (sans date); sq (et suivant); t. (tome); *TK* (*al-Tafsīr al-kabīr*); vol. (volume).

Tayrac (Le Gabach)  
Amelia (Montenero)  
le 15 juin 2017

## [Préambule]

1/3

Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux

Que Dieu bénisse notre Seigneur Muḥammad, sa famille, ses compagnons et leur accorde la paix !

Notre Maître et notre Šayḥ, l'Imām, le savant érudit, l'océan de compréhension vers qui l'on conflue de partout, Ġalāl ad-Dīn, descendant de notre Maître, le savant érudit, Kamāl ad-Dīn as-Suyūṭī aš-Šāfi'ī, que Dieu élargisse son espace, dit :

Louange à Dieu qui a fait descendre le Livre sur son serviteur, comme illumination pour les doués d'intelligence. Il y a déposé, parmi les différentes sciences et sagesse, la merveille des merveilles ; il en a fait le plus glorieux livre quant à la valeur, le plus abondant en sciences, le plus délicieux au plan de l'ordre, le plus éloquent dans le discours, « un Coran arabe, exempt de tortuosité » (39, 28), non créé et dans lequel il n'y a ni incertitude ni doute (// 2, 2). J'atteste qu'il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu seul ; « il n'a pas d'associé » (6, 163) ; il est le Seigneur des seigneurs, celui devant la subsistance éternelle duquel les visages se prosternent (// 20, 111), et devant la majesté duquel les nuques se plient (// 26, 4). J'atteste que notre Seigneur Muḥammad est son serviteur, son Envoyé dépêché à partir du plus noble des peuples et de la plus honorable des tribus vers la « meilleure communauté » (3, 110), avec le plus excellent Livre : que Dieu lui accorde, ainsi qu'à sa famille et à ses nobles compagnons, bénédiction et paix pour toujours jusqu'au jour du Retour. Après ce préambule ...

1/4

La science est une mer débordante dont on ne connaît pas la profondeur et une montagne élevée qu'on ne peut pas escalader jusqu'au sommet ni même tenter de le faire. Qui veut prendre le chemin pour y pénétrer, n'y arrive pas et qui désire arriver à la mesurer, n'en trouve pas le chemin. Comment n'en serait-il pas ainsi, alors qu'il (\*) dit, en s'adressant à sa créature : « Il ne vous a été donné que peu de science » (17, 85). Notre Livre, le Coran, est la source et la fontaine des sciences, l'orbite de leur soleil et leur levant. Il (§) y a déposé la science de toute chose ; il y a expliqué toute guidance et toute erreur et l'on voit que chaque praticien d'une discipline s'inspire de lui et sur lui se fonde ; en effet, le juriste en déduit les préceptes et en extrait la science du permis et de l'interdit ; le grammairien construit à partir de lui les règles de son analyse et se réfère à lui pour distinguer la faute du langage de sa rectitude ; le rhétoricien est guidé par lui vers la beauté de l'ordre et il apprend les méthodes de l'éloquence dans la formation du discours. En lui se trouvent les récits et les informations

qui retiennent l'attention des doués de perspicacité, les exhortations et les exemples qui préviennent les capables de réflexion et d'attention, et ainsi de suite en ce qui concerne des sciences que ne peut mesurer que celui qui connaît ce qu'elles embrassent; et cela, en plus de l'éloquence de l'expression et de la performance des procédés qui sidèrent les esprits et ravissent les cœurs, et de l'inimitabilité de l'ordre dont n'est capable que «le grand connaisseur de l'invisible» (5, 109).

Je fus étonné, au temps de la recherche, par les prédécesseurs, du fait qu'ils n'avaient pas composé de livre au sujet des différentes espèces de sciences du Coran, à la manière de ce qu'ils avaient fait pour la science de la Tradition prophétique. Alors, j'entendis notre maître, le professeur par excellence, l'œil des observateurs, la quintessence de l'existence, l'érudite d'alors, la gloire de l'époque, l'essence du temps, Abū 'Abd Allāh Muḥyī d-Dīn | al-Kāfiyāgī (m. 879/1474), que Dieu allonge son délai et qu'il étende sur lui son ombre, qui disait: 'J'ai composé un livre sans précédent sur les sciences du commentaire coranique'. Alors je l'ai copié de lui, car il est d'un volume très réduit et son contenu se ramène à deux chapitres: le premier où il mentionne les sens de commentaire, d'interprétation, de Coran, de sourate et de verset; et le second est sur les conditions [pour exprimer]<sup>1</sup> une opinion sur le Coran. Après cela, il y a une conclusion sur les bonnes manières du savant et de celui qui apprend. Ce livre n'a pas étanché ma soif ardente et ne m'a pas guidé sur le chemin vers le but poursuivi. 1/5

Puis, notre maître, Šayḥ al-Islām, juge des juges, quintessence de l'humanité, porte étendard de l'école muṭṭalibite<sup>2</sup>, 'Alam ad-Dīn al-Bulqīnī (m. 868/1463), que Dieu lui fasse miséricorde, me fit arrêter sur | un livre à ce sujet de son frère, le juge des juges, Ġalāl ad-Dīn, qu'il intitula *Mawāqī' al-'ulūm min mawāqī' annuġūm*. J'ai vu que c'était une composition fine et un ensemble élégant, bien ordonné, bien établi, bien divisé et bien écrit. 1/6

Il dit dans son discours introductif: 'On connaît bien ce que al-Imām aš-Šāfi'ī (°) adressa à un des califes 'abbāssides; il y mentionne une partie des sciences du Coran grâce auxquelles on arrive à acquérir la connaissance de ce que nous visons. Tout un ensemble d'auteurs anciens et modernes ont composé des œuvres au sujet des sciences de la Tradition prophétique; ces ouvrages sont relatifs à ses chaînes de transmission sans son texte, à ses transmetteurs et aux gens de cette discipline. Or les espèces de sciences du Coran englobent tout et ses disciplines sont complètes. Aussi voudrais-je mentionner dans cet ouvrage

1 Manque dans le manuscrit A.

2 A savoir l'école šāfi'ite.

ce qui est parvenu à ma connaissance et ce que contient le noble Coran comme différentes espèces de sa science sublime. Cela se limite à quelques points.

1. Le premier: les endroits de la descente, ses moments et ses circonstances. Il y a douze espèces à ce sujet: le mekkois, le médinois, l'itinérant, le sédentaire, le nocturne, le diurne, l'estival, l'hivernal, ce qui est descendu au lit, les causes de la descente, ce qui est descendu en premier et ce qui est descendu en dernier.

2. Le deuxième point: la chaîne de transmission, ce qui comporte six espèces: la transmission qui a un grand nombre de témoins sûrs, ce qui est transmis par quelques individus seulement, ce qui n'a qu'un seul garant, les lectures du Prophète (.), les lecteurs et les mémorisateurs.

3. Le troisième point: la réalisation, ce qui comporte six espèces: la pause, le commencement, la prononciation du *a/é*, l'allongement, l'allègement de la *hamza*, l'assimilation.

<sup>1/7</sup> 4. Le quatrième point: les expressions, ce qui comporte sept espèces: l'étrange, l'arabisé, le sens figuré, le polysémique, le synonyme, la métaphore, la comparaison.

5. Le cinquième point: les significations liées aux décisions légales, ce qui comporte quatorze espèces: le général qui reste tel, le général particularisé, le général avec lequel on veut signifier le particulier, ce en quoi le Livre particularise la *sunna*, ce en quoi la *sunna* particularise le Livre, le global, le distinct, l'interprétable, l'implicite, l'absolu, le conditionné, l'abrogeant, l'abrogé, une espèce d'abrogeant et d'abrogé, à savoir les décisions légales qu'on met en pratique pour un temps précis et ce qu'un seul sujet de la loi met en pratique.

6. Le sixième point: les significations liées aux expressions, ce qui comporte cinq espèces: la séparation, la jonction, la concision, la prolixité et la brièveté.

Ainsi, les espèces atteignent cinquante; mais, parmi les espèces, il y a ce qui n'entre pas dans cette liste limitée: les noms, les patronymes, les surnoms, les expressions vagues. Telle est la fin de ce qui se présente comme espèces'.

<sup>1/8</sup> Voilà la fin de ce que mentionne al-Qāḍī Ḡalāl ad-Dīn dans son discours introductif. Puis, il parle au sujet de chacune de ces espèces de façon condensée qui nécessite des clarifications, des compléments et des ajouts importants. J'ai donc écrit à ce sujet un livre que j'ai intitulé: *at-Taḥbīr fī 'ulūm at-tafsīr*. J'y ai inclus les espèces que mentionne al-Bulqīnī avec un ajout équivalent; j'y ai joint des remarques que le talent permet | d'y apporter. Je dis dans son discours introductif: 'Après ce préambule ... Même si les sciences sont nombreuses et si leur étendue s'est développée en orient et en occident, leur limite extrême est un océan dont le fond reste inconnaisable et leur fin ultime est une montagne dont on ne peut pas gravir le sommet. Voilà pourquoi, s'ouvrent à un savant

après l'autre les portes pour lesquelles les moyens d'accès ne sont pas parvenus de la part des prédécesseurs.

Parmi ce sur quoi les prédécesseurs ont omis d'écrire, jusqu'à ce que cela ne soit illustré ces derniers temps de la meilleure manière, il y a la science du commentaire coranique qui est comme la discipline technique de la Tradition prophétique. Personne, chez les anciens et chez les modernes, n'a écrit sur cela, jusqu'à ce que ne vînt Šayḥ al-Islām, la quintessence de l'humanité, l'érudit de l'époque, le juge des juges, Ġalāl ad-Dīn al-Bulqīnī, que Dieu lui fasse miséricorde. Il a écrit à ce sujet son livre intitulé *Mawāqī' al-'ulūm min mawāqī' an-nuġūm*. Il a revu la matière et l'a redimensionnée; il l'a divisée en chapitres et l'a ordonnée. Personne n'est arrivé avant lui à ce degré. Il l'a disposée en cinquante et quelques chapitres répartis en six catégories et il a disserté sur chacun de ces chapitres de façon très serrée. Cependant, comme dit al-Imām Abū s-Sa'ādāt Ibn al-Aṭīr (m. 606/1209) dans la préface de sa *Nihāya*, 'tout initiateur en quoi que ce soit n'a pas de devancier et tout innovateur en quelque chose n'a en cela aucun prédécesseur, aussi a-t-il peu pour ensuite avoir beaucoup, est-il petit pour ensuite grandir'.

Il m'a semblé évident de citer des chapitres inédits et d'ajouter des choses importantes à propos desquelles on ne finit jamais de parler, si bien que j'ai eu l'intention d'écrire un livre sur cette science. J'y rassemblerai, si | Dieu (\*) veut, ses particularités, j'y inclurai ses avantages et j'arrangerai dans sa trame les perles de cette science, pour être le second dans son invention, le premier qui rassemblera ses éléments dispersés, à savoir mille ou deux mille<sup>3</sup>, et celui qui fera des deux disciplines du commentaire coranique et de la Tradition prophétique, selon des classifications complètes, deux amis intimes. Et quand s'épanouira le calice de sa fleur et que s'exhalera son parfum, quand se lèvera la pleine lune de sa perfection toute resplendissante, quand son aube appellera à la prière en plein matin et quand son héraut invitera au succès, je l'appellerai *at-Taḥbūr fī 'ulūm at-tafsīr* (Élégante composition sur les sciences du commentaire)'. 1/9

Voici la table des matières des chapitres de cette science, après la préface.

1° et 2° chapitres: le mekkois et le médinois;

3° et 4°: le sédentaire et l'itinérant;

5° et 6°: le diurne et le nocturne;

7° et 8°: l'estival et l'hivernal;

3 Les manuscrits divergent entre *ilf* et *alf* et ce qu'on trouve dans le manuscrit A n'est pas clair (NdE).

- 9° et 10°: (la descente) au lit et en songe;  
 11°: les causes de la descente;  
 12°: ce qui est descendu en premier;  
 13°: ce qui est descendu en dernier;  
 14°: ce dont on connaît le moment de la descente;  
 15°: ce qui est descendu dans le Coran et n'était descendu sur aucun des prophètes;  
 16°: ce qui est descendu de lui sur les prophètes;  
 17°: ce dont la descente est répétée;  
 1/10 18°: ce qui est descendu séparément;  
 19°: ce qui est descendu ensemble;  
 20°: la modalité de sa descente.

Tout cela concerne la descente.

- 21°: ce qui est transmis avec un grand nombre de témoins sûrs;  
 22°: ce qui est transmis par quelques individus seulement;  
 23°: ce qui n'a qu'un seul garant;  
 24°: les lectures du Prophète (.);  
 25° et 26°: les lecteurs et les mémorisateurs;  
 27°: comment se charger du Coran;  
 28°: le haut et le bas dans la transmission;  
 29°: ce qui s'enchaîne sans interruption.

Cela concerne la chaîne de transmission.

- 30°: le début;  
 31°: la pause;  
 32°: la prononciation du *a/é*;  
 33°: l'allongement;  
 34°: l'allègement du stop glottal;  
 35°: l'assimilation;  
 36°: l'abaissement de la voix;  
 37°: l'inversion;  
 38°: les points d'articulation des lettres.

Cela concerne la réalisation du langage.

- 39°: les mots rares;  
 40°: les mots arabisés;



- 41°: le sens figuré;  
 42°: la polysémie;  
 43°: la synonymie;  
 44° et 45°: le sûr et l'équivoque;  
 46°: le difficile à interpréter;  
 47° et 48°: le global et le précis;  
 49°: la métaphore;  
 50°: la comparaison;  
 51° et 52°: la métonymie et l'allusion;  
 53°: le général qui reste tel;  
 54°: le général particularisé;  
 55°: le général avec lequel on veut signifier le particulier;  
 56°: ce en quoi le Livre particularise la *sunna*;  
 57°: ce en quoi la *sunna* particularise le Livre;  
 58°: l'interprétable;  
 59°: l'implicite;  
 60° et 61°: l'absolu et le conditionné;  
 62° et 63°: l'abrogeant et l'abrogé;  
 64°: ce qu'on met en pratique et qui ensuite | est abrogé;  
 65°: ce qui fut obligatoire pour un seul;  
 66°, 67° et 68°: la brièveté, la prolixité et le juste milieu;  
 69°: l'assimilation;  
 70° et 71°: la séparation et la liaison;  
 72°: l'abréviation;  
 73°: la connexion;  
 74°: l'affirmation;  
 75°, 76° et 77°: la conformité, la correspondance, l'homogénéité;  
 78° et 79°: la dissimulation et l'usage détourné;  
 80°: l'enroulement et le déroulement;  
 81°: la transition soudaine;  
 82°: les séparations et les fins de versets;  
 83°, 84° et 85°: le mieux du Coran, l'excellent et le préféré;  
 86°: les expressions isolées du Coran;  
 87°: les paraboles;  
 88° et 89°: les bonnes manières du lecteur et de celui qui fait lire;  
 90°: les bonnes manières du commentateur;  
 91°: celui dont on accepte et celui dont on refuse le commentaire;  
 92°: les commentaires étranges;  
 93°: connaissance des commentateurs;  
 94°: l'écriture du Coran;

- 95° : la dénomination des sourates ;
- 96° : l'ordonnancement des versets et des sourates ;
- 97°, 98° et 99° : les noms, les patronymes et les surnoms ;
- 100° : les sens vagues ;
- 101° : les noms de ceux à propos de qui est descendu le Coran ;
- 102° : l'histoire.

Telle est la fin de ce que j'ai mentionné dans le discours introductif de *at-Taḥbīr*. Ce livre a été achevé en l'an (8)72 / 1467. Il a été copié par un savant accompli qui fait partie de la classe de mes maîtres. Puis, m'est venue l'idée, après cela, de composer un livre ample, exhaustif et précis sur le sujet, dans lequel je procèderais de façon énumérative et avancerais de manière | approfondie. Voilà tout ; et je pensais être le seul dans cette entreprise et sans prédécesseur dans la pénétration de ces voies. Et tandis que je laissais vagabonder ma pensée sur cela, avançant et reculant, voici que me parvint la nouvelle que le Ṣayḥ al-Imām Badr ad-Dīn Muḥammad b. 'Abd Allāh az-Zarkašī (m. 794/1391), un de nos derniers compagnons šāfi'ites, était l'auteur d'un livre abondant sur ce sujet intitulé : *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*. Je l'ai retenu nécessaire pour moi, si bien que je me suis informé à son sujet et que je l'ai trouvé. Il dit dans son discours introductif :

'Etant donné que les sciences du Coran sont innombrables et que les significations de ce dernier sont impénétrables, il faut en prendre cure dans la mesure du possible. Ce qui a manqué aux prédécesseurs, c'est de composer un livre contenant les espèces de sciences coraniques, comme les gens l'ont fait en ce qui concerne la science de la Tradition prophétique. Je demande à Dieu (\*), à lui la louange, ce qu'il y a de meilleur pour la composition d'un livre à ce sujet qui rassemble les disciplines coraniques sur lesquelles les gens ont disserté, ainsi que les points de détails et essentiels du Coran qu'ils ont approfondis. J'y ai inclus les significations subtiles et les traits de sagesse élégants qui éblouissent les cœurs d'émerveillement, pour qu'il soit une clé des portes du Coran, un frontispice du Livre, une aide pour le commentateur des réalités du Coran et un informateur d'une partie de ses secrets et de ses subtilités. Je l'ai intitulé : *al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān*.

Voici la table des matières de ses chapitres :

- 1° chapitre : connaissance des causes de la descente ;
- 2° : connaissance de la correspondance entre les versets ;
- 3° : connaissance des séparations ;
- 1/13 4° : connaissance des différents sens et | des synonymes ;
- 5° : la science de l'ambigu ;

- 6° : la science du vague ;
- 7° : les secrets des lettres initiales ;
- 8° : les conclusions des sourates ;
- 9° : connaissance du mekkois et du médinois ;
- 10° : connaissance de ce qui est descendu en premier ;
- 11° : connaissance de combien de dialectes dans lesquels il est descendu ;
- 12° : la modalité de sa descente ;
- 13° : explication sur sa collecte et sur les compagnons qui l'ont mémorisé ;
- 14° : connaissance de sa division ;
- 15° : connaissance de ses noms ;
- 16° : connaissance de ce qui en lui est descendu autrement que dans la langue de al-Ḥiğāz ;
- 17° : connaissance de ce qui en lui est descendu autrement qu'en arabe ;
- 18° : connaissance de ce qu'il contient d'étrange ;
- 19° : connaissance de la flexion des mots ;
- 20° : connaissance des règles ;
- 21° : connaissance de ce qui est le plus beau et le plus éloquent dans l'expression et la phrase ;
- 22° : connaissance de la différence des expressions en fonction de l'augmentation et de la diminution ;
- 23° : connaissance de la variation des lectures ;
- 24° : connaissance de la pause ;
- 25° : connaissance du tracé de l'écriture ;
- 26° : connaissance de ses mérites ;
- 27° : connaissance de ses particularités ;
- 28° : y a-t-il dans le Coran une chose meilleure qu'une autre ?
- 29° : les bonnes manières pour sa lecture ;
- 30° : est-ce qu'il est permis d'utiliser certains versets du Coran dans les ouvrages, les lettres et les discours ?
- 31° : connaissance des paraboles qu'on y trouve ;
- 32° : connaissance de ses règles ;
- 33° : connaissance de son art de la polémique ;
- 34° : connaissance de l'abrogeant et de l'abrogé ;
- 35° : connaissance de ce qui fait croire à | la divergence ;
- 36° : connaissance de ce qui est sûr et de ce qui est équivoque ;
- 37° : le statut des versets équivoques à propos des attributs ;
- 38° : connaissance de son inimitabilité ;
- 39° : connaissance de l'obligation de sa transmission par de nombreux garants sûrs ;
- 40° : explication sur l'opposition de la *sunna* au Livre ;

- 41°: connaissance de son commentaire;
- 42°: connaissance des différentes façons d'adresser la parole;
- 43°: explication sur son sens réel et son sens figuré;
- 44°: les métonymies et l'allusion;
- 45°: catégories du sens du discours;
- 46°: mention des styles coraniques qui sont faciles;
- 47°: connaissance des particules.

Il faut savoir que personne ne pourrait étudier à fond aucun de ces chapitres, sans y passer toute sa vie, et ensuite il n'aurait même pas fait cela correctement. Mais, nous avons limité chaque chapitre au principal et à l'indication de quelques détails. En effet, le travail est long et la vie est courte. Que peut atteindre un bref discours?

Ainsi finit le propos de az-Zarkašī dans son discours introductif. Lorsque je me fus informé sur ce livre, ma joie augmenta et je louai Dieu abondamment. Ma décision de publier ce que j'avais conçu se renforça, aussi décidai-je fermement de composer l'ouvrage projeté. J'ai donc mis en chantier ce livre de haut niveau, clairement démonstratif, plein d'avantages et de précisions. J'ai ordonné ses chapitres de façon plus convenable que l'ordre de *al-Burhān*; j'ai inséré certains chapitres dans d'autres; j'ai séparé ce qui devait être distinct et je l'ai augmenté de remarques, de trouvailles, de règles et de particularités | délicieuses à entendre. Je l'ai intitulé *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* / Le parfait manuel des sciences coraniques. Si Dieu (\*) veut, on trouvera dans chacun de ses chapitres ce qui conviendrait pour un ouvrage à part et on boira à ses fraîches fontaines de quoi se désaltérer, pour ne plus jamais avoir soif après cela. J'en ai fait un préliminaire au grand commentaire coranique que j'ai commencé et que j'ai intitulé *Mağma' al-baḥrayn wa-maṭla' al-badrayn. Al-ğāmi' li-taḥrīr ar-riwāya wa-taqrīr ad-dirāya* / Le confluent des deux mers et le levant des deux lunes. Recueil de la tradition consignée et de la science confirmée. A Dieu, je demande l'assistance, la guidance, l'aide et la garde. Je n'ai d'assistance qu'en Dieu. En lui je me confie et vers lui je reviens.

Voici la table des matières des chapitres de ce livre.

- 1° chapitre: connaissance du mekkois et du médinois;
- 2°: connaissance du sédentaire et de l'itinérant;
- 3°: le diurne et le nocturne;
- 4°: l'estival et l'hivernal;
- 5°: (ce qui est descendu) au lit et en songe;
- 6°: le terrestre et le céleste;

- 7°: ce qui est descendu en premier;  
 8°: ce qui est descendu en dernier;  
 9°: les causes de la descente;  
 10°: ce qui est descendu sur la langue de certains compagnons;  
 11°: ce dont la descente a été répétée;  
 12°: ce dont la décision est venue après la descente et vice versa;  
 13°: connaissance de ce qui est descendu séparément et ensemble;  
 14°: ce qui est descendu accompagné d'anges et ce qui est descendu seul;  
 15°: ce qui était déjà descendu sur certains prophètes et ce qui n'est descendu sur personne avant le Prophète (.);  
 16°: la modalité de sa descente  
 17°: connaissance de ses noms | et des noms de ses sourates; 1/16  
 18°: son recueil et son ordonnancement;  
 19°: le nombre de ses sourates, de ses versets, de ses paroles et de ses lettres;  
 20°: ses mémorisateurs et ses lecteurs;  
 21°: le haut et le bas de la transmission;  
 22°: ce qui est transmis par beaucoup de garants sûrs;  
 23°: ce qui est transmis par plus de deux témoins;  
 24°: ce qui est transmis par un seul ou quelques individus seulement;  
 25°: ce qui est transmis par un seul garant;  
 26°: ce qui est apocryphe;  
 27°: ce qui est inséré;  
 28°: connaissance de la pause et du commencement;  
 29°: explication de ce qui est lié formellement et sémantiquement;  
 30°: le son *a/é*, le son *a* et le son intermédiaire;  
 31°: l'assimilation, la manifestation, l'occultation, la transformation;  
 32°: l'allongement et le raccourcissement;  
 33°: l'adoucissement du stop glottal;  
 34°: la modalité de sa prise en charge;  
 35°: les bonnes manières de sa lecture;  
 36°: connaissance de ce qui est étrange;  
 37°: ce qu'il y a autrement que dans la langue de al-Ḥiğāz;  
 38°: ce qu'il y a autrement que dans la langue arabe;  
 39°: connaissance des termes polysémiques et monosémiques;  
 40°: connaissance du sens des mots-outils dont le commentateur a besoin;  
 41°: connaissance de son analyse;  
 42°: les règles importantes que le commentateur a besoin de connaître;  
 43°: le sûr et l'équivoque;  
 44°: l'antéposé et le postposé;  
 45°: le général et le particulier;

- 46°: le vague et le précis;  
 47°: l'abrogeant et l'abrogé;  
 48°: ce qui fait difficulté et ce qui fait croire à la divergence et à la contradiction;  
 49°: l'absolu et le conditionné;  
 50°: l'explicite et l'implicite;  
 51°: les modes de l'interpellation;  
 1/17 52°: le sens réel et le sens figuré;  
 53°: la comparaison et les métaphores;  
 54°: les métonymies et l'allusion;  
 55°: la limitation et la particularisation;  
 56°: la concision et la prolixité;  
 57°: l'information et le performatif;  
 58°: les formes rhétoriques du Coran;  
 59°: les coupures des versets;  
 60°: les ouvertures des sourates;  
 61°: les conclusions des sourates;  
 62°: la correspondance des versets et des sourates;  
 63°: les versets 'semblables';  
 64°: l'inimitabilité du Coran;  
 65°: les sciences déduites du Coran;  
 66°: ses paraboles;  
 67°: ses serments;  
 68°: ses polémiques;  
 69°: les noms, les patronymes et les surnoms;  
 70°: les identifications vagues;  
 71°: les noms de ceux à propos de qui le Coran est descendu;  
 72°: les excellentes qualités du Coran;  
 73°: ce qui est supérieur et ce qui est excellent dans le Coran;  
 74°: les versets singuliers du Coran;  
 75°: ses propriétés spécifiques;  
 76°: le tracé graphique et les bonnes manières de son écriture;  
 77°: connaissance de son interprétation et de son commentaire, mise en évidence de sa noblesse et du besoin qu'on en a;  
 78°: conditions à remplir et bonnes manières pour le commentateur;  
 79°: les étrangetés du commentaire;  
 80°: les classes de commentateurs.

Cela fait donc quatre-vingt chapitres, selon ce mode d'insertion; si on avait distribué en chapitres tout ce que j'ai inséré dans leur contenu, ils se seraient

accrus jusqu'au nombre de trois cents. La majorité de ces chapitres ont fait l'objet d'ouvrages à part dont beaucoup d'entre eux ont attiré mon attention.

Parmi les ouvrages du même genre, bien qu'en vérité il n'y en ait aucun de semblable ni de proche, il n'y a qu'un ensemble insignifiant et une portion réduite, à savoir: 1/18

*Funūn al-afnān fī 'ulūm al-Qur'ān* de Ibn al-Ġawzī (m. 597/1200),  
*Ġamāl al-qurrā'* de aš-Šayḥ 'Alam ad-Dīn as-Saḥāwī (m. 643/1245),  
*al-Muršīd al-waġīz fī 'ulūm tata'allaqu bi-l-Qur'ān al-'azīz* de Abū Šāma (m. 665/1266),  
*al-Burhān fī muškilāt al-Qur'ān* de Abū l-Ma'ālī 'Azīzī b. 'Abd al-Malik connu comme Šayḍala (m. 494/1100). Tout cela, comparé à un seul chapitre de ce livre, est comme un grain de sable à côté de tout le sable du désert et comme une goutte d'eau face à l'immense océan.

Voici les titres d'ouvrages que j'ai consultés pour ce livre; j'ai fait de lui leur résumé.

Parmi les livres fondés sur les traditions, il y a les commentaires coraniques de Ibn Ġarīr (aṭ-Ṭabarī) (m. 310/922), de Ibn Abī Ḥātim (m. 327/938), Ibn Mardawayh (m. 410/1019)<sup>4</sup>, Abū aš-Šayḥ b. Ḥayyān (m. 369/979), al-Firyābī<sup>5</sup> (m. 212/827), 'Abd ar-Razzāq (m. 211/826), Ibn al-Munḍir (m. 318/930), | Sa'īd b. Maṣūir (m. 227/841), à savoir une partie de son *Sunan*, al-Ḥākim (m. 405/1014), à savoir une partie de son *Mustadrak*, le commentaire coranique de al-Ḥāfiẓ 'Imād ad-Dīn b. Kaṭīr (m. 774/1372), *Faḍā'il al-Qur'ān* de Abū 'Ubayd (m. 224/838), *Faḍā'il al-Qur'ān* de Ibn aḍ-Ḍurays (m. 294/906), *Faḍā'il al-Qur'ān* de Ibn Abī Šayba (m. 235/849), | *al-Mašāḥif* de Ibn Abī Dāwūd (m. 316/928), *al-Mašāḥif* de Ibn Ašta (m. 360/970), *ar-Radd 'alā man ḥālafa mušḥaf 'Uṭmān* de Abū Bakr b. al-Anbārī (m. 328/939), *Aḥlāq ḥamalāt al-Qur'ān* de al-Āġurrī (m. 360/970), *at-Tibyān fī ādāb ḥamalāt al-Qur'ān* de an-Nawawī (m. 676/1277), et *Šarḥ al-Buḥārī* de Ibn Ḥaġar (m. 852/1448). 1/20

Parmi les recueils de traditions prophétiques (*Ġāmi'*, *Musnad*), un nombre incalculable. 1/21

4 Ce nom est vocalisé de différentes façons, suivant les auteurs anciens et modernes. Au dernier chapitre (80), l'éditeur vocalise la plupart du temps *Ibn Mardūyah* (p. 6/2391); Brockelman, GAL, SI, p. 411, vocalise *Ibn Mardūya*; Sezgin, GAS 1, p. 225, vocalise *Ibn Mardawaih* et *Encyclopaedia Iranica*, vol. VIII, fasc. 1, pp. 38–39, vocalise *Ibn Mardawayh* (*Mardūya*). Nous adoptons la vocalisation *Ibn Mardawayh*.

5 *bi-kasr awwalihi wa-sukūn tāniya*, selon Yāqūt au sujet du nom de lieu *Firyāb* (t. 4, p. 259a).

1/22 Parmi les livres relatifs aux lectures du Coran et ce qui se rattache à leur réalisation, il y a *Ġamāl al-Qurrā'* de as-Saḥāwī (m. 643/1245), *an-Našr wa-t-taqrīb* de Ibn al-Ġazarī (m. 833/1429), *al-Kāmil* de al-Hudālī (m. 465/1072), *al-Irṣād fī l-qirā'āt al-ʿašr* de al-Wāsiṭī (m. 593/1196), *aš-Šawādd* de Ibn Ġalbūn  
 1/23 (m. 389/998), *al-Waqf wa-l-ibtidā'* de Ibn al-Anbārī (m. 328/939) | celui de as-Suġāwandī (m. 560/1164), celui de an-Naḥḥās (m. 338/949), celui de ad-Dānī (m. 444/1052), celui de al-ʿAmmānī (m. 500/1106) et celui de Ibn an-Nikzāwī (m. 683/1284), et *Qurrat al-ʿayn fī l-faṭḥ wa-l-imāla wa-bayna l-lafẓayn* de Ibn al-Qāsiḥ (801/1398).

Parmi les livres concernant les faits linguistiques, les mots étranges, la langue arabe et l'analyse, il y a *Mufradāt al-Qurʿān* | de ar-Rāġib (m. 425/1033), *Ġarīb al-Qurʿān* de Ibn Qutayba (m. 276/889) et celui de al-ʿUzayzī (m. 330/941), *al-Wuġūh wa-n-naẓāʾir* de an-Naysābūrī (m. 430/1038) et celui de Ibn ʿAbd aš-Šamad (m. ?), *al-Wāḥid wa-l-ġamʿ fī l-Qurʿān* de Abū l-Ḥasan al-Aḥfaš al-  
 1/25 Awsaṭ (m. 215/830), *az-Zāhir* de Ibn al-Anbārī (m. 328/939), *Šarḥ at-tašhīl* | [de Muḥammad b. Yūsuf b. ʿAlī Aṭīr ad-Dīn, (m. 745/1344)], *al-Irtiṣāf* de Abū Ḥayyān (m. 745/1344), *al-Muġnī* de Ibn Hišām (m. 761/1359), *al-Ġany ad-dānī fī hurūf al-maʿānī* de Ibn Umm Qāsim (m. 749/1391), *Iʿrāb al-Qurʿān* de Abū l-Baqāʾ (m. 616/1219), celui de as-Samīn (m. 756/1355), celui de as-Safāqusī (m. 742/1341) et  
 1/26 celui | de Muntaġab ad-Dīn (m. 643/1245), *al-Muḥtasib fī tawġīh aš-šawādd* de Ibn Ġinnī (m. 392/1001), *al-Ḥaṣāʾiṣ* du même, *al-Ḥaṭīriyyāt* du même, *Dā l-qadd* du même, *al-Amālī* de Ibn Ḥāġib (m. 646/1248), *al-Muʿarrab* de al-Ġawālīqī (m. 540/1145), *Muškil al-Qurʿān* de Ibn Qutayba (m. 276/889), et *al-Luġāt al-latī nazala bihā al-Qurʿān* de Abū l-Qāsim Muḥammad b. ʿAbd Allāh (m. ?).

1/27 Parmi les livres concernant les décisions coraniques et ce qui s'y rattache, il y a *Aḥkām al-Qurʿān* de Ismāʿīl al-Qāḍī (m. 282/895), celui de Bakr Ibn al-ʿAlāʾ (m. 344/945), celui de Abū Bakr ar-Rāzī (m. 370/980), celui de al-Kiyā al-Harrāsī  
 1/28 (m. 504/1110), celui de Ibn al-ʿArabī (m. 543/1148), | celui de Ibn al-Faras (m. 597/1200), celui de Ibn Ḥuwayz Mindād (m. 390/999), *an-Nāsiḥ wa-l-mansūḥ* de Makkī (m. 437/1045), celui de Ibn al-Ḥaṣṣār (m. 611/1214), celui de as-Saʿīdī (m. 520/1126), celui de Abū Ġaʿfar an-Naḥḥās, celui de Ibn al-ʿArabī (m. 543/1148), celui de Ibn Dāwūd as-Siġistānī (m. 275/888), celui de Abū ʿUbayd al-Qāsim b.  
 1/29 Sallām (m. 224/838), | celui de Abū Maṣṣūr ʿAbd al-Qāhir b. Ṭāhir at-Tamīmī (m. 429/1037), et *al-Imām fī adillat al-aḥkām* de aš-Šayḥ ʿIzz ad-Dīn b. ʿAbd as-Salām (m. 660/1261).

Parmi les livres concernant l'inimitabilité du Coran et les disciplines de l'éloquence, il y a *Iʿġāz al-Qurʿān* de al-Ḥaṭṭābī (m. 388/998), celui de Ibn Surāqa  
 1/30 (m. 410/1019), celui de ar-Rummānī (m. 384/994), celui de al-Qāḍī Abū | Bakr al-Bāqillānī (m. 403/1012), celui de ʿAbd al-Qāhir al-Ġurġānī (m. 471/1078), celui de al-Imām Faḥr ad-Dīn (ar-Rāzī) (m. 606/1209), celui de Ibn Abī l-Iṣbaʿ (m.



654/1256) dont le titre est *al-Burhān*, celui de az-Zamalkānī (m. 651/1253) dont le titre est également *al-Burhān*, avec un résumé fait par lui dont le titre est *al-Muğīd*; il y a encore *Mağāz al-Qurʿān* | de Ibn ʿAbd as-Salām (m. 660/1261), 1/31  
*al-Īğāz fi l-mağāz* de Ibn al-Qayyim (m. 751/1350), *Nihāyat at-taʿmīl fi asrār at-tanzīl* de az-Zamalkānī (m. 651/1253), *at-Tibyān fi l-bayān* également de lui, *al-Minhāğ al-mufīd fi aḥkām at-tawkid* de lui aussi, *Badāʾiʿ al-Qurʿān* de Ibn Abī l-İşbaʿ (654/1256), *at-Taḥbīr* également de lui, *al-Ḥawātir as-sawāniḥ fi asrār al-fawātiḥ* de lui aussi, *Asrār at-tanzīl* de aš-Šaraf al-Bārīzī (m. 738/1337), | 1/32  
*al-Aqsā l-qarīb* de at-Tanūḥī (m. 748/1347), *Minhāğ al-bulağāʾ* de Ḥāzīm (m. 684/1285), *al-ʿUmda* de Ibn Rašīq (m. 456/1063), *aš-Šināʾatayn* de al-ʿAskarī (m. 395/1004), *al-Miṣbāḥ* de Badr ad-Dīn b. Mālik (m. 686/1287), *at-Tibyān* de at-Ṭībī (m. 743/1342), *al-Kināyāt* de al-Ğurğānī (m. 482/1089), *al-Iğrīd fi l-farq bayna l-kināya wa-t-taʿrīd* de aš-Šayḥ Taqīyy ad-Dīn as-Subkī (m. 756/1355), *al-Iqtināš fi l-farq bayna l-ḥašr wa-l-iḥtišāš* également de lui, *ʿArūs al-afrāḥ* de son fils, Bahāʾ ad-Dīn (m. 773/1371), *Rawḍ al-aḥām fi aqsām al-istiḥām* de aš-Šayḥ Šams ad-Dīn b. aš-Šāʾiğ (m. 776/1374), *Našr al-ʿabīr fi iqāmat az-ẓāhir maqāma d-damīr* également de lui, *al-Muqaddima fi sīr al-alfāz al-muqaddama* de lui aussi, *Iḥkām ar-rāy fi aḥkām al-āy* toujours de lui, *Munāsabāt tartīb as-suwar* de Abū Ğaʿfar b. az-Zubayr (m. 708/1309), *Fawāšil al-āyāt* | de at-Ṭūfī (m. 716/1316), *al-Maṭal as-sāʾir* de (Našr Allāh) Ibn al-Aṭīr (m. 637/1239), *al-Falak ad-dāʾir ʿalā l-maṭal as-sāʾir* [de Ibn Abī l-Ḥadīd al-Muʿtazilī, m. 656/1258], *Kanz al-barāʾa* 1/34  
de (Ismāʿīl) Ibn al-Aṭīr (m. 699/1299), *Šarḥ badīʿ Qudāma* de al-Muwaffaq ʿAbd al-Laṭīf (m. 629/1231).

Parmi les livres concernant d'autres genres de sujets, il y a *al-Burhān fi mutašābih al-Qurʿān* de al-Kirmānī (m. 500/1106), *Durrat at-tanzīl wa-ğurrat at-taʿwīl fi l-mutašābih* de Abū ʿAbd Allāh ar-Rāzī (m. 420/1029), *Kašf al-maʿānī fi l-mutašābih (min) al-maṭānī* de al-Qāḍī Badr ad-Dīn Ibn Ğamāʾa (m. 733/1332), *Amtāl al-Qurʿān* de al-Māwardī (450/1058), *Aqsām al-Qurʿān* de Ibn al-Qayyim (m. 751/1350), *Ğawhar* | *al-Qurʿān* de al-Ğazālī (m. 505/1111), *at-Taʿrīf wa-l-iʿlām fimā waqaʾa fi l-Qurʿān min al-asmāʾ wa-l-aʿlām* de as-Suhaylī (m. 581/1185), *ad-Dayl ʿalayhi* de Ibn ʿAskar (m. 636/1238), *at-Tibyān fi mubhamāt al-Qurʿān* de al-Qāḍī Badr ad-Dīn b. Ğamāʾa (m. 733/1332), *Asmāʾ man nazala fihim al-Qurʿān* de Ismāʿīl aḍ-Ḍarīr (m. 430/1038), *Ḍāt ar-rašad fi ʿadad al-āy wa-šarḥihā* de al-Mawšilī (m. 656/1258), | *Šarḥ āyāt aš-šifāt* de Ibn al-Labbān (m. 749/1348), 1/37  
*ad-Durr an-naẓīm fi manāfiʿ al-Qurʿān al-ʿaẓīm* de al-Yāfīʿī (m. 768/1366).

Parmi les livres relatifs au tracé de l'écriture, il y a *al-Muqniʿ* de ad-Dānī (444/1052), *Šarḥ ar-rāʾiyya* de as-Saḥāwī (m. 643/1245) et celui de Ibn Ğubāra (m. 728/1327).

Parmi les livres de portée générale, il y a *Badāʾiʿ al-fawāʾid* de Ibn al-Qayyim 1/38  
(m. 751/1350), *Kanz al-fawāʾid* de aš-Šayḥ ʿIzz ad-Dīn b. ʿAbd as-Salām (m.

788/1386), *al-Ġurar wa-d-durar* de aš-Šarīf al-Murtaḍā (m. 436/1044), *at-Taḍkira* de al-Badr b. aš-Šāhib (m. 788/1386), *Ġāmi' al-funūn* de Ibn Šabīb al-Ḥanbalī (m. 695/1295), *an-Nafīs* de Ibn al-Ġawzī (m. 597/1200) et *al-Bustān* de Abū l-Layṭ as-Samarqandī (m. 375/985).

- 1/39 Parmi les commentaires coraniques d'auteurs non traditionnistes, il y a *al-Kaššāf* (de az-Zamaḥšarī, m. 538/1143) et sa glose par aṭ-Ṭībī (m. 743/1342), le commentaire de al-Imām Faḥr ad-Dīn (ar-Rāzī) (m. 606/1209), le commentaire de al-Iṣfahānī (m. 749/1348), celui de al-Ḥuwayyī (m. 637/1239), celui de  
 1/40 Abū Ḥayyān (m. ?), | celui de Ibn 'Aṭīyya (m. 542/1147), celui de al-Qušayrī (m. 465/1072), celui de al-Mursī (m. 655/1257), celui de Ibn al-Ġawzī (m. 597/1200), celui de Ibn 'Aqīl (m. 769/1367), celui de Ibn Razīn (m. 680/1281), celui de al-  
 1/41 Wāḥidī (m. 468/1075), | celui de al-Kawāšī (m. 680/1281), celui de al-Māwardī (m. 450/1058), celui de Sulaym ar-Rāzī (m. 447/1055), celui de Imām al-Ḥaramayn (al-Ġuwaynī, m. 478/1085), celui de Ibn Barraġān (m. 536/1141), celui de  
 1/42 Ibn Bazīza (m. 662/1263), | celui de Ibn al-Munayyir (m. 683/1284), *al-Amālī* (*aš-šāriḥa li-mufradāt al-Fātiḥa* de ar-Rāfi'ī (m. 623/1226), le préliminaire du commentaire de Ibn an-Naqīb (m. 698/1298), *al-Ġarā'ib wa-l-'aġā'ib* de al-Kirmānī (m. 500/1106), *Qawā'id fi t-tafsīr* de Ibn Taymiyya (m. 728/1327).

Voici qu'il est temps de commencer ce projet avec l'aide du Roi adoré.

## Parties mekkoises et médinoises du Coran

Un groupe de savants, dont Makkī et ‘Izz ad-Dīn ad-Dīrīnī, y a consacré un ouvrage à part. Parmi les avantages de la connaissance de cela, il y a la science de ce qui est postérieur et qui donc abroge ou spécifie, selon l’opinion de celui qui soutient la postériorité de ce qui spécifie. 1/43

Abū l-Qāsim al-Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥabīb an-Naysābūrī dit dans *Kitāb at-tanbih ‘alā faḍl ‘ulūm al-Qur’ān*: ‘Parmi les plus nobles sciences du Coran, il y a celle de sa descente et de ses différents aspects: l’ordonnement de ce qui est descendu à Makka et à al-Madīna, ce qui est descendu à Makka et dont le statut est médinois et ce qui est descendu à al-Madīna et dont le statut est mekkois, ce qui ressemble à la descente mekkoise dans la descente médinoise et ce qui ressemble à la descente médinoise dans | la descente mekkoise, ce qui est descendu à al-Ḡuḥfa<sup>1</sup>, à Jérusalem, à aṭ-Ṭā’if ou à al-Ḥudaybiyya, ce qui est descendu de nuit ou de jour, ce qui est descendu accompagné (d’anges) ou tout seul, les versets médinois dans les sourates mekkoises et les versets mekkois dans les sourates médinoises, ce qui de Makka a été attribué à al-Madīna, ce qui de al-Madīna a été attribué à Makka et ce qui de al-Madīna a été attribué à l’Abyssinie, ce qui est descendu de façon globale et ce qui est descendu de façon commentée, et ce sur quoi on diffère: certains disant que cela est médinois, et d’autres que c’est mekkois. Tels sont les vingt-cinq aspects; celui qui les ignore et ne les distingue pas entre eux n’a pas la permission de parler du Livre de Dieu (\*). Fin de citation. 1/44

Quant à moi, j’ai traité en détail ces aspects-là. A certains, j’ai consacré un chapitre à part; d’autres, j’en ai parlé à l’intérieur de certains chapitres.

Dans son livre *an-Nāsiḥ wa-l-mansūḥ*, Ibn al-‘Arabī dit: ‘Ce que nous savons en général du Coran, c’est qu’il contient une partie mekkoise et une autre médinoise, un aspect expéditionnaire et un autre sédentaire, un côté nocturne et un autre diurne, un caractère céleste et un autre terrestre, ce qui est descendu entre ciel et terre, ainsi que sous la terre, dans la caverne’.

Dans l’introduction de son commentaire coranique, Ibn an-Naqīb dit: ‘Ce qui est descendu du Coran se répartit en quatre parties: ce qui est mekkois, ce qui est médinois, ce qui est en partie mekkois et en partie médinois et ce qui n’est ni mekkois ni médinois.’

1 Lieu-dit de al-Ḥiḡāz entre Makka et al-Madīna, sur le chemin de l’hégire (NdE).

1/45 Sache que pour les gens, à propos de ce qui est mekkois et médinois, il y a, techniquement parlant, trois opinions.

La plus connue (*al-ašhar*)<sup>2</sup> est que ce qui est mekkois est descendu avant l'hégire, tandis que ce qui est médinois est descendu après, autant à al-Madīna qu'à Makka, l'année de la prise de Makka, l'année du pèlerinage de l'adieu, ou lors d'une expédition quelconque. 'Uṭmān, b. Sa'īd ad-Dārimī<sup>3</sup>, se référant à Yaḥyā b. Sallām, cite ce que dit ce dernier, à savoir que ce qui est descendu à Makka, ainsi que ce qui est descendu en chemin vers al-Madīna, avant que le Prophète (.) ne l'atteignît, est mekkois. Ce qui est descendu sur le Prophète (.) dans ses expéditions, après qu'il fût arrivé à al-Madīna, est médinois. C'est là un renseignement précieux d'où l'on conclut que ce qui est descendu durant le voyage de l'hégire est mekkois, techniquement parlant.

1/46 Selon la deuxième opinion, est mekkois ce qui est descendu à Makka même si ce fut après l'hégire; et est médinois ce qui est descendu à al-Madīna. A partir de là, nous pouvons définir ce qui est entre les deux; donc ce qui est descendu durant les expéditions, on ne le qualifiera ni de mekkois ni de médinois. | Dans *al-Kabīr*, aṭ-Ṭabarānī cite par le truchement de al-Walīd b. Muslim qui le tient de 'Ufayr b. Ma'dān, de la part de Sulaym b. 'Āmir, ce que dit Abū Umāma, à savoir que l'Envoyé de Dieu (.) dit: 'Le Coran est descendu dans trois endroits: Makka, al-Madīna et aš-Šām'. Selon al-Walīd, cela signifie Jérusalem. Le Ṣayḥ 'Imād ad-Dīn b. Kaṭīr dit qu'il est mieux de commenter cela, en disant qu'il s'agit de Tabūk. Personnellement, je dis qu'entret, dans l'expression de Makka, les alentours, comme ce qui est descendu à Minā, à 'Arafāt et à al-Ḥudaybiyya; de même, entre, dans l'expression de al-Madīna, ses alentours, comme ce qui est descendu à Badr, à Uḥud et à Sal<sup>4</sup>.

1/47 Selon la troisième opinion, est mekkois ce qui s'adresse aux gens de Makka et médinois ce qui s'adresse à ceux de al-Madīna. C'est dans ce sens qu'est à prendre la déclaration de Ibn Mas'ūd qui viendra ensuite. | Dans *al-Intiṣār*, al-Qāḍī Abū Bakr dit: 'On ne se réfèrera, pour la connaissance de ce qui est mekkois et médinois, qu'à la mémoire des compagnons et des suivants, aucun propos n'étant parvenu à ce sujet de la part du Prophète (.); en effet, il n'a jamais rien ordonné en la matière et Dieu n'a jamais placé une telle connaissance parmi les obligations incombant à la communauté, même si les savants ont,

2 Pour ce qui est de la tradition, est *mašhūr* ce qui est rapporté par plus de deux témoins plus ou moins sûrs.

3 On a lu aussi ar-Rāzī ('Uṭmān b. Sa'd) à la place de est ad-Dārimī, mais le plus juste semble être ad-Dānī ('Uṭmān b. Sa'īd) (NdE).

4 Hauteur et ravin entre la partie basse et la partie haute de al-Madīna d'où Muḥammad dirigea la construction de la tranchée et de la défense.

en partie, le devoir de connaître la chronologie de l'abrogeant et de l'abrogé. Mais, on peut connaître cela sans aucune prescription de la part de l'Envoyé.' Fin de citation.

Al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 9/47)<sup>5</sup> cite ce que dit Ibn Mas'ūd, à savoir: 'Par Celui en dehors duquel il n'y a pas de divinité, aucun verset du Livre de Dieu (\*) n'est descendu, sans que je ne sache à propos de qui il est descendu et où il est descendu'. Ayyūb dit: 'Un homme interrogea 'Ikrima à propos d'un verset du Coran; il répondit qu'il était descendu au pied de telle montagne, tout en indiquant Sal'. Abū Nu'aym cite cela dans *al-Ḥilya*. | Le compte de ce qui est mekkois et médinois a été effectuée par Ibn 'Abbās et un autre. Moi, je suis ce qui m'est échu à ce sujet. A la suite de cela, je consigne ce au sujet de quoi on diverge.

1/48

Dans *aṭ-Ṭabaqāt*, Ibn Sa'd dit: 'Al-Wāqidi nous a informés, en disant: Qudāma b. Mūsā m'a raconté de la part de Abū Salama al-Ḥaḍramī: J'ai entendu Ibn 'Abbās disant: J'ai demandé à Ubayy b. Ka'b ce qui, du Coran, est descendu à al-Madīna. Il répondit que vingt-sept sourates y sont descendues et que le reste est descendu à Makka'.

Dans son livre *an-Nāsiḥ wa-l-mansūḥ*, Abū Ġa'far an-Naḥḥās dit: Yamūt Ibn al-Muzarra' (al-'Abdī) m'a rapporté: Abū Ḥātim Sahl b. Muḥammad as-Siġistānī nous a rapporté: Abū 'Ubayda Ma'mar b. al-Muṭannā nous a rapporté: Yūnus b. Ḥabīb nous a rapporté: J'ai entendu Abū 'Amr b. al-'Alā' | qui disait: J'ai interrogé Muġāhid au sujet de la distinction entre les verset du texte coranique médinois et (ceux) du texte mekkois; et il a répondu: J'ai interrogé Ibn 'Abbās à ce sujet et il a dit: La sourate *al-An'ām* 6 est descendue à Makka en une seule fois; elle est donc mekkoise, à l'exception de trois versets qui sont descendus à al-Madīna: « Dis! Venez! Je vous dirai ... », jusqu'à la fin des trois versets (6, 151–153)<sup>6</sup>. Les sourates qui précèdent sont médinoises. A Makka, sont descendues les sourates *al-A'rāf* 7, *Yūnus* 10, *Hūd* 11, *Yūsuf* 12, *ar-Ra'd* 13, *Ibrāhīm* 14, *al-Ḥiġr* 15, *an-Naḥl* 16, à l'exception de trois versets de la fin descendus entre Makka et al-Madīna, quand (le Prophète) quitta Uḥud; les sourates *Banū Isrā'īl* 17<sup>7</sup>, *al-Kahf* 18, *Maryam* 19, *Ṭā Hā* 20, *al-Anbiyā'* 21, *al-Ḥaġġ* 22, à l'exception de trois

1/49

5 Référence au livre et à la tradition dans l'édition contenant l'explication de al-Buḥārī, *Fath al-Bārī*, al-Maṭba'a as-Salafiyya, al-Qāhira, sd. Il en sera de même désormais pour toutes les autres références.

6 L'incipit actuel de la sourate rapporte bien qu'elle est mekkoise, mais à l'exception des versets 20, 22, 91, 92, 114, 141, 151, 152, 153 qui sont médinois; elle en comporte 165 et elle est descendue après la sourate *al-Ḥiġr* 15.

7 Actuellement, elle est intitulée *al-Isrā'*; l'expression se retrouve aux versets 2, 4, 70, 101 et 104 toujours au génitif.

versets : « Voici deux adversaires ... », jusqu' à la fin des trois versets descendus à al-Madīna (22, 19–21) ; les sourates *al-Mu'minūn* 23, *al-Furqān* 25, *aṣ-Ṣu'arā'* 26, à l'exception de cinq versets de la fin descendus à al-Madīna, à savoir : « Quant aux poètes, ils sont suivis par les errants ... » jusqu' à la fin de la sourate (26, 224–227) ; les sourates *an-Naml* 27, *al-Qaṣaṣ* 28, *al-Ankabūt* 29, *ar-Rūm* 30, *Luqmān* 31, à l'exception de trois versets descendus à al-Madīna : « Si tous les arbres de la terre étaient des calames ... », jusqu' à la fin des trois versets (31, 27–29) ; la sourate *as-Sağda* 32, à l'exception de trois versets : « Le croyant serait-il comme le pervers ... », jusqu' à la fin des trois versets (32, 18–20) ; les sourates *Saba'* 34, *al-Fātir* 35, *Yā Sīn* 36, *aṣ-Ṣāffāt* 37, *Ṣād* 38, *az-Zumar* 39, à l'exception de trois versets descendus à al-Madīna à propos de Waḥṣī, le meurtrier de Ḥamza : « Dis : Ô mes serviteurs, vous qui avez commis des excès ... », jusqu' à la fin des trois versets (39, 53–55) ; les sept sourates qui commencent par *Hā Mīm* 40–46, *Qāf* 1/50 50, *ad-Dāriyāt* 51, *aṭ-Ṭūr* 52, *an-Nağm* 53, *al-Qamar* 54, *ar-Raḥmān* 55, | *al-Wāqī'a* 56, *aṣ-Ṣaff* 61, *at-Tağābun* 64, à l'exception des versets de la fin descendus à [al-Madīna], *al-Mulk* 67, *Nūn* 68<sup>8</sup>, *al-Hāqqa* 69, *Sa'ala* 70<sup>9</sup>, *Nūḥ* 71, *al-Ğinn* 72, *al-Muzzammil* 73, à l'exception de deux versets : « Oui, ton Seigneur sait que tu te tiens ... » (73, 20–21), *al-Muddattir* 74 et jusqu' à la fin du Coran, à l'exception de : « Lorsque sera secouée ... » 99, « Lorsque viendra le secours de Dieu ... » 110, « Dis : Dieu est Un ... » 112, « Dis : je cherche la protection du Seigneur de l'aube ... » 113, et « Dis : Je me réfugie ... » 114 qui sont médinoises.

Sont descendues à al-Madīna, les sourates *al-Anfāl* 8, *Barā'a* 9<sup>10</sup>, *an-Nūr* 24, *al-Aḥzāb* 33, *Muḥammad* 47, *al-Faṭḥ* 48, *al-Ḥuğurāt* 49, *al-Ḥadīd* 57 et ce qui suit jusqu' à *at-Taḥrīm* 66. Et c' est ainsi qu' il cite cela tout au long, avec une excellente chaîne de transmission, dont tous les personnages sont fiables et pris parmi les célèbres savants de la langue arabe.

Dans *Dalā'il an-nubuwwa*, al-Bayhaqī dit : Abū 'Abd Allāh al-Ḥāfiẓ nous a fait savoir : Abū Muḥammad b. Ziyād al-'Adl nous a fait savoir : Muḥammad b. Ishāq nous a rapporté : Ya'qūb b. Ibrāhīm ad-Dawraqī nous a rapporté : Aḥmad b. Naṣr b. Mālik al-Ḥuzā'ī nous a rapporté : 'Alī b. al-Ḥusayn b. Wāqid, de la part de son père, nous a rapporté : Yazīd, le grammairien, m' a rapporté que 'Ikrima et al-Ḥusayn b. Abī al-Ḥasan ont dit que Dieu a fait descendre comme Coran à Makka : « Récite, au nom de ton Seigneur ... » 96, *Nūn* 68, *al-Muzzammil* 73, *al-Muddattir* 74, « Que les deux mains de Abū Lahab périclentent ... » 111, « Lorsque le soleil sera décroché ... » 81, « Glorifie le nom de ton Seigneur, le Très-Haut ... »

8 Sourate *al-Qalam*.

9 Sourate *al-Ma'āriğ*.

10 Sourate *at-Tawba*.

87, « Par la nuit, quand elle enveloppe la terre ... » 92, *al-Fağr* 89, *aḍ-Ḍuḥā* 93, | 1/51  
 « N' avons-nous pas ouvert ... » 94, *al-ʿAşr* 103, *al-ʿĀdiyāt* 100, *al-Kawtar* 108, « La rivalité vous distrait ... » 102, « Vois-tu ... » 107, « Dis: Ô vous les incroyables ... » 109, « ... les hommes de l'éléphant ... » 105, *al-Falaq* 113, « Dis: Je cherche la protection du Seigneur des hommes ... » 114, « Dis: Dieu est Un ... » 112, *an-Nağm* 53, *ʿAbasa* 80, « Oui, nous l' avons fait descendre ... » 97, « Par le soleil et sa clarté ... » 91, « Par le ciel orné de constellations ... » 85, « Par le figuier et l'olivier ... » 95, « A cause du pacte de Qurayş ... » 106, *al-Qārīʿa* 101, « Non! Je jure par le jour de la résurrection ... » 75, *al-Humaza* 104, *al-Mursalāt* 77, *Qāf* 50, « Non! Je jure par cette cité ... » 90, « Par le ciel et par l' astre nocturne ... » 86, « L' heure approche ... » 54, *Şād* 38, *al-Ğinn* 72, *Yā Sīn* 36, *al-Furqān* 25, *al-Malāʿika* 35<sup>11</sup>, *Ṭā Hā* 20, *al-Wāqīʿa* 56, *Ṭā Sīn Mīm* 26<sup>12</sup>, *Ṭā Sīn* 27<sup>13</sup>, *Ṭā Sīn Mīm* 28<sup>14</sup>, *Banū Isrāʿīl* 17<sup>15</sup>, *as-Sābiʿa* 10<sup>16</sup>, *Hūd* 11, *Yūsuf* 12, *Aşḥāb al-Ḥiğr* 15<sup>17</sup>, *al-Anʿām* 6, *aş-Şāffāt* 37, *Luqmān* 31, *Sabaʿ* 34, *az-Zumar* 39, *Hā Mīm. al-Muʿmin* 40<sup>18</sup>, *Hā Mīm. ad-Duḥān* 44, *Hā Mīm. as-Sağda* 41<sup>19</sup>, *Hā Mīm. ʿAyn Sīn Qāf* 42<sup>20</sup>, *Hā Mīm. az-Zuḥruf* 43, *al-Ğāṭiya* 45, *al-Aḥqāf* 46, *ad-Dāriyāt* 51, *al-Ğāşiya* 88, *Aşḥāb al-Kahf* 18, *an-Naḥl* 16, *Nūḥ* 71, *Ibrāhīm* 14, *al-Anbiyāʿ* 21, *al-Muʿminūn* 23, *Alif Lām Mīm. as-Sağda* 32<sup>21</sup>, *aṭ-Ṭūr* 52, « Béni soit ... » 67<sup>22</sup>, *al-Hāqqa* 69, « A demandé ... » 70<sup>23</sup>, « Sur quoi s' interrogent-ils mutuellement? » 78<sup>24</sup>, *an-Nāziʿāt* 79, « Lorsque le ciel se déchirera ... » 84<sup>25</sup>, « Lorsque le ciel se rompra » 82<sup>26</sup>, *ar-Rūm* 30, *al-ʿAnkabūt* 29.

Et à al-Madīna est descendu :

- 
- 11 Sourate *al-Fāṭir*.  
 12 Sourate *aş-Şuʿarāʿ*.  
 13 Sourate *an-Naml*.  
 14 Sourate *al-Qaşaş*.  
 15 Cfr. note 7.  
 16 Un peu plus loin, al-Bayhaqī dit qu' il s' agit de la sourate *Yūnus* 10.  
 17 L' expression se trouve au verset 15, 80.  
 18 Commencent aussi par ces deux lettres les sourates suivantes 41 à 46, ce qu' on appelle avec la sourate 40 incluse *al-ḥawāmīm*.  
 19 Attribution incertaine (*Fuşşilat*), mais probable, en fonction du verset 37 durant la lecture duquel il faut se prosterner.  
 20 Sourate *aş-Şūrā*.  
 21 Commencent par ces trois lettres les sourates 2, 3, 29, 30, 31, 32.  
 22 Sourate *al-Mulk*.  
 23 Sourate *al-Maʿāriğ*.  
 24 Sourate *an-Nabaʿa*.  
 25 Sourate *al-Inşiqāq*.  
 26 Sourate *al-Infiṭār*.

« Malheur aux fraudeurs » 83<sup>27</sup>, *al-Baqara* 2, *Āl ‘Imrān* 3, *al-Anfāl* 8, *al-Aḥzāb* 33, *al-Mā’ida* 5, *al-Mumtaḥana* 60, *an-Nisā’* 4, « Lorsque sera secouée ... » 99<sup>28</sup>, | *al-Ḥadīd* 57, *Muḥammad* 47, *ar-Ra’d* 13, *ar-Raḥmān* 55, « Ne s’est-il pas écoulé pour l’homme ... » 76<sup>29</sup>, *aṭ-Ṭalāq* 65, « Ils ne seront pas ... » 98<sup>30</sup>, *al-Ḥašr* 59, « Lorsque vient le secours de Dieu ... » 110<sup>31</sup>, *an-Nūr* 24, *al-Ḥaġġ* 22, *al-Munāfiqūn* 63, *al-Muġādala* 58, *al-Ḥuġūrāt* 49, « Ô Prophète, pourquoi interdis-tu ... » 66<sup>32</sup>, *aṣ-Ṣaff* 61, *al-Ġum’a* 62, *at-Taġābun* 64, *al-Faṭḥ* 48, *Barā’a* 9.

Al-Bayhaqī dit que par *as-Sābi’a* on veut dire *Yūnus* 10<sup>33</sup>; il ajoute : ‘Dans cette recension, on a laissé tomber | *al-Fātiḥa* 1, *al-Arāf* 7, *Kāf Hā Yā ‘Ayn Šād* 19<sup>34</sup>, pour ce qui est descendu à Makka’. Il dit encore : ‘Alī b. Aḥmad b. ‘Abdān nous a informés : Aḥmad b. ‘Ubayd aṣ-Ṣaffār nous a informés : Muḥammad b. al-Faḍl nous a rapporté : | Ismā’il b. ‘Abd Allāh b. Zurāra ar-Raqī nous a rapporté : ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd ar-Raḥmān al-Qurašī nous a rapporté : Ḥuṣayf nous a rapporté de la part de Muġāhid, que Ibn ‘Abbās a dit : ‘La première chose du Coran que Dieu a fait descendre sur son Prophète, c’est : « Récite ! Au nom de ton Seigneur ... » 96’. Il a mentionné le sens de cette tradition prophétique, ainsi que les sourates qu’ on a laissé tomber de la première recension, dans la mention de ce qui est descendu à Makka. Il dit qu’il y a une version de cette tradition prophétique, dans le commentaire coranique de Muqātil et ailleurs, avec la chaîne de transmission authentique remontant jusqu’à un suivant (*mursal*) qui précède.

Dans *Faḍā’il al-Qur’ān*, Ibn aḍ-Ḍurays dit : Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Abī Ğāfar ar-Rāzī nous a rapporté : ‘Umar b. Harūn nous a rapporté : ‘Uṭmān b. ‘Aṭā’ al-Ḥurāsānī nous a rapporté de la part de son père que Ibn ‘Abbās dit : ‘Lorsque l’ouverture d’une sourate descendait à Makka, elle était écrite à Makka, puis Dieu y ajoutait ce qu’il voulait’. Ce qui est descendu, en premier lieu, du Coran est : « Récite ! Au nom de ton Seigneur ... » 96; puis, en suivant : *Nūn* 68<sup>35</sup>, « Ô toi qui enveloppes d’un manteau ... » 73<sup>36</sup>, | « Ô toi qui es revêtu d’un manteau ... »

27 Sourate *al-Muṭaffifīn*.

28 Sourate *az-Zalzala*.

29 Sourate *al-Insān*.

30 Sourate *al-Bayyina*.

31 Sourate *an-Naṣr*.

32 Sourate *at-Taḥrīm*.

33 Voir p. 1/168 où elle est appelée *at-Tāsi’a*.

34 Sourate *Maryam*.

35 Sourate *al-Qalam*.

36 Sourate *al-Muzzammil*.



74<sup>37</sup>, « Que les deux mains de Abū Lahab périclent » 111<sup>38</sup>, « Lorsque le soleil sera décroché » 81<sup>39</sup>, « Glorifie le nom de ton Seigneur, le Très-Haut » 87<sup>40</sup>, « Par la nuit, quand elle enveloppe la terre » 92<sup>41</sup>, *al-Fağr* 89, *ad-Ḍuḥā* 93, « N'avons-nous pas ouvert ... » 94<sup>42</sup>, *al-ʿAşr* 103, *al-ʿĀdiyāt* 100, « Nous t'avons accordé ... » 108<sup>43</sup>, « La rivalité vous distrait » 102<sup>44</sup>, « Vois-tu celui qui traite de mensonge ... » 107<sup>45</sup>, « Dis: Ô vous les incroyants! » 109<sup>46</sup>, « N'as-tu pas vu comment ton Seigneur a traité ... » 105<sup>47</sup>, « Dis: Je cherche la protection du Seigneur de l'aube » 113<sup>48</sup>, « Dis: Je cherche la protection du Seigneur des hommes » 114<sup>49</sup>, « Dis: Lui, Dieu est Un » 112<sup>50</sup>, *an-Nağm* 53, *ʿAbasa* 80, « Oui, nous l'avons fait descendre durant la nuit du décret » 97<sup>51</sup>, « Par le soleil et sa clarté » 91<sup>52</sup>, « Par le ciel orné de constellations » 85<sup>53</sup>, *at-Tīn* 95, « A cause du pacte de Qurayş » 106<sup>54</sup>, *al-Qārīʿa* 101, « Non! Je jure par le jour de la résurrection! » 75<sup>55</sup>, « Malheur à tout calomniateur ... » 104<sup>56</sup>, *al-Mursalāt* 77, *Qāf* 50, « Non! Je jure par cette cité! » 90<sup>57</sup>, « Par le ciel et par l'astre nocturne! » 86<sup>58</sup>, « L'heure approche ... » 54<sup>59</sup>, *Şād* 38, *al-Aʿrāf* 7, « Dis: Il m'a été révélé ... » 72<sup>60</sup>, *Yā Sīn* 36, *al-Furqān* 25, *al-Malāʾika*

- 
- 37 Sourate *al-Muddattir*.  
 38 Sourate *al-Masad*.  
 39 Sourate *at-Takwīr*.  
 40 Sourate *al-Aʿlā*.  
 41 Sourate *al-Layl*.  
 42 Sourate *aş-Şarḥ*.  
 43 Sourate *al-Kawtar*.  
 44 Sourate *at-Takātur*.  
 45 Sourate *al-Māʿūn*.  
 46 Sourate *al-Kāfirūn*.  
 47 Sourate *al-Fīl*.  
 48 Sourate *al-Falaq*.  
 49 Sourate *an-Nās*.  
 50 Sourate *at-Tawḥīd*.  
 51 Sourate *al-Qadr*.  
 52 Sourate *aş-Şams*.  
 53 Sourate *al-Burūğ*.  
 54 Sourate *Qurayş*.  
 55 Sourate *al-Qiyāma*.  
 56 Sourate *al-Humaza*.  
 57 Sourate *al-Balad*.  
 58 Sourate *aṭ-Ṭāriq*.  
 59 Sourate *al-Qamar*.  
 60 Sourate *al-Āinn*.

35<sup>61</sup>, *Kāf Hā Yā ‘Ayn Šād* 19<sup>62</sup>, *Ṭā Hā* 20, *al-Wāqī’a* 56, *Ṭā Sīn Mīm as-Šu‘arā’* 26, *Ṭā Sīn* 27<sup>63</sup>, *al-Qaṣaṣ* 28, *Banū Isrā’īl* 17<sup>64</sup>, *Yūnus* 10, *Hūd* 11, *Yūsuf* 12, *al-Ḥiğr* 15, *al-An‘ām* 6, *aṣ-Šāffāt* 37, *Luqmān* 31, *Saba’* 34, *az-Zumar* 39, *Hā Mīm. al-Mu‘min* 40, *Hā Mīm.as-Sağda* 41, *Hā Mīm ‘Ayn Sīn Qāf* 42, *Hā Mīm.az-Zuḥruf* 43, *ad-Duḥān* 44, *al-Ġātiya* 45, *al-Aḥqāf* 46, *ad-Dāriyāt* 51, *al-Ġāšiya* 88, *al-Kahf* 18, *an-Naḥl* 16, « Oui, nous avons envoyé Nūḥ ... » 71<sup>65</sup>, *Ibrāhīm* 14, *al-Anbiyā’* 21, *al-Mu‘minūn* 23, descente de *as-Sağda* 32<sup>66</sup>, *aṭ-Ṭūr* 52, | « Béni ... » *al-Mulk* 67, *al-Ḥāqqa* 69, « A demandé ... » 70<sup>67</sup>, « Sur quoi s’interrogeront-ils mutuellement ? » 78<sup>68</sup>, *an-Nāzi‘āt* 79, « Lorsque le ciel se rompra » 82<sup>69</sup>, « Lorsque le ciel se déchirera » 84<sup>70</sup>, *ar-Rūm* 30, *al-Ankabūt* 29, « Malheur aux fraudeurs ! » 83<sup>71</sup>. Voilà donc ce que Dieu a fait descendre à Makka.

Puis, à al-Madīna, il a fait descendre les sourates *al-Baqara* 2, *al-Anfāl* 8, *Āl ‘Imrān* 3, *al-Aḥzāb* 33, *al-Mumtaḥana* 60, *an-Nisā’* 4, « Lorsque sera secouée ... » 99<sup>72</sup>, *al-Ḥadīd* 57, *al-Qitāl* 47<sup>73</sup>, *ar-Ra’d* 13, *ar-Raḥmān* 55, *al-Insān* 76, *aṭ-Ṭalāq* 65, « Ne changeront pas ... » 98<sup>74</sup>, *al-Ḥašr* 59, « Lorsque vient le secours de Dieu ... » 110<sup>75</sup>, *an-Nūr* 24, *al-Ḥağğ* 22, *al-Munāfiqūn* 63, *al-Muğādala* 58, *al-Ḥuğurāt* 49, *at-Taḥrīm* 66, *al-Ġum’a* 62, *at-Tağābun* 64, *aṣ-Šaff* 61, *al-Fath* 48, *al-Mā’ida* 5, *Barā’a* 9<sup>76</sup>.

Dans *Faḍā’il al-Qur’an*, Abū ‘Ubayd dit : ‘Abd Allāh b. Šāliḥ nous a rapporté de la part de Mu‘āwiya b. Šāliḥ, ce que ‘Alī b. Abī Ṭalḥa dit, à savoir : ‘A al-Madīna sont descendues les sourates *al-Baqara* 2, *Āl ‘Imrān* 3, *an-Nisā’* 4, *al-Mā’ida* 5, *al-Anfāl* 8, *at-Tawba* 9, *al-Ḥağğ* 22, *an-Nūr* 24, *al-Aḥzāb* 33, « Ceux qui mécroient ... » 47<sup>77</sup>, *al-Fath* 48, *al-Ḥadīd* 57, *al-Muğādala* 58, *al-Ḥašr* 59, *al-*

61 Sourate *al-Fāṭir*.

62 Sourate *Maryam*.

63 Sourate *an-Naml*.

64 Sourate *al-Isrā’*.

65 Sourate *Nūḥ*.

66 Il pourrait s’agir aussi de *tanzīl*, premier mot de la sourate *az-Zumar* 39.

67 Sourate *al-Ma‘āriğ*.

68 Sourate *an-Naba’*.

69 Sourate *al-Infīṭār*.

70 Sourate *al-Insīqāq*.

71 Sourate *al-Muṭaffīfīn*.

72 Sourate *az-Zalzala*.

73 Sourate *Muḥammad*.

74 Sourate *al-Bayyina*.

75 Sourate *an-Naṣr*.

76 Sourate *at-Tawba*.

77 Sourate *Muḥammad*.

*Mumtaḥana* 60, *al-Ḥawārīyyūn* (il veut dire *aṣ-Ṣaff* 61), *at-Taḡābun* 64, « Ô Prophète! Lorsque vous voulez répudier les femmes ... » 65<sup>78</sup>, « Ô Prophète! Pourquoi interdis-tu ... » 66<sup>79</sup>, | *al-Faḡr* 89, *al-Layl* 92, « Oui, nous l'avons fait descendre durant la nuit du décret » 97<sup>80</sup>, « Ne changeront pas ... » 98<sup>81</sup>, « Lorsque sera secouée ... » 99<sup>82</sup>, « Lorsque vient le secours de Dieu ... » 110<sup>83</sup>, et le reste de cela est descendu à Makka'.

1/57

Abū Bakr b. al-Anbārī dit: Ismā'il b. Iṣḥāq al-Qāḍī nous a rapporté: Ḥaḡḡāḡ b. Manhāl nous a rapporté: Hammām nous a rapporté que Qatāda dit: 'A al-Madīna, du Coran, sont descendues *al-Baqara* 2, *Āl Imrān* 3, *an-Nisā'* 4, *al-Mā'ida* 5, *Barā'a* 9<sup>84</sup>, *ar-Ra'd* 13, *an-Naḥl* 16, *al-Ḥaḡḡ* 22, *an-Nūr* 24, *al-Aḥzāb* 33, *Muḥammad* 47, *al-Faṭḥ* 48, *al-Ḥuḡurāt* 49, *al-Ḥadīd* 57, *ar-Raḥmān* 55, *al-Muḡādala* 58, *al-Ḥaṣr* 59, *al-Mumtaḥana* 60, *aṣ-Ṣaff* 61, *al-Ḡum'a* 62, *al-Munāfiqūn* 63, *at-Taḡābun* 64, *aṭ-Ṭalāq* 65, « Ô Prophète, pourquoi interdis-tu ... » 66 jusqu'au dixième verset exclusivement, « Lorsque sera secouée ... » 99, « Lorsque vient le secours de Dieu ... » 110; le reste du Coran est descendu à Makka'.

Dans son livre *an-Nāsiḥ wa-l-mansūḥ*, Abū l-Ḥasan b. al-Ḥaṣṣār dit: 'Tout le monde est d'accord sur vingt sourates médinoises, on diffère à propos de douze autres; le reste, de l'accord de tous, est mekkois.' Il a agencé tout cela en vers, en disant:

Ô toi qui m'interroges, en t'efforçant de comprendre le Livre de Dieu,\*  
l'agencement de ce qu'on y lit comme sourates,  
comment l'Elu les a apportées de Muḍar<sup>85</sup>\*,  
(que Dieu bénisse l'Elu et le sauve du malin),  
celles d'entre elles qui ont précédé son hégire,\*  
et celles qui l'ont suivie, dans le désert et dans les lieux habités,  
pour que connaisse l'abrogation et la spécification  
celui qui s'efforce de comprendre\*  
et qui confirmera ainsi ce qui est sûr grâce à la chronologie et à la  
réflexion.

1/58

Les traditions se contredisent à propos de la Mère du Livre,\*

78 Sourate *aṭ-Ṭalāq*.

79 Sourate *at-Taḥrīm*.

80 Sourate *al-Qadr*.

81 Sourate *al-Bayyina*.

82 Sourate *az-Zalzala*.

83 Sourate *an-Naṣr*.

84 Sourate *at-Tawba*.

85 L'expression *luḡat Muḍar* signifie la langue de Muḍar, c'est-à-dire, la langue arabe.

alors que la sourate *al-Ḥiğr* 15 sert de guide pour avertir celui qui est informé

de la Mère du Coran; elle est descendue dans la Mère des cités,\* alors qu'il n'y avait pas de trace des cinq prières avant *al-Ḥamd* 1.

Après l'hégire des meilleures gens, sont descendues\* vingt sourates du Coran durant dix ans.

D'abord, il y eut quatre des sept longues sourates,\* puis, la cinquième, *al-Anfāl* 8, pleine de leçons.

*At-Tawba* 9, si tu comptes bien, est la sixième;\*

puis, la sourate *an-Nūr* 24 et *al-Aḥzāb* 33 pleine de rappels.

1/59

Ensuite, une sourate du Prophète de Dieu (47) qui est sûre,\* *al-Faḥ* 48, *al-Ḥuğurāt* 49, la fine fleur.

Puis, *al-Ḥadīd* 57 que suit *Muğādala* 58\*

et *al-Ḥašr* 59; ensuite, l'épreuve de Dieu pour le genre humain (60).

Une sourate avec laquelle Dieu dévoile l'hypocrisie (63);\*

la sourate du rassemblement (62) pour l'évocation de celui qui évoque.

*Aṭ-Ṭalaq* 65 et *at-Taḥrīm* 66 ont leur règlement;\*

*an-Naṣr* 110 et *al-Faḥ* 48 sont pour avertir de la durée de la vie.

Voilà ce sur quoi les traditionnistes sont d'accord,\*

alors que sur les autres sourates, les informations se contredisent.

On diverge sur le moment de la descente de *ar-Ra'd* 13\*

et la majorité des gens disent que *ar-Ra'd* 13 est comme *al-Qamar* 54.

De même, pour la sourate *ar-Raḥmān* 55; en témoigne\*

ce qui contient l'information au sujet des djinns.

La sourate des disciples (61) déjà bien connue;\*

puis, *at-Tagābun* 64, la sourate de la fraude (83) pleine d'avertissements,

la nuit du destin (96) réservée à notre religion,\*

la sourate « Ne seront pas » (97) et ensuite la sourate du tremblement de terre (98). Réfléchis!

Et: « Dis: Lui, Dieu » (112), parmi les attributs de notre Créateur,\*

et les deux protectrices (113, 114) repoussent le mal moyennant le décret divin.

Il y a ce à propos de quoi les traditionnistes divergent\*

Et il se peut qu'on ait excepté certains versets des sourates.

La descente de tout le reste est mekkoise.\*

Ne sois pas bloqué par la contradiction des gens.

Toute contradiction qui se présente n'est pas à considérer,\*

sauf celle qui contient une part de raison.

## Section 1: clarification sur les sourates à propos desquelles on diffère

### Sourate al-Fātiḥa 1

Selon la majorité, elle est mekkoise ; qui plus est, on dit qu'elle constituerait le début de ce qui est descendu, comme on le verra dans le deuxième chapitre<sup>86</sup>. On montre cela à partir de sa (\*) parole : « Nous t'avons donné sept versets que l'on répète » (15, 87). Il (.) les a commentés dans le sens de *al-Fātiḥa* 1, comme cela est rapporté dans le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 8/381). On est d'accord sur le fait que la sourate *al-Ḥiğr* 15 est mekkoise ; d'après cette sourate, Dieu avait déjà accordé à son Envoyé *al-Fātiḥa* 1. Dieu montre donc ainsi l'antériorité de la descente de *al-Fātiḥa* 1 par rapport à cette sourate, puisqu'il est impossible qu'il lui eût accordé ce qui n'était pas encore descendu. De plus, il n'y a pas de divergence sur le fait que le devoir de la prière existait à Makka ; or on ne se rappelle pas qu'il y ait eu en islam une prière sans *al-Fātiḥa* 1 ; c'est ce que mentionnent Ibn 'Aṭīyya et un autre. 1/60

Al-Wāḥidī et at-Ṭa'labī rapportent par le truchement de 'Alā' ad-Dīn b. al-Musayyab de la part de al-Faḍl b. 'Amr que 'Alī b. Abī Ṭālib dit : 'L'ouvrante du Livre est descendue à Makka depuis le trésor de dessous le Trône'. 1/61

Mais, on connaît bien l'opinion de Muğāhid selon laquelle elle serait médinoise ; al-Farayānī la cite | dans son commentaire coranique et Abū 'Ubayd, dans *al-Faḍā'il* avec une chaîne de transmission authentique. 1/62

Al-Ḥusayn b. al-Faḍl dit : 'Ceci est une erreur de la part de Muğāhid, parce que les savants ne sont pas d'accord avec ce qu'il dit'. Ibn 'Aṭīyya transmet cette même opinion de la part de az-Zuhrī, de 'Aṭā', | de Sawāda b. Ziyād et de 'Abd Allāh b. 'Ubayd b. 'Umayr. Cela provient de Abū Hurayra, avec une excellente chaîne de transmission. Dans *al-Awsaṭ*, at-Ṭabarānī dit : 'Ubayd Ibn Ğannām nous a rapporté : Abū Bakr b. Abī Šayba nous a rapporté : Abū l-Aḥwaš de la part de Maṣūūr, de Muğāhid et de Abū Hurayra, nous a rapporté que Iblīs se mit à crier, lorsque descendit l'ouvrante du Livre, or elle descendit à al-Madīna. Il est possible que cette dernière proposition ait été incorporée à partir de l'opinion de Muğāhid. 1/63

Certains sont d'avis qu'elle serait descendue deux fois : une fois à Makka et une fois à al-Madīna, et cela pour accentuer son caractère sublime. | Mais il y a une quatrième opinion selon laquelle elle serait descendue en deux moitiés : une moitié à Makka et l'autre à al-Madīna. C'est ce que raconte Abū l-Layṭ as-Samarqandī. 1/64

86 Voir Chap. 7, p. 163.

### **Sourate an-Nisā' 4**

An-Naḥḥās prétend qu'elle est mekkoise, en s'appuyant sur le fait que sa parole : « Dieu vous ordonne de (restituer les dépôts) ... » (4, 58) est descendue à Makka, selon l'accord général, à propos de l'affaire de la clé de al-Ka'ba, mais cela en est un appui bien faible ; en effet, il ne résulte pas nécessairement, de la descente d'un ou de plusieurs versets d'une longue sourate dont la plus grande partie est descendue à al-Madīna, qu'elle soit mekkoise. Et en particulier, parce que prévaut le fait que ce qui est descendu après l'hégire est médinois. Qui se réfère aux causes de la descente de ses versets, connaîtra la réfutation d'une telle opinion. Et ce qui contribue à la réfuter également, c'est ce que cite al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 9/38) de la part de 'Ā'īša qui dit : 'Les sourates *al-Baqara* 2 et *an-Nisā'* 4 ne sont descendues que lorsque j'étais avec lui' ; or elle n'entra chez lui qu'après l'hégire, selon l'accord général. On dit aussi qu'elle descendit lors de l'hégire.

### **Sourate Yūnus 10**

<sup>1/65</sup> Il est bien connu qu'elle est mekkoise. Il y a deux traditions attribuées à Ibn 'Abbās à ce propos. On a déjà avancé à son sujet, dans les traditions précédentes, qu'elle était mekkoise ; c'est ce que cite Ibn Mardawayh par le truchement de al-'Awfi, de Ibn Ğurayġ d'après 'Aṭā' et de Ḥuṣayf d'après Muġāhid et Ibn az-Zubayr.

Il cite aussi, par le truchement de 'Uṭmān b. 'Aṭā' d'après son père et Ibn 'Abbās, le fait qu'elle serait médinoise. Ce qui est généralement reconnu est confirmé par ce que cite Ibn Abī Ḥātim, par le truchement de aḍ-Ḍaḥḥāk, à savoir que Ibn 'Abbās dit : 'Lorsque Dieu dépêcha Muḥammad comme Envoyé, les arabes refusèrent cela (ou ceux d'entre eux qui refusèrent cela), en disant que Dieu est trop sublime pour que son Envoyé soit un simple mortel. Alors, Dieu (\*) fit descendre : « Est-il étonnant pour les hommes [que nous ayons inspiré à l'un d'entre eux] ... » (10, 2)'.

### **Sourate ar-Ra'd 13**

<sup>1/66</sup> On a cité précédemment<sup>87</sup>, par le truchement Muġāhid, d'après Ibn 'Abbās et de 'Alī b. Abī Ṭalḥa, le fait qu'elle serait mekkoise ; et, selon les autres traditions, elle serait médinoise. D'abord, Ibn Mardawayh cite la seconde opinion par le truchement d'al-'Awfi d'après Ibn 'Abbās, par le truchement de Ibn Ğurayġ et de 'Uṭmān b. 'Aṭā', d'après Ibn 'Abbās, et par le truchement de Muġāhid d'après Ibn Zubayr ; ensuite, Abū aš-Šayḥ fait la même citation que lui d'après Qatāda ; enfin, la première opinion est citée aussi d'après Sa'īd b. Ğubayr.

<sup>87</sup> Voir p. 49.

Dans son *Sunan*, Saʿīd b. Maṣṣūr dit: Abū ʿAwāna nous a rapporté que Abū Biṣr dit: 'J'ai interrogé Saʿīd b. Ğubayr à propos de sa (\*) parole: «... celui qui possède la science du Livre» (13, 43): serait-ce ʿAbd Allāh b. Sallām? Il répondit: 'Comment cela, alors que cette sourate est mekkoise?'. | Ce qui confirme l'opinion selon laquelle elle serait médinoise, c'est ce que citent aṭ-Ṭabarānī et un autre d'après Anas, à savoir que: 'Sa parole: «Dieu sait ce que porte chaque femelle ...» jusqu'à «... alors qu'il est redoutable en sa force» (13, 8–13) est descendue à propos de l'histoire de Arbad b. Qays et de ʿĀmir b. aṭ-Ṭufayl, lorsqu'ils se présentèrent à al-Madīna, chez l'Envoyé de Dieu (.). Ce qui concilie ces différentes opinions, c'est qu'elle est mekkoise, sauf quelques uns de ses versets. 1/67

### Sourate al-Ḥaġġ 22

On a précédemment cité, par le truchement de Muġāhid d'après Ibn ʿAbbās, le fait qu'elle serait mekkoise, sauf les versets qui en ont été exceptés; et selon les autres traditions, elle serait médinoise. Ibn Mardawayh, | par le truchement de al-ʿAwfi, d'après Ibn ʿAbbās, par le truchement de Ibn Ğurayġ et de ʿUṭmān, d'après ʿAṭā et Ibn ʿAbbās, et par le truchement de Muġāhid, d'après Ibn Zubayr, cite le fait qu'elle serait médinoise. 1/68

Dans *Aḥkām al-Qurʿān*, Ibn al-Faras dit: 'On dit qu'elle est mekkoise, sauf: «Voici deux adversaires ...» (22, 19–22); on dit aussi: sauf dix versets; on dit encore qu'elle est médinoise, sauf quatre versets: «Nous n'avons dépêché avant toi ni envoyé ni prophète ...» jusqu'à «... un jour dévastateur» (22, 52–55); c'est ce que disent Qatāda et un autre. On dit qu'elle est tout entière médinoise; c'est ce que disent aḍ-Ḍaḥḥāk et un autre. On dit également qu'elle serait un mélange dans lequel il y a du médinois et du mekkois; telle est l'opinion de l'ensemble'. Fin de citation.

Ce qu'il attribue à l'ensemble est confirmé par le fait que dans beaucoup de versets de cette sourate, est relatée la descente à al-Madīna, comme nous l'avons déclaré dans *Asbāb an-nuzūl*.

### Sourate al-Furqān 25

Ibn al-Faras dit: 'L'ensemble est d'avis qu'elle est mekkoise'. Aḍ-Ḍaḥḥāk dit qu'elle est médinoise. 1/69

### Sourate Yāʾ Sīn 36

Abū Sulaymān ad-Dimaṣqī relate une opinion selon laquelle elle serait médinoise, tout en disant que cela n'est pas relaté par plus de deux témoins (*mašhūr*).

### Sourate Ṣād 38

Al-Ġa'barī relate une opinion selon laquelle elle serait médinoise, contrairement à la relation de l'ensemble du consensus général selon laquelle elle est mekkoise.

### Sourate Muḥammad 47

An-Nasafī relate une opinion rapportée par un seul compagnon (*ġarīb*) selon laquelle elle serait mekkoise.

### Sourate al-Ḥuġurāt 49

On relate une opinion d'un seul garant (*šādd*) selon laquelle elle serait mekkoise.

### Sourate ar-Raḥmān 55

1/70 L'ensemble est d'avis qu'elle est mekkoise, ce qui est correct; le prouve bien ce que | rapportent at-Tirmidī (*Sunan*, 5/321–322)<sup>88</sup> et al-Ḥākim de la part de Ġābir qui dit: 'Lorsque l'Envoyé de Dieu (.) eut récité jusqu'à la fin la sourate *ar-Raḥmān* 55, à ses compagnons, il dit: Pourquoi vous vois-je ainsi silencieux? Les djinns<sup>89</sup> sont meilleurs que vous pour répondre. Je ne leur ai pas récité une seule fois: « Quel est donc celui des bienfaits de votre Seigneur que, tous deux, vous niez? » (55, 13)<sup>90</sup>, sans qu'ils ne répondent: Nous ne nions aucune de tes faveurs, notre Seigneur. A toi la louange!' Al-Ḥākim dit: 'Cela est authentique, suivant les critères des deux Ṣayḥ-s (al-Buḥārī et Muslim)'. Or l'histoire des djinns se situe à Makka.

1/71 Bien plus évident que cela, quant à la preuve, est ce que cite Aḥmad (Ibn Ḥanbal) dans son *Musnad* (5/349)<sup>91</sup>, avec une excellente chaîne de transmission, de la part de Asmā' Bint Abī Bakr qui dit: 'J'ai entendu l'Envoyé de Dieu

88 Référence au livre et aux traditions dans l'édition réalisée par Baššār 'Awwād Ma'rūf, Dār al-Ġarb al-Islāmī, Beyrouth, 2<sup>e</sup> édition, 1419/1998, ainsi qu'à l'édition de Dār Iḥyā' at-Turāṭ al-'Arabī réalisée et commentée par Aḥmad Muḥammad Šākir, Beyrouth, s.d.; les références seront faites désormais de la même façon.

89 Il est trois fois question des djinns dans la sourate: aux versets 15, 33 et 74.

90 Cette question est en effet répétée 31 fois dans cette sourate.

91 Référence au livre et à la tradition dans l'édition de Mu'assasat Qurṭuba, Le Caire, sd; ou autre édition réalisée par Aḥmad Muḥammad Šākir, Maktabat at-Turāṭ al-Islāmī, Le Caire, sd; ainsi que dans l'édition réalisée par Šu'ayb al-Arna'ūt et ses collègues, Mu'assasat ar-Risāla, Beyrouth, 1<sup>o</sup> édition, 1413/1993. Désormais les références seront toujours faites de cette façon.



(.), alors qu'il priaït en direction du pilier<sup>92</sup>, avant qu'il n'exécutât l'ordre qu'il avait reçu, tandis que les polythéistes entendaient: «Quel est donc celui des bienfaits de votre Seigneur que, tous deux, vous niez?» (55, 13). Il y a là une preuve de l'antériorité de sa descente par rapport à celle de la sourate *al-Ḥiġr* 15.

### **Sourate al-Ḥadīd 57**

Ibn al-Faras dit: 'L'ensemble est d'avis qu'elle est médinoise; cependant, certains disent qu'elle est mekkoise; on ne conteste pas qu'il y a dans cette sourate une partie médinoise, bien que son début semble être |mekkois'. Selon moi, la chose est comme il dit. D'après al-Bazzār, dans son *Musnad*, et un autre, 'Umar entra chez sa sœur, avant de devenir musulman; elle détenait avec elle une page contenant le début de la sourate *al-Ḥadīd* 57; il la lut et ce fut la raison de sa conversion à l'islam. Al-Ḥākīm et un autre citent ce que dit Ibn Mas'ūd, à savoir: 'Ne se passèrent que quatre années entre leur conversion à l'islam et la descente de ce verset dans lequel Dieu les blâmait: «[Le moment n'est-il pas venu ...] de ne plus être comme ceux à qui auparavant a été donné le Livre? Le temps a longuement duré pour eux ...» (57, 16)<sup>93</sup>.

1/72

### **Sourate aṣ-Ṣaff 61**

On a choisi de dire qu'elle est médinoise; Ibn al-Faras attribue cette opinion à l'ensemble (des savants) et il la considère comme prévalente. Ce qui le montre, c'est ce que citent al-Ḥākīm et un autre d'après 'Abd Allāh b. Sallām qui dit: |'Nous, un groupe de compagnons de l'Envoyé de Dieu (.), étions assis et confériions ensemble, en disant: Si nous savions quelle action est préférable pour Dieu, nous l'exécuterions. Alors Dieu (\*) fit descendre: «Ce qui est dans les cieus et ce qui est sur la terre célèbre les louanges de Dieu. Il est le Tout-Puissant, le Sage \* Ô vous les croyants! Pourquoi dites-vous ce que vous ne faites pas?» (61, 1-2), jusqu'à la fin de la sourate. 'Abd Allāh ajouta: 'Alors, l'Envoyé de Dieu (.) nous la récita jusqu'à la fin'.

1/73

### **Sourate al-Ġum'a 62**

Il est juste de dire qu'elle est médinoise, selon ce qu'a rapporté al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 8/641) d'après Abū Hurayra qui dit: 'Alors que nous étions assis chez le Prophète (.), on fit descendre sur lui la sourate *al-Ġum'a* 62: «[Il l'a aussi

92 Il s'agit d'un des quatre piliers de al-Ka'ba, probablement celui de la pierre noire.

93 La recension ici suivie (*wa-lā takūnū*) diffère de celle qui est actuellement en vigueur (*wa-lā yakūnū*).

envoyé] à d'autres hommes issus de ceux-là et qui ne les avaient pas encore rejoints ... » (62, 3). Je demandai: Qui sont-ils, ô Envoyé de Dieu? etc ...' Il est bien connu que l'adhésion de Abū Hurayra à l'islam date d'un certain temps après l'hégire. Et sa parole: «Dis: Ô vous qui pratiquez le judaïsme ... » (62, 6) est un discours qui s'adresse aux juifs, or ceux-ci résidaient à al-Madīna. Quant à la fin de la sourate (62, 11), elle est descendue à propos de leur précipitation, au moment du discours (du Prophète), quand se présenta la caravane, comme il est raconté dans les traditions authentiques. Donc il est certain que cette sourate est entièrement médinoise.

#### **Sourate at-Tağābun 64**

1/74 On dit qu'elle est médinoise; on dit aussi qu'elle est mekkoise, sauf la fin.

#### **Sourate al-Mulk 67**

A son sujet, il y a une opinion rapportée par un seul compagnon (*ḡarīb*), selon laquelle elle serait médinoise.

#### **Sourate al-Insān 76**

On dit qu'elle est médinoise; on dit aussi qu'elle est mekkoise, à l'exception d'un seul verset: «... N'obéis ni au pécheur ni à l'ingrat qui se trouvent parmi eux» (76, 24).

#### **Sourate al-Muṭaffifīn 83**

Ibn al-Faras dit: 'On dit qu'elle est mekkoise, à cause de la mention des contes (des anciens) qu'elle contient (83, 13); on dit aussi qu'elle est médinoise, parce que les médinois étaient les gens les plus acharnés à fausser les mesures (83, 1-3); on dit également qu'elle descendit à Makka, à l'exception de l'histoire des fraudeurs. Enfin, certaines gens disent qu'elle descendit entre Makka et al-Madīna'. Fin de citation.

1/75 Moi, je dis que an-Nasā'ī (*Sunan*, 2/502)<sup>94</sup> et un autre citent, avec une chaîne de transmission authentique, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: | 'Lorsque le Prophète (.) se présenta à al-Madīna, les gens étaient les plus malins qui soient en ce qui concerne les mesures. Alors, Dieu fit descendre: 'Malheur aux fraudeurs!' (83, 1), et ils pratiquèrent la bonne mesure'.

94 Référence au livre et à la tradition dans l'édition réalisée et numérotée par 'Abd al-Fattāḥ Abū Ḡudda, Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyya, Alep, 4<sup>e</sup> édition, 1414/1994. Cette édition contient aussi le *Šarḥ* de as-Suyūṭī et les observations marginales de al-Imām as-Sindī. Les références désormais seront faites de la même façon.

**Sourate al-A'lā 87**

L'ensemble (des savants) pense quelle est mekkoise. Ibn al-Faras dit: 'On dit qu'elle est médinoise, à cause de la mention qui y est faite de la prière de la fête (87, 15) et de l'aumône purificatrice de la rupture du jeûne (87, 14)'.

Pour ma part, je dis que cela est réfuté par ce que cite al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 7/259–260) de la part de al-Barā' b. 'Azib qui dit: 'Les premiers compagnons de l'Envoyé de Dieu (.) qui se présentèrent à nous furent Muṣ'ab b. 'Umayr et Ibn Umm Maktūm; ils se mirent à nous réciter le Coran. Puis, arrivèrent 'Ammār, Bilāl et Sa'd, puis, 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, en compagnie de vingt personnes; enfin, arriva le Prophète (.). Je n'ai jamais vu les médinois se réjouir d'une chose autant que de celle-là. A peine était-il arrivé, que je récitai: «Glorifie le nom de ton Seigneur, le Très-Haut ...» (87, 1–), parmi des sourates semblables à celle-là'.

**Sourate al-Fağr 89**

A son sujet, il y a deux opinions relatées par Ibn al-Faras. Abū Ḥayyān dit que, pour l'ensemble (des savants), elle est mekkoise.

**Sourate al-Balad 90**

Ibn al-Faras relate qu'également à son sujet il y a deux opinions. Sa parole: «... 1/76 par cette cité» (90, 1) réfute l'opinion selon laquelle elle serait médinoise.

**Sourate al-Layl 92**

Dire qu'elle est mekkoise est la chose la plus reconnue. Mais, on dit aussi qu'elle est médinoise, à cause de l'histoire du palmier qui se trouve dans (le récit de) la cause de sa révélation, comme nous l'avons déjà cité dans *Asbāb an-nuzūl*. On dit, enfin, qu'elle est en partie mekkoise et en partie médinoise.

[blanc]

1/77

**Sourate al-Qadr 97**

Il y a deux opinions à son sujet. Pour la majorité, elle est mekkoise. On montre qu'elle serait médinoise, à l'aide de ce que citent at-Tirmidī (*Sunan*, 5/371–372) et al-Ḥākim de la part de al-Ḥasan b. 'Alī, selon lequel le Prophète (.) voyant les Banū Umayya sur sa chaire, en fut offensé; alors, descendit: «Oui, nous t'avons accordé l'abondance» (108, 1); puis, descendit: «Oui, nous l'avons fait descendre durant la nuit du décret» (97, 1), etc ... Al-Mizzī dit que c'est une tradition non reconnue (*munkar*). 1/78

1/79

**Sourate Lam yakun 98<sup>95</sup>**

Selon Ibn al-Faras, dire qu'elle est mekkoïse est l'opinion la plus reconnue. Quant à moi, je dis que ce que cite Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 3/489) de la part de Abū Ḥayya al-Badrī montre le contraire, quand il dit : 'Lorsque descendit : « Les incrédules parmi les gens de l'écriture n'étaient pas ... », jusqu'à la fin du verset (98, 1), Ġibrīl dit : Ô Envoyé de Dieu, ton Seigneur t'ordonne de réciter cette sourate à Ubayy, etc ...'. Ibn Kaṭir a donc décidé qu'elle était médinoïse et il l'a démontré avec cette tradition.

**Sourate az-Zalzala 99**

Il y a deux opinions à son sujet. On montre qu'elle est médinoïse grâce à ce que cite Ibn Abī Ḥātim de la part de Abū Sa'īd al-Ḥudrī qui dit : 'Quand descendit : « Celui qui aura fait le poids d'un atome de bien, le verra » (99, 7), je dis : Ô Envoyé de Dieu, je vois ce que j'ai fait ... etc ...'. Or Abū Sa'īd ne demeura qu'à al-Madīna, n'étant arrivé qu'après Uḥud.

**Sourate al-ʿĀdiyāt 100**

1/80

Il y a deux opinions à son sujet. On montre qu'elle est médinoïse grâce à ce que citent al-Ḥākim et un autre de la part de Ibn 'Abbās qui dit : 'L'Envoyé de Dieu (.) envoya des chevaux qui demeurèrent un mois sans qu'aucune nouvelle ne lui en parvînt ; alors descendit : « Par les coursiers rapides ... » (100, 1), etc ...'.

**Sourate Alhākum 102<sup>96</sup>**

L'opinion la plus reconnue est de dire qu'elle est mekkoïse ; mais, ce qui indique qu'elle est médinoïse, et telle est l'option faite, c'est ce que cite Ibn Abī Ḥātim de la part de Abū Burayda, à savoir qu'elle serait descendue à propos de deux des tribus des Anṣār qui rivalisaient entre elles. Il cite également de la part de Qatāda qu'elle serait descendue à propos des juifs.

1/81

Al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 11/253) fait la citation suivante de la part de Ubayy b. Ka'b disant : 'Nous étions en train de regarder ce passage du Coran, à savoir : 'Si le fils de Ādam possédait un fleuve rempli d'or ...'<sup>97</sup> jusqu'à ce que ne descendît : « La rivalité vous distrait » (102, 1)'. At-Tirmidī (*Sunan*, 5/374) cite ce que dit 'Alī, à savoir : 'Nous n'arrêtons pas de douter à propos du châtiment du tombeau, jusqu'à ce que ne descendît cette sourate'. Or le châtiment du tombeau n'a été

---

95 Sourate *al-Bayyina*.

96 Sourate *at-Takwīn*.

97 Ceci ne fait pas partie de la version coranique actuellement officielle. Voir à ce sujet Chap. 47, pp. 1459–1461.

mentionné qu'à al-Madīna, comme cela est dit dans le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 11/174; Muslim, 1/410–411), à propos de l'histoire de la juive.

#### **Sourate A-ra'ayta 107<sup>98</sup>**

Il y a deux opinions à son sujet que Ibn al-Faras a relatées.

#### **Sourate al-Kawtar 108**

Ce qui est correct est de dire qu'elle est médinoise. An-Nawawī considère cette opinion comme prévalente | dans son *Šarḥ Muslim*, en vertu de ce que Muslim (1/82) (*Šaḥīḥ*, 1/300–301)<sup>99</sup> cite à propos de Anas qui dit: 'Alors que l'Envoyé de Dieu (.) était parmi nous, soudain, il s'endormit profondément; puis, il leva la tête, tout en souriant, et dit: Juste avant, on a fait descendre sur moi une sourate. Et il récita: « Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux! \* Oui, nous t'avons accordé l'abondance » (108, 1) et cela jusqu'à la fin'.

#### **Sourate al-Iḥlās 112**

Il y a deux opinions à son sujet, en vertu de deux traditions contradictoires relativement à la cause de sa révélation. | Certains, concilient les deux, en disant que sa descente s'est répétée. Mais, il me semble qu'il faut faire prévaloir l'opinion selon laquelle elle est médinoise, comme je l'ai montré dans *Asbāb an-nuzūl*. 1/83

#### **Sourates al-Mu'awwidatān 113, 114<sup>100</sup>**

L'option est de dire qu'elles sont médinoises, parce qu'elles sont descendues à propos de l'histoire de la magie de Labīd b. al-A'ṣam<sup>101</sup>, comme le cite al-Bayhaqī dans *ad-Dalā'il*.

98 Sourate *al-Mā'ūn*.

99 Référence au livre et à la tradition dans l'édition réalisée par Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Dār at-Turāṭ al-'Arabī, Beyrouth, s.d.; il en sera de même désormais pour toutes les autres références.

100 Il s'agit des deux sourates 'protectrices' contre les pratiques magiques, à savoir *al-Falaq* et *an-Nās*.

101 Juif allié aux Banū Zurayq, magicien qui pratiqua son art contre le Prophète. Voir Ibn Hišām, *al-Sīra an-nabawīyya*, Dār al-Manār, Le Caire, 1413/1993, t. 2, p. 121.

## Section 2 [à propos du mélange des éléments mekkois et médinois]

1/84 Dans *ad-Dalā'il*, al-Bayhaqī dit: 'Dans certaines sourates qui sont descendues à Makka, il y a des versets descendus à al-Madīna qui y ont été rattachés'. Ibn al-Ḥaṣṣār dit de même: 'Chaque partie mekkoise et médinoise a des versets qui font exception'. Il ajoute: 'Mais, il y a des gens qui, à propos de ces exceptions, se basent sur l'effort de réflexion, sans recourir à la tradition'.

Dans *Šarḥ al-Buḥārī*, Ibn Ḥağar dit: 'Certains imāms ont pris soin de montrer quels sont les versets descendus à al-Madīna qui se trouvent dans les sourates mekkoises'. Il ajoute: 'Quant à l'opposé de cela, à savoir la descente à Makka d'une partie d'une sourate, alors que ladite sourate est descendue plus tard à al-Madīna, je ne constate cela que rarement'.

Quant à moi, voici que je vais mentionner ce sur quoi je me suis arrêté à propos des deux genres d'exceptions, cherchant à exposer ce que j'ai constaté à ce sujet, en fonction du premier plutôt que du second. J'indiquerai les preuves de ces exceptions, en raison de ce que dit précédemment Ibn al-Ḥaṣṣār; mais, je ne les mentionnerai pas textuellement par souci de brièveté et pour qu'on se réfère à notre livre, *Asbāb an-nuzūl*.

### **Sourate al-Fātiḥa** 1<sup>102</sup>

A déjà été présentée l'opinion selon laquelle une moitié est descendue à al-Madīna; évidemment, il s'agit de la seconde moitié. Mais, cette opinion n'a pas de preuve.

### **Sourate al-Baqara** 2<sup>103</sup>

1/85 On en excepte deux versets: «... Pardonnez et oubliez ...» (2, 109b) et «Il ne t'incombe pas de les diriger ...» (2, 272).

### **Sourate al-An'ām** 6<sup>104</sup>

Ibn al-Ḥaṣṣār dit: 'On en excepte neuf versets; mais, il n'y a pas de tradition saine à ce sujet; en particulier, on rapporte que la sourate serait descendue d'un

102 Il nous semble utile de relater, en note et pour chaque sourate, l'*incipit* de la recension actuellement en cours dans le monde musulman, à savoir la recension de Ḥafsa, pour qu'on se rende mieux compte des différences et des ressemblances entre ce que propose le texte de *al-Itqān*, d'une part, et le consensus général actuel, d'autre part. (1) Sourate *al-Fātiḥa*, mekkoise de sept versets.

103 (2) Sourate *al-Baqara*, médinoise de 281 versets; sauf le verset 281 qui est descendu à Minā, durant le pèlerinage de l'adieu.

104 (6) Sourate *al-An'ām*, mekkoise, sauf les versets 20, 23, 91, 93, 114, 141, 151, 152 et 153 qui sont donc médinois; elle a 165 versets; elle est descendue après *al-Ḥiğr*.

seul bloc'. Pour ma part, je dis que la tradition provenant de Ibn 'Abbās est saine, relativement à l'exception de : « Dis : Venez ... », à savoir les trois versets (6, 151–153), comme on l'a déjà dit; quant aux autres : « Ils n'apprécient pas Dieu à sa juste mesure » (6, 91), comme le cite Ibn Abī Ḥātim, en disant que ce verset est descendu à propos de Mālik b. aḍ-Ḍayf; puis, sa parole : « Qui est plus injuste que celui qui forge un mensonge contre Dieu ... », à savoir les deux versets (6, 21 et 93) qui sont descendus à propos de Musaylima<sup>105</sup>; ensuite, sa parole : « Ceux auxquels nous avons donné le Livre le (Prophète) connaissent » (2, 20) et sa parole : « Ceux auxquels nous avons donné le Livre savent qu'il a été révélé par ton Seigneur en vérité » (6, 114)<sup>106</sup>.

Abū š-Šayḥ (b. Ḥayyān) cite ce que dit al-Kalbī, à savoir : 'La sourate *al-An'ām* 1/86 6 est descendue tout entière à Makka, à l'exception de deux versets qui sont descendus à al-Madīna, à propos d'un homme juif, à savoir celui qui a dit : « Dieu n'a jamais rien fait descendre sur un mortel » (6, 91)'. Al-Firyābī dit : 'Sufyān nous a rapporté de la part de Layṭ qui le tenait de Šahr, lequel dit : La sourate *al-An'ām* 6 est mekkoise, à l'exception de : « Dis : Venez, je réciterai ... », ainsi que le verset qui vient ensuite' (6, 151–152).

#### *Sourate al-A'rāf* 7<sup>107</sup>

Abū š-Šayḥ b. Ḥayyān cite ce que dit Qatāda, à savoir : 'La sourate *al-A'rāf* 7 est mekkoise, à l'exception d'un verset : « Interroge-les sur la cité ... » (7, 163)'. Un autre dit : 'De là jusqu'à « Quand ton Seigneur tira des fils de Ādam ... » (7, 172), c'est médinois'.

#### *Sourate al-Anfāl* 8<sup>108</sup>

On en excepte : « Lorsque les incrédules usent de stratagème contre toi ... » (8, 30). Muqātil dit que ce verset est descendu à Makka. Quant à moi, je dis que la saine tradition provenant de Ibn 'Abbās le réfute, en disant que ce verset lui-même est descendu à al-Madīna, comme nous l'avons déjà cité dans *Asbāb an-nuzūl*. Certains en exceptent sa parole : « Ô Prophète ! Dieu te suffit ... » (8, 64), ce qu'ont authentifié Ibn al-'Arabī et un autre. Quant à moi, je dis que ce

105 Cette partie du verset se retrouve 3 fois, à savoir à 6, 21, à 6, 93 et à 6, 144b et non 2 fois seulement.

106 En tout, cela fait bien 9 versets, si nous comptons la même expression répétée 3 fois, comme il est dit à la note précédente.

107 (7) Sourate *al-A'rāf*, mekkoise, sauf du verset 163 au verset 170 inclus; elle a 206 versets; elle est descendue après *Šād*.

108 (8) Sourate *al-Anfāl*, médinoise, sauf du verset 30 au verset 36 inclus qui sont donc mekkois; elle a 75 versets; elle est descendue après *al-Baqara*.

que cite al-Bazzār, d'après Ibn 'Abbās, le confirme, à savoir le fait qu'elle serait descendue lorsque 'Umar se convertit à l'islam.

### **Sourate Barā'a 9<sup>109</sup>**

1/88 Ibn al-Faras dit qu'elle est médinoise, à l'exception de deux versets: « Vous est venu un prophète ... » (9, 128–129). Quant à moi, je dis que cela n'est rapporté que par un seul compagnon (*ġarīb*). En effet, comment est-ce possible, alors que ces deux versets sont ce qui est descendu en dernier? Certains en ont excepté: « Il n'appartient pas au Prophète ... » (9, 113), parce qu'on rapporte que ce verset est descendu à propos de ce qu'il (.) dit à Abū Ṭālib: 'Je demanderai pardon pour toi, tant que cela ne me sera pas interdit en ce qui te concerne'.

### **Sourate Yūnus 10<sup>110</sup>**

1/89 On en excepte: « Si tu es dans le doute ... », à savoir les deux versets (10, 94–95); ainsi que sa parole: | « Parmi eux, il y a qui croit ... » (10, 40). On dit que ce verset est descendu au sujet des juifs. On dit aussi que, depuis le début de la sourate jusqu'au commencement du verset quarante, le passage est mekkois et que le reste est médinois; c'est ce qu'ont relaté Ibn al-Faras et as-Saḥāwī, dans *Ġamāl al-qurrā'*.

### **Sourate Hūd 11<sup>111</sup>**

On en excepte trois versets, à savoir: « Peut-être négliges-tu ... » (11, 12), « Celui auquel une preuve de son Seigneur a été donnée ... » (11, 17) et « Acquitte-toi de la prière des deux extrémités du jour ... » (11, 114). Quant à moi, je dis que la preuve pour le troisième verset est le fait vérifiable de nombreuses façons qu'il descendit à al-Madīna au sujet de Abū l-Yasar.

### **Sourate Yūsuf 12<sup>112</sup>**

On en excepte les trois premiers versets, selon ce que relate Abū Ḥayyān; c'est une opinion très faible à laquelle on ne prêtera pas attention.

109 (9) Sourate *at-Tawba*, médinoise, sauf les deux derniers versets qui sont donc mekkois; elle a 129 versets; elle est descendue après *al-Mā'ida*.

110 (10) Sourate *Yūnus*, mekkoise, sauf les versets 40, 94, 95 et 96 qui sont donc médinois; elle a 109 versets; elle est descendue après *al-Isrā'*.

111 (11) Sourate *Hūd*, mekkoise, sauf les versets 12, 17 et 114 qui sont donc médinois; elle a 123 versets; elle est descendue après la sourate *Yūnus*.

112 (12) Sourate *Yūsuf*, mekkoise, sauf les versets 1, 2, 3 et 7 qui sont donc médinois; elle a 111 versets; elle est descendue après la sourate *Hūd*.



**Sourate ar-Ra'd 13<sup>113</sup>**

Abū š-Šayḥ (b. Ḥayyān) cite ce que dit Qatāda, à savoir: 'La sourate *ar-Ra'd* 13 est médinoise, à l'exception d'un verset, | à savoir sa parole: «... un cataclysme ne manquera pas d'atteindre les incrédules pour le prix de leurs actions ...» (13, 31b). Si on dit qu'elle est mekkoise, on en excepte sa parole: «Dieu sait ...» (13, 8) jusqu'à: «... redoutable en sa force» (13, 13), comme on l'a dit plus haut, ainsi que le dernier verset (13, 43)'. Ibn Mardawayh cite Ğundab qui dit: 'Abd Allāh b. Sallām s'avança jusqu'à saisir les deux linteaux de la porte de la mosquée et il dit: Je vous adjure par Dieu, ô mon peuple! Savez-vous que je suis celui au sujet duquel est descendu: «Qui est celui qui possède la science du Livre?» (13, 43). Ils répondirent: Ô Dieu! bien sûr'.

**Sourate Ibrāhīm 14<sup>114</sup>**

Abū š-Šayḥ (b. Ḥayyān) cite ce que dit Qatāda, à savoir: 'La sourate *Ibrāhīm* 14 est mekkoise, à l'exception de deux versets médinois, à savoir: «N'as-tu pas vu ceux qui échangent les bienfaits de Dieu contre l'incrédulité ...» jusqu'à: «... quel détestable lieu de séjour» (14, 28–29)'.

**Sourate al-Ḥiġr 15<sup>115</sup>**

Certains en exceptent: «Nous t'avons donné sept ... etc ...» (15, 87). Quant à moi, je dis qu'il faut aussi en excepter sa parole: «Nous connaissons ceux d'entre vous qui sont venus les premiers ...» (15, 24), |, à cause de ce que citent at-Tirmidī (*Sunan*, 5/197) et un autre à propos de la raison de sa descente, car elle concerne les rangs de la prière.

**Sourate an-Naḥl 16<sup>116</sup>**

On a déjà dit<sup>117</sup> que Ibn 'Abbās en excepte la dernière partie; viendra, dans la partie itinérante<sup>118</sup>, ce qui le confirme. Abū š-Šayḥ (b. Ḥayyān) cite ce que dit aš-Ša'bī, à savoir: 'La sourate *an-Naḥl* 16 est descendue tout entière à Makka,

113 (13) Sourate *ar-Ra'd*, mekkoise de 43 versets; elle est descendue après la sourate *Muḥammad*.

114 (14) Sourate *Ibrāhīm*, mekkoise, sauf les deux versets 28 et 29 qui sont donc médinois; elle a 52 versets; elle est descendue après la sourate *Nūḥ*.

115 (15) Sourate *al-Ḥiġr*, mekkoise, sauf le verset 87 qui est donc médinois; elle a 99 versets; elle est descendue après la sourate *Yūsuf*.

116 (16) Sourate *an-Naḥl*, mekkoise, sauf les trois derniers versets qui sont donc médinois; elle a 128 versets; elle est descendue après *al-Kahf*.

117 Voir Chap. 1, p. 49.

118 Voir Chap. 2, p. 127.

à l'exception de ces versets: «Si vous châtiez ...» jusqu'à la fin (16, 126–128)'. Il cite aussi Qatāda qui dit: 'La sourate *an-Nahl* 16, depuis sa parole: «Ceux qui ont émigré pour Dieu, après avoir subi des injustices ...» | jusqu'à la fin (16, 41–128), est médinoise; ce qui précède, en remontant jusqu'au début de la sourate, est mekkois'. On verra, à propos de ce qui est descendu en premier<sup>119</sup>, que selon Ġābir b. Zayd, quarante versets de la sourate *an-Nahl* descendirent à Makka et le reste, à al-Madīna. Ce qui contredit cela, c'est ce que Aḥmad (Ibn Ḥanbal) cite d'après 'Uṭmān b. Abī al-Āṣ à propos de la descente de: «Oui, Dieu ordonne la justice, la bienfaisance ...» (16, 90); cela viendra dans le chapitre de l'agencement du Coran<sup>120</sup>.

### **Sourate al-Isrā' 17<sup>121</sup>**

On en excepte: «Ils t'interrogeront au sujet de l'esprit ...» (17, 85), en fonction de ce que cite al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 8/401) d'après Ibn Mas'ūd, selon lequel cela serait descendu à al-Madīna, en réponse à la question des juifs au sujet de l'esprit. On en excepte également: «Ils ont failli te détourner ...» (17, 73), jusqu'à sa parole: | «L'erreur doit disparaître»; sa parole: «Dis: Si s'unissaient les hommes ...» (17, 88); sa parole: «Nous n'avons fait de la vision ...» (17, 60); et sa parole: «... oui, ceux qui ont déjà reçu la science ...» (17, 107), en fonction de ce que nous avons déjà cité dans *Asbāb an-nuzūl*.

### **Sourate al-Kahf 18<sup>122</sup>**

On excepte ce qu'il y a du début jusqu'à: «... aride» (18, 1–8); ainsi que sa parole: «Sois constant ...» (18, 28); et, enfin: «Ceux qui croient ...», jusqu'à la fin de la sourate (18, 107–110).

### **Sourate Maryam 19<sup>123</sup>**

On en excepte le verset de la prosternation (19, 58)<sup>124</sup> et sa parole: «Il n'y a personne de vous qui n'y sera précipité ...» (19, 71).

119 Voir Chap. 7, p. 169.

120 Voir Chap. 18, p. 396.

121 (17) Sourate *al-Isrā'*, mekkoise, sauf les versets 26, 32, 33, 57 et du verset 73 au verset 80 inclus qui sont donc médinois; elle a 111 versets; elle est descendue après *al-Qaṣaṣ*.

122 (18) Sourate *al-Kahf*, mekkoise, sauf le verset 28 et du verset 83 au verset 101 inclus qui sont donc médinois; elle a 110 versets; elle est descendue après *al-Ġāṣiya*.

123 (19) Sourate *Maryam*, mekkoise, sauf les deux versets 58 et 71 qui sont donc médinois; elle a 98 versets; elle est descendue après *Fāṭir*.

124 A savoir: «... Et ils tombaient prosternés en pleurant, quand les versets du Miséricordieux

**Sourate Țā Hā** 20<sup>125</sup>

On en excepte: «Supporte patiemment ce qu’ils disent ...» (20, 130). Quant à moi, je dis qu’il faut en excepter un autre verset. Al-Bazzār et Abū Ya’lā citent | ce que dit Abū Rāfi‘, à savoir: ‘Le Prophète (.) reçut un hôte. Il m’envoya chez un juif pour qu’il me prête quelque menue monnaie jusqu’à la lune de Raġab. Il dit: Non! A moins qu’il ne donne un gage. Alors, je revins vers le Prophète (.) et l’informai de cela. Il s’écria: Par Dieu! Ne suis-je pas fiable dans le ciel et sur la terre? Et je n’étais pas encore sorti de chez lui, que descendit ce verset: «Ne porte pas tes regards vers les jouissances éphémères que nous avons accordées à plusieurs d’entre eux» (20, 131)’. 1/94

**Sourate al-Anbiyā’** 21<sup>126</sup>

On en excepte: «... Ne voient-ils pas que nous allons sur la terre ...» (21, 44).

**Sourate al-Ḥaġġ** 22<sup>127</sup>

On a déjà présenté ce qu’on en excepte<sup>128</sup>.

**Sourate al-Mu’minūn** 23<sup>129</sup>

On en excepte: «Lorsque nous prendrons ceux d’entre eux qui sont riches ...», jusqu’à sa parole: «... désespérés» (23, 64–77).

**Sourate al-Furqān** 25<sup>130</sup>

On en excepte: «Ceux qui n’invoquent pas ...», jusqu’à: «... miséricordieux» (25, 68–70).

---

leur étaient communiqués». Dans le texte arabe, l’expression *ḥarrū suġġadan* est surlignée, pour indiquer qu’on doit se prosterner en la récitant.

125 (20) Sourate *Țā Hā*, mekkoise, sauf les versets 130 et 131 qui sont médinois; elle a 135 versets; elle est descendue après *Maryam*.

126 (21) Sourate *al-Anbiyā’*, mekkoise; elle a 112 versets; elle est descendue après la sourate *Ibrāhīm*.

127 (22) Sourate *al-Ḥaġġ*, médinoise, sauf les versets 52, 53, 54 et 55 qui sont donc (descendus) entre Makka et al-Madīna; elle a 78 versets; elle est descendue après *an-Nūr*.

128 Voir Chap. 1, pp. 67–68.

129 (23) Sourate *al-Mu’minūn*, mekkoise; elle a 118 versets; elle est descendue après *al-Anbiyā’*.

130 (25) Sourate *al-Furqān*, mekkoise, sauf les versets 68, 69 et 70 qui sont donc médinois; elle a 77 versets; elle est descendue après *Yā Sīn*.

**Sourate aš-Šu‘arā’ 26<sup>131</sup>**

<sup>1/95</sup> Ibn ‘Abbās en excepte: « Quant aux poètes ... » jusqu’ à la fin (26, 224–228), comme on l’ a déjà exposé<sup>132</sup>. Un autre y ajoute sa parole: « N’ est-ce pas pour eux un signe (pour) que les docteurs des fils de Isrā’īl le reconnaissent ? » (26, 197); c’ est ce que Ibn al-Faras a relaté.

**Sourate al-Qaṣaṣ 28<sup>133</sup>**

On en excepte: « Ceux auxquels nous avons donné le Livre ... », jusqu’ à sa parole: « ... les ignorants » (28, 52–55). Aṭ-Ṭabarānī cite, d’ après Ibn ‘Abbās, le fait qu’ elle est descendue, avec la fin de la sourate *al-Ḥadīd* 57 à propos des compagnons de an-Nağāšī (le Négus) qui se présentèrent et furent témoins de la bataille de Uḥud. (On excepte aussi) sa parole: « Oui, celui qui t’ a imposé le Coran ... » (28, 85), en raison de ce qui suivra.

**Sourate al-‘Ankabūt 29<sup>134</sup>**

<sup>1/96</sup> On en excepte (la partie située) entre le début et: « ... et il connaît parfaitement les hypocrites » (29, 1–11), | en raison de ce que cite Ibn Ğarīr à propos de la cause de sa descente. Quant à moi, je dis qu’ on y joindra: « Combien d’ animaux ... » (29, 60), en raison de ce que cite Ibn Abī Ḥātim à propos de la cause de sa descente.

**Sourate Luqmān 31<sup>135</sup>**

Ibn ‘Abbās en excepte: « Si ce qu’ il y a sur terre ... », à savoir les trois versets (à la suite) (31, 27–29), comme on l’ a dit précédemment<sup>136</sup>.

131 (26) Sourate *aš-Šu‘arā’*, mekkoise, sauf le verset 197 et du verset 224 à la fin de la sourate qui sont donc médinois, elle a 227 versets; elle est descendue après *al-Wāqī‘a*.

132 Voir Chap. 1, p. 49.

133 (28) Sourate *al-Qaṣaṣ*, mekkoise, sauf du verset 52 au verset 55 inclus qui sont donc médinois; le verset 85 (est descendu) à Ğuḥfa durant l’ hégire; elle a 88 versets; elle est descendue après *an-Naml*.

Al-Ğuḥfa est un gros village sur le chemin de Makka à al-Madīna, comme le note Yāqūt dans son *Mu‘jam al-buldān*.

134 (29) Sourate *al-Ankabūt*, mekkoise, sauf du verset 1 au verset 11 inclus qui sont donc médinois; elle a 69 versets; elle est descendue après *ar-Rūm*.

135 (31) Sourate *Luqmān*, mekkoise, sauf les versets 27, 28 et 29 qui sont donc médinois; elle a 34 versets; elle est descendue après *aṣ-Ṣāffāt*.

136 Voir Chap. 1, p. 49.

**Sourate as-Sağda 32**<sup>137</sup>

Ibn ‘Abbās en excepte: « Le croyant serait-il ... », à savoir les trois versets (à la suite) (32, 17–19), comme on l’a dit précédemment<sup>138</sup>. Un autre y ajoute: « Ils arrachent leurs flancs ... » (32, 16); ce qui le prouve, c’est ce que al-Bazzār cite de la part de Bilāl qui dit: ‘Alors que nous étions assis dans la mosquée et que certains compagnons priaient depuis le coucher du soleil jusqu’à tard le soir, descendit ce verset’. 1/97

**Sourate Saba’ 34**<sup>139</sup>

On en excepte: « Ceux qui ont reçu la science voient ... » (34, 6). At-Tirmiđī (*Sunan*, 5/275–276) rapporte que Farwa b. Musayk al-Murādī dit: ‘J’allai (trouver) le Prophète (.) et lui dis: | Ô Envoyé de Dieu, ne combattrais-je pas ceux de mon peuple qui désertent? ...’. Et encore: ‘On fit descendre, à propos des Saba’, ce qu’on fit descendre. Alors, un homme demanda: Ô Envoyé de Dieu! Qui sont les Saba’?’. Ibn al-Ḥaṣṣār dit: ‘Cela montre bien que cette histoire est médinoise, parce que l’émigration de Farwa a eu lieu après la conversion à l’islam de Taqīf, en l’an neuf’. Il dit encore: ‘Il est possible que quand il dit: On fit descendre ..., il s’agisse d’une relation de ce qui était descendu précédemment, avant son hégire’. 1/98

**Sourate Yā Sīn 36**<sup>140</sup>

On en excepte: « C’est nous qui ressuscitons les morts ... » (36, 12), en raison de ce que citent at-Tirmiđī (*Sunan*, 5/278–279) et al-Ḥākīm de la part de Abū Sa’īd qui dit: ‘Les Banū Salīma étaient du côté de al-Madīna, aussi voulurent-ils se transférer près de la mosquée. Alors, descendit ce verset. Le Prophète (.) dit: | Les conséquences de vos actes sont écrites<sup>141</sup>. Alors, ils ne se déplacèrent pas’. Certains en exceptent: « Et lorsqu’on leur dit: donnez en aumône ... » (36, 47); on dit que ce verset serait descendu à propos des hypocrites<sup>142</sup>. 1/99

137 (32) Sourate *as-Sağda*, mekkoise, à l’exception du verset 16 jusqu’au verset 20 inclus qui sont donc médinois; elle a 30 versets; elle est descendue après *al-Mu’minūn*.

138 Voir Chap. 1, p. 49.

139 (34) Sourate *Saba’*, mekkoise, sauf le verset 6 qui est donc médinois; elle a 54 versets; elle est descendue après *Luqmān*.

140 (36) Sourate *Yā Sīn*, mekkoise, sauf le verset 45 qui est donc médinois; elle a 83 versets; elle est descendue après *al-Ġinn*.

141 Pour comprendre, il faut lire la suite du verset 36, 12: « ... Nous inscrivons tout ce qu’ils ont fait et les conséquences de leurs actes ».

142 Il y a là une confusion évidente dans le texte de *al-Itqān*. En effet, selon l’*incipit* coranique, c’est le verset 45 qui serait excepté: « Et lorsqu’on leur dit: craignez ce qui est devant et

**Sourate az-Zumar 39**<sup>143</sup>

On en excepte: « Ô mes serviteurs ... », à savoir les trois versets (à la suite) (39, 53–55), comme on l'a précédemment exposé<sup>144</sup> d'après Ibn 'Abbās. Aṭ-Ṭabarānī cite toujours d'après lui, mais d'une autre façon, qu'ils seraient descendus au sujet de Waḥṣī, le meurtrier de Ḥamza. Certains ajoutent encore: « Dis: Ô mes serviteurs qui croyez, craignez votre Seigneur ... » (39, 10); c'est ce que mentionne as-Sahāwī dans *Ġamāl al-Qurrā'*. Un autre ajoute aussi: « Dieu a fait descendre le plus beau récit ... » (39, 23), c'est ce que relate Ibn al-Ġawzī.

**Sourate Ġāfir 40**<sup>145</sup>

On en excepte: « Oui, ceux qui discutent ... » jusqu'à: « ... ne savent pas » (40, 56–57). Ibn Abī Ḥātim cite, d'après Abū l-Āliya et un autre, qu'ils sont descendus à propos des juifs, quand ils ont mentionné ad-Daġġāl; et, pour ma part, j'ai expliqué cela dans *Asbāb an-nuzūl*.

**Sourate aš-Šūrā 42**<sup>146</sup>

<sup>1/100</sup> On en excepte: « Diront-ils: il a inventé un mensonge ... » jusqu'à: « ... clairvoyant » (42, 24–27). Quant à moi, je dis, grâce à la preuve de ce que citent aṭ-Ṭabarānī et al-Ḥākim au sujet de la raison de la descente de ces versets, qu'ils sont descendus à propos des auxiliaires; alors que sa parole: « S'il avait dispensé largement ... » (42, 27) est descendue à propos de pauvres gens<sup>147</sup>. Certains en exceptent: « Ceux qui sont victimes de la violence ... », jusqu'à: « ... de voie d'issue » (42, 39–40); c'est ce que rapporte al-Faras.

---

derrière vous ... ». Or l'explication donnée par as-Suyūṭī correspond, en réalité, à ce verset 45 et non au verset 47 qu'il cite lui-même. C'est l'identité du début des deux versets qui a dû induire en erreur le copiste.

143 (39) Sourate *az-Zumar*, mekkoise, sauf les versets 52, 53 et 54 qui sont donc médinois; elle a 75 versets; elle est descendue après *Saba'*.

144 Voir Chap. 1, p. 49.

145 (40) Sourate *al-Mu'min*, mekkoise, sauf les deux versets 56 et 57 qui sont donc médinois; elle a 75 versets; elle est descendue après *az-Zumar*.

146 (42) Sourate *aš-Šūrā*, mekkoise, sauf les versets 23, 24, 25 et 27 qui sont donc médinois; elle a 53 versets; elle est descendue après *Fuṣṣilat*.

147 *Aṣḥāb aṣ-ṣuffa*, c'est-à-dire, les pauvres gens attachés à l'islam qui s'abritaient et passaient la nuit à l'entrée de la mosquée, sous un auvent en saillie, fait de branches de palmiers (cfr. Kazimirski).

**Sourate az-Zuḥruf 43<sup>148</sup>**

On en excepte: « Interroge ceux que nous avons envoyés ... » (43, 45); on dit que ce verset est descendu à al-Madīna; ou aussi, dans le ciel<sup>149</sup>.

**Sourate al-Ġāṭiya 45<sup>150</sup>**

On en excepte: « Dis à ceux qui croient ... » (45, 14); c'est ce qu'il (as-Saḥāwī) 1/101 mentionne dans *Ġamāl al-qurrā'* d'après Qatāda.

**Sourate al-Aḥqāf 46<sup>151</sup>**

On en excepte: « Dis: Voyez-vous? Si ceci vient de Dieu ... » (46, 10). Aṭ-Ṭabarānī cite, avec une chaîne authentique, d'après 'Awf b. Mālik al-Aṣṣḡa'ī, que ce verset est descendu à al-Madīna, au sujet de l'histoire de la conversion à l'islam de 'Abd Allāh b. Sallām. Elle (cette tradition) a aussi d'autres voies de transmission. Mais, Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Masrūq, à savoir que ce verset serait descendu à Makka, alors que la conversion à l'islam de Ibn Sallām n'aurait eu lieu qu'à al-Madīna et que cela ne serait qu'une controverse engagée par Muḥammad (.). | Il cite également ce que dit aṣ-Ša'bī, à savoir qu'il ne s'agit pas de 'Abd Allāh b. Sallām et que ce verset est mekkois. Certains en ont excepté: « Nous avons conseillé à l'homme ... », à savoir quatre versets (à la suite) (46, 15–18); ainsi que: « Sois patient comme l'ont été ceux qui étaient doués de fermeté ... » (46, 35); c'est ce qu'il (as-Saḥāwī) relate dans *Ġamal al-qurrā'*. 1/102

**Sourate Qāf 50<sup>152</sup>**

On en excepte: « Nous avons créé les cieux ... », jusqu'à: « ... fatigue » (50, 38). Al-Ḥākim et d'autres citent qu'elle est descendue à propos des juifs.

148 (43) Sourate *az-Zuḥruf*, mekkoise, sauf le verset 54 qui est donc médinois; elle a 89 versets; elle est descendue après *aṣ-Šūrā*.

149 Entre le ciel et la terre. Voir Chap. 6, p. 155.

150 (45) Sourate *al-Ġāṭiya*, mekkoise, sauf le verset 14; elle a 37 versets; elle est descendue après *ad-Duḥān*.

151 (46) Sourate *al-Aḥqāf*, mekkoise, sauf les versets 10, 15 et 35 qui sont donc médinois; elle a 35 versets; elle est descendue après *al-Ġāṭiya*.

152 (50) Sourate *Qāf*, mekkoise, sauf le verset 38; elle a 45 versets; elle est descendue après *al-Mursalāt*.

**Sourate an-Nağm 53<sup>153</sup>**

On en excepte: «Ceux qui évitent ...», jusqu'à: «... craignent» (53, 32); on dit aussi: «As-tu vu celui qui tourne le dos ...», à savoir les neuf versets (à la suite) (53, 33–41).

**Sourate al-Qamar 54<sup>154</sup>**

1/103

On en excepte: «Cette assemblée sera dispersée ...» (54, 45), ce qui est réfuté par | ce qui sera exposé dans le douzième chapitre<sup>155</sup>. On dit également: «Oui, ceux qui craignent Dieu ...», à savoir les deux versets (54, 54–55).

**Sourate ar-Raḥmān 55<sup>156</sup>**

On en excepte: «Lui demande ...» (55, 29); c'est ce qu'il (as-Saḥāwī) relate dans *Ġamal al-qurrā'*.

**Sourate al-Wāqī'a 56<sup>157</sup>**

On en excepte: «Il y en aura une multitude parmi les premiers \* et une multitude parmi les derniers» (56, 39–40); ainsi que sa parole: «Non! J'en jure par les couchers des étoiles» jusqu'à: «... vous criez au mensonge» (56, 75–82), en raison de ce que cite Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 1/84) à propos de la cause de sa descente.

**Sourate al-Ḥadīd 57<sup>158</sup>**

Si on est d'avis qu'elle est mekkoise, on en excepte la fin.

**Sourate al-Muğādala 58<sup>159</sup>**

On en excepte: «... Il n'y a pas d'entretien à trois ...» (58, 7); c'est ce que relate Ibn al-Faras et un autre.

153 (42) Sourate *an-Nağm*, mekkoise, sauf le verset 32 qui est donc médinois; elle a 62 versets; elle est descendue après *al-Iḥlās*.

154 – (54) Sourate *al-Qamar*, mekkoise, sauf les versets 44, 45 et 46 qui sont donc médinois; elle a 55 versets; elle est descendue après *aṭ-Ṭāriq*.

155 Voir Chap. 12, p. 239.

156 (55) Sourate *ar-Raḥmān*, mekkoise; elle a 78 versets; elle est descendue après *ar-Ra'd*.

157 (56) Sourate *al-Wāqī'a*, mekkoise, sauf les deux versets 81 et 82 qui sont donc médinois; elle a 96 versets; elle est descendue après *Ṭā Hā*.

158 (57) Sourate *al-Ḥadīd*, médinoise; elle a 29 versets; elle est descendue après *az-Zalzala*.

159 (58) Sourate *al-Muğādala*, médinoise; elle a 22 versets; elle est descendue après *al-Munāfiqūn*.



**Sourate at-Tağābun 64**<sup>160</sup>

Si on est d'avis qu'elle est mekkoise, on en excepte la fin, en raison de ce que at-Tirmidī (*Sunan*, 5/344–345) et al-Ḥākim citent au sujet de la cause de sa descente.

**Sourate at-Taḥrīm 66**<sup>161</sup>

On a déjà exposé<sup>162</sup> que, d'après Qatāda, sa partie médinoise va jusqu'au verset 1/104 dix exclus et que le reste serait mekkois.

**Sourate Tabāraka 67**<sup>163</sup>

Ḡuwaybir cite, dans son commentaire coranique, d'après aḏ-Ḍaḥḥāk, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'La sourate *Tabāraka* / *al-Mulk* 67 est descendue à propos des gens de Makka, à l'exception de trois versets.

**Sourate Nūn 68**<sup>164</sup>

On en excepte: «Oui, nous les éprouverons ...» jusqu'à: «... savaient» (68, 17–33) et: «Supporte patiemment ...» jusqu'à: «... des justes» (68, 48–50), en effet, cela est médinois; c'est ce que as-Saḥāwī relate dans *Ġamāl al-qurrā'*.

**Sourate al-Muzzammil 73**<sup>165</sup>

On en excepte: «Supporte patiemment ce qu'ils disent ...», à savoir les deux versets (73, 10–11), c'est ce que relate al-Iṣfahānī; et sa parole: «Oui, ton Seigneur sait ...» jusqu'à la fin de la sourate (73, 20); | c'est ce que relate Ibn al-Faras. Mais, cela est réfuté par ce que cite al-Ḥākim de la part de 'Ā'īša, à savoir que cette parole est descendue une année après la descente du début de la sourate, lorsque fut imposé le lever (pour la prière) de nuit, au début de l'islam, avant que ne fussent imposées les cinq prières.

160 (64) Sourate *at-Tağābun*, mekkoise; elle a 18 versets; elle est descendue après *at-Taḥrīm*. Ce qui semble incohérent, puisque *at-Taḥrīm* est médinoise.

161 (66) Sourate *at-Taḥrīm*, médinoise; elle a 12 versets; elle est descendue après *al-Ḥuḡurāt*.

162 Voir Chap. 1, pp. 56–57.

163 (67) Sourate *al-Mulk*, mekkoise; elle a 30 versets; elle est descendue après *at-Tūr*.

164 (68) Sourate *al-Qalam*, mekkoise, sauf du verset 17 au verset 33 inclus et du verset 48 au verset 50 inclus qui sont donc médinois; elle a 52 versets; elle est descendue après *al-'Alaq*.

165 (73) Sourate *al-Muzzammil*, mekkoise, sauf les versets 10, 11 et 20 qui sont donc médinois; elle a 20 versets; elle est descendue après *al-Qalam*.

**Sourate al-Insān 76<sup>166</sup>**

On en excepte: « Supporte patiemment le décret de ton Seigneur ... » (76, 24).

**Sourate al-Mursalāt 77<sup>167</sup>**

On en excepte: « Quand on leur dit: Prosternez-vous! Ils ne se prosternèrent pas » (77, 48); c'est ce que relatent Ibn al-Faras et un autre.

**Sourate al-Muṭaffifin 83<sup>168</sup>**

On dit qu'elle est mekkoise, sauf six versets du début.

**Sourate al-Balad 90<sup>169</sup>**

On dit qu'elle est médinoise, sauf quatre versets du début.

**Sourate al-Layl 92<sup>170</sup>**

On dit qu'elle est mekkoise, sauf le début.

**Sourate A-ra'ayta 107<sup>171</sup>**

On dit que trois versets du début sont descendus à Makka et que le reste est descendu à al-Madīna.

**3. Quelques précisions**

<sup>1/106</sup> Al-Ḥākīm, dans son *Mustadrak*, al-Bayhaqī, dans *ad-Dalā'il*, et al-Bazzār, dans son *Musnad* citent, par le truchement de al-A'maš, de la part de Ibrāhīm, de 'Alqama ce que dit 'Abd Allāh, à savoir: 'L'expression: « Ô vous qui croyez! »<sup>172</sup> est descendue à al-Madīna et l'expression: « Ô vous les gens! »<sup>173</sup>, à Makka';

166 (76) Sourate *al-Insān*, mekkoise; elle a 31 versets; elle est descendue après *ar-Rahmān*.

167 (77) Sourate *al-Mursalāt*, mekkoise, sauf le verset 48 qui est donc médinois; elle a 50 versets; elle est descendue après *al-Humaza*.

168 (83) Sourate *al-Muṭaffifin*, mekkoise; elle a 36 versets; elle est descendue après *al-Ankabūt* et c'est la dernière sourate descendue à Makka.

169 (90) Sourate *al-Balad*, mekkoise; elle a 20 versets; elle est descendue après *Qāf*.

170 (92) Sourate *al-Layl*, mekkoise; elle a 21 versets; elle est descendue après *al-'Alā*.

171 (107) Sourate *al-Mā'ūn*; les trois versets du début sont mekkois, le reste étant médinois; elle a 7 versets; elle est descendue après *at-Takwīn*.

172 Cette expression revient 89 fois dans le Coran.

173 Cette expression revient 15 fois dans le Coran.

c'est ce que cite Abū 'Ubayd dans *al-Fadā'il*, d'après 'Alqama, en remontant jusqu'aux suivants (*mursal*).

Il cite aussi que Maymūn b. Mihrān dit: 'Les expressions coraniques: «Ô vous les gens!», ou bien: «Ô les fils de Ādam!»<sup>174</sup> sont mekkoises, tandis que l'expression: «Ô vous qui croyez!» est médinoise'.

Ibn 'Aṭīyya, Ibn al-Faras et d'autres disent: 'Ce qui concerne «Ô vous qui croyez!» est juste; quant à ce qui concerne «Ô vous les gens!», cela peut également se trouver dans ce qui est médinois'.

1/107

Ibn al-Ḥaṣṣār dit: 'Ceux qui s'occupent de l'abrogation ont considéré avec attention cette tradition et ils soulignent le fait qu'elle est faible; alors que les gens s'accordent sur le fait que la sourate *an-Nisā'* 4 est médinoise, or elle commence par: «Ô vous les gens!»; et sur le fait que la sourate *al-Ḥaġġ* 22 est mekkoise, or on y trouve: «Ô vous qui croyez! Inclinez-vous, prosternez-vous ...» (22, 77)'.

Un autre (*az-Zarkašī*) dit: 'Si l'on prend cette opinion de façon absolue, il y a de quoi s'interroger; en effet, la sourate *al-Baqara* 2 est médinoise, or on y trouve: «Ô vous les gens! Adorez votre Seigneur ...» (2, 21) et: «Ô vous les gens! Mangez de ce qu'il y a sur la terre ...» (2, 168); la sourate *an-Nisā'* 4 est médinoise, or elle débute avec: «Ô vous les gens!»'.

Makkī dit: 'Cela se rencontre seulement dans la majorité des cas, mais non de façon générale; certes, dans beaucoup de sourates mekkoises, on trouve: «Ô vous qui croyez!»'.

Un autre (*az-Zarkašī*) dit: 'Le plus proche (de la vérité) est de prendre cela dans le sens d'un discours dont ceux à qui il est destiné, ou l'ensemble de ceux à qui il est destiné, sont les gens de Makka ou de al-Madīna'.

Le Qāḍī (*al-Bāqillānī*) dit: 'Si pour cela on se réfère à la tradition, alors il n'y a rien à dire. Si la raison en est l'avènement de nombreux croyants à al-Madīna, contrairement à Makka, alors c'est faible; puisqu'il est permis de s'adresser aux croyants en raison de leur qualité, de leur nom et de leur genre, alors que les non croyants reçoivent l'ordre d'adorer, tout comme les croyants reçoivent celui de persévérer dans l'adoration et de l'augmenter.' C'est ce que rapporte l'Imām Faḥr ad-Dīn (*ar-Rāzī*) dans son commentaire coranique<sup>175</sup>.

1/108

Al-Bayhaqī cite, dans *ad-Dalā'il*, par le truchement de Yūnus b. Bukayr, de la part de Hišām b. 'Urwa et de son père, ce que dit ce dernier, à savoir: 'Tout ce qui est descendu du Coran avec la mention des nations et des siècles

174 Cette expression est répétée 4 fois dans la sourate 7.

175 Généralement, quand Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, dans son *Grand Commentaire*, cite al-Qāḍī, il s'agit de 'Abd al-Ġabbār, le mu'tazilite et non de al-Bāqillānī, comme a tendance à le penser l'éditeur.

n'est descendu qu'à Makka; et tout ce qui concerne les obligations et les recommandations n'est descendu qu'à al-Madīna.

Al-Ġa'barī dit: 'Il y a deux moyens de connaître ce qui est mekkois et ce qui est médinois: la tradition et l'analogie. (Nous connaissons), grâce à la tradition, ce dont la descente nous parvient avec l'une des deux (mentions)<sup>176</sup>; et, grâce à l'analogie, est mekkoise toute sourate | dans laquelle se trouve seulement: «Ô les gens!» ou bien: «Non!», ou celle qui commence par les lettres épelées, autre que *az-Zahrāwān* 2 et 3 et *ar-Ra'd* 13, ou celle dans laquelle il y a l'histoire de Ādam et de Iblīs, autre que *al-Baqara* 2, car elle est mekkoise, également toute sourate dans laquelle se trouvent les histoires des prophètes et des communautés révolues; par contre, toute sourate dans laquelle se trouve une obligation ou une punition légale est médinoise'. Fin de citation.

Makkī dit: 'Toute sourate dans laquelle on fait mention des hypocrites est médinoise'. Un autre (*az-Zarkašī*) ajoute: 'à l'exception de *al-Ankabūt* 29'.

Dans le *Kāmil* de al-Huḍalī, il y a: 'Toute sourate dans laquelle il y a une prosternation<sup>177</sup> est mekkoise'.

Ad-Dīrīnī dit:

'L'expression 'Non!' n'est jamais descendue à Yaṭrīb, sache-le!\*' elle ne se présente jamais dans la moitié la plus élevée du Coran<sup>178</sup>.

La raison de cela réside dans le fait que la plus grande partie de la seconde moitié du Coran est descendue à Makka; or la majorité de ses gens étaient des tyrans; aussi cette expression s'y répète en guise de menace et de censure à leur égard, ainsi que de dénégation contre eux. Par contre, dans la première moitié: ce qui y est descendu au sujet des juifs n'a pas besoin de mentionner cela, étant donné leur bassesse et leur faiblesse; c'est ce que mentionne al-'Ammānī.

176 C'est-à-dire, à Makka ou à al-Madīna.

177 Par exemple, dans *ar-Ra'd* 13, 15, on a l'expression *wa-li-llāhi yasġudu* (se prosterne devant Dieu) qui est surlignée; ce qui signifie qu'il faut se prosterner, en la récitant.

178 C'est-à-dire, la première moitié.

## Remarque

At-Ṭabarānī cite ce que dit Ibn Mas‘ūd, à savoir : ‘*Al-Mufaṣṣal*<sup>179</sup> est descendu à Makka ; nous sommes restés, durant des années, en train de le réciter, alors que rien d’autre ne descendait’.

1/110

## Nota Bene [autres exemples donnés par Ibn Ḥabīb]

A clairement été exposé, dans les aspects que nous avons évoqués et que Ibn Ḥabīb a mentionnés, ce qui est mekkois et ce qui est médinois, ce sur quoi on diffère, l’ordre de la descente de tout cela, ainsi que les versets médinois dans les sourates mekkoises et les versets mekkois dans les sourates médinoises. Il reste quelques aspects qui se rattachent à ce chapitre, dont il (Ibn Ḥabīb) a mentionné les exemples et que nous allons aussi mentionner.

1/111

Par exemple, ce qui est descendu à Makka et dont le statut est médinois : « Ô vous les gens ! Nous vous avons créés d’un mâle et d’une femelle ... » (49, 13) ; ce verset est descendu à Makka le jour de la prise de la ville, il est donc médinois, parce qu’il est descendu après l’hégire. Il en est de même pour sa parole : « ... Aujourd’hui, j’ai rendu votre religion parfaite ... » (5, 3). Quant à moi, je dis qu’il en est de même pour sa parole : « Dieu vous ordonne de restituer les dépôts à leur propriétaire ... » (4, 58) et pour d’autres versets.

Par exemple, ce qui est descendu à al-Madīna et dont le statut est mekkois, à savoir la sourate *al-Mumtaḥana* 60 ; en effet, elle est descendue à al-Madīna, mais à l’adresse des gens de Makka ; de même, sa parole dans *an-Naḥl* 16 : « Ceux qui ont émigré pour Dieu ... » (16, 41) jusqu’à la fin, est descendue à al-Madīna, mais à l’adresse des gens de Makka ; encore, le début de la sourate *Barā‘a* 9 est descendu à al-Madīna, mais à l’adresse des polythéistes parmi les gens de Makka.

Par exemple, ce qui ressemble à ce qui est descendu à al-Madīna dans une sourate mekkoise, à savoir sa parole dans *an-Nağm* 53 : « Ceux qui évitent les plus grands péchés et les turpitudes, à l’exception des états voisins du péché ... » (53, 32) ; en effet, les turpitudes concernent tout péché qui comporte une punition légale et les plus grands péchés sont ceux qui entraînent le châtement du Feu ; par contre, les états voisins du péché sont ceux qui se

1/112

179 Partie du Coran qui commence, selon les uns, à la sourate *al-Ḥuğurāt* 49, selon d’autres à la sourate *al-Ġāfiya* 45 ou *al-Qitāl* 47 ou *Qāf* 50 et va jusqu’à la fin du Coran (cfr. Kazimirski). Voir une ample explication au Chap. 18, pp. 213–217.

situent entre ces deux sanctions du péché, or à Makka, on ne parle pas de punition légale ou de chose semblable.

Par exemple, ce qui ressemble à ce qui est descendu à Makka dans une sourate médinoise, à savoir sa parole: «Par les coursiers rapides et hale-tants» (100, 1); de même, sa parole dans *al-Anfāl* 8: «Lorsqu’ils disaient: Ô Dieu! Si cela est la vérité ...» (8, 32).

Par exemple, ce qui de Makka a été attribué à al-Madīna, à savoir la sourate de *Yūsuf* 12 et la sourate *al-Ihlās* 112. Quant à moi, j’ajoute *Sabbih* 87, comme cela a été exposé précédemment à propos de la tradition de al-Buḥārī<sup>180</sup>.

Par exemple, ce qui de al-Madīna a été attribué à Makka, à savoir: «Ils t’interrogeront au sujet du combat durant le mois sacré ...» (2, 217), le verset de l’usure (2, 275), le début de *Barā’a* 9 et sa parole: «Ceux que les anges font mourir, alors qu’ils portent tort à eux-mêmes ...» (4, 97).

<sup>1/113</sup> Par exemple, ce qui a été attribué à l’Abyssinie: «Dis: Ô gens de l’Ecriture! Venez à une parole commune ...» (3, 64). Quant à moi, je dis qu’il convient de l’attribuer aux Byzantins et qu’il faut le comparer à ce qui a été attribué à l’Abyssinie dans la sourate *Maryam* 19; car il est vrai que Ġā’far b. Abī Ṭālib l’a récitée à an-Nağāšī (le Négus); c’est ce que Aḥmad (Ibn Ḥanbal) cite dans son *Musnad* (1/202–203).

Quant à ce qui est descendu à al-Ġuḥfa, à aṭ-Ṭā’if, à Jérusalem et à al-Ḥudaybiyya, cela viendra dans le chapitre suivant et on y joindra ce qui est descendu à Minā, à ‘Arafāt, à ‘Uṣfān, à Tabūk, à Badr, à Uḥud, à Ḥirā’ et à Ḥamrā’ al-Asad.

<sup>180</sup> Voir Chap. 1, p. 75.

## Les aspects sédentaire et itinérant du Coran

Les exemples de l'aspect sédentaire (*al-ḥaḍarī*) sont nombreux; quant à l'aspect itinérant (*as-safarī*)<sup>1</sup>, il a aussi ses exemples que j'ai ici retracés. 1/114

1. Il y a : « ... Prenez donc la station de Ibrāhīm comme un lieu de prière ... » (2, 125); ce verset est descendu à Makka, l'année du pèlerinage de l'adieu<sup>2</sup>. Ibn Abī Ḥātim et Ibn Mardawayh citent ce que dit Ġābir, à savoir: 'Alors que le Prophète (.) tournait autour de al-Ka'ba, 'Umar lui dit: Est-ce la station de notre père Ibrāhīm? Il répondit: Oui. 'Umar reprit: Ne le prendrons-nous pas comme lieu de prière? Alors, descendit le verset'<sup>3</sup>.

Ibn Mardawayh cite également, par le truchement de 'Amr b. Maymūn, de la part de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, le fait que ce dernier passa près de la station de Ibrāhīm et dit: Ô Envoyé de Dieu! Ne nous arrêtons-nous pas à la station de l'ami de notre Seigneur? Il répondit: Bien sûr! 'Umar reprit: Ne le prendrons-nous pas comme lieu de prière? Et il ne s'écoula qu'un bref instant, avant que ne descendît le verset. 1/115

Ibn al-Ḥaṣṣār dit: 'Il est descendu ou lors du petit pèlerinage de complément<sup>4</sup>, ou bien lors de l'expédition de la prise de Makka, ou encore à l'occasion du pèlerinage de l'adieu'.

2. Il y a : « La piété ne consiste pas à pénétrer dans vos maisons par derrière ... » (2, 189). Ibn Ġarīr (aṭ-Ṭabarī) rapporte, de la part de az-Zuhrī, que ce verset est descendu lors du petit pèlerinage de al-Ḥudaybiyya. Et, selon as-Suddī, il serait descendu à l'occasion du pèlerinage de l'adieu.

3. Il y a : « Accomplissez pour Dieu le grand et le petit pèlerinage ... » (2, 196). Ibn Abī Ḥātim cite | ce que dit Ṣafwān Ibn Umayya, à savoir: 'Un homme alla trouver le Prophète (.), tout parfumé de safran et portant une *ḡubba*, et il demanda: Que m'ordonnes-tu pour mon petit pèlerinage? Alors, descendit le verset. Et le Prophète dit: Où est le questionneur au sujet du petit pèlerinage? Enlève ton vêtement, puis lave-toi ...'. 1/116

1 On traduira parfois par 'expéditionnaire'.

2 Année 10 de l'hégire.

3 C'est une des *muwāfaqāt* qui sont amplement traitées au Chap. 10, pp. 228sq.

4 'Petit pèlerinage de complément' accompli en l'an 7 de l'hégire où le Prophète compléta le pèlerinage interrompu de l'année précédente et durant lequel, il aurait visité la tombe de sa mère Āmina.

4. Il y a : « Si l'un de vous est malade ou s'il souffre d'un mal de tête ... » (2, 196); ce verset est descendu à al-Ḥudaybiyya, selon ce que cite Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 4/241) de la part de Ka'b b. 'Uğra, au sujet duquel il est descendu, et ce que cite également al-Wāḥidī de la part de Ibn 'Abbās.

5. Il y a : « L'Envoyé a cru ... » (2, 285). On dit que ce verset est descendu le jour de la conquête de Makka. Je n'ai pas rencontré de preuve à son sujet.

1/117 6. Il y a : « Redoutez un jour durant lequel vous reviendrez ... » (2, 281); ce verset est descendu à Minā, l'année | du pèlerinage de l'adieu, selon ce que cite al-Bayhaqī dans *ad-Dalā'il*.

7. Il y a : « A ceux qui ont répondu à Dieu et à l'Envoyé ... » (3, 172). Aṭ-Ṭabarānī cite, d'après Ibn 'Abbās, avec une chaîne de transmission authentique, le fait que ce verset est descendu à Ḥamrā' al-Asad<sup>5</sup>.

8. Il y a le verset de l'ablution pulvérale, dans la sourate *an-Nisā'* (4, 43). Ibn Mardawayh cite, d'après al-Asla' b. Šarīk, le fait qu'il est descendu durant un des voyages du Prophète (.)<sup>6</sup>.

1/118 9. Il y a : « Dieu vous ordonne de restituer les dépôts à leur propriétaire ... » (4, 58). Ce verset est descendu le jour de la conquête de Makka, à l'intérieur de al-Ka'ba, selon ce que cite Sunayd, dans son commentaire coranique, d'après Ibn Ğurayğ; Ibn Mardawayh cite également cela d'après Ibn 'Abbās.

10. Il y a : « Lorsque tu te trouves avec eux et que tu accomplis pour eux la prière ... » (4, 102); il est descendu à 'Usfān<sup>7</sup>, entre les prières de midi et de l'après-midi, selon ce que cite Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 4/59–60) d'après Abū 'Ayyāš az-Zuraqī.

1/119 11. Il y a : « Ils te demanderont des instructions. Dis: Dieu vous donne une instruction au sujet de la parenté éloignée ... » (4, 176). Al-Bazzār et un autre citent, d'après Ḥudayfa, le fait que ce verset est descendu sur le Prophète (.), lors d'une marche.

1/120 12. Il y a le début de la sourate *al-Mā'ida* 5. Dans *Šu'ab al-īmān*, al-Bayhaqī cite d'après Asmā' Bint Yazīd, le fait que ce verset est descendu à Minā. Et il cite, dans *ad-Dalā'il*, d'après Umm 'Amr et son oncle paternel, qu'il serait descendu lors d'une marche du Prophète. | Abū 'Ubayd cite, d'après Muḥammad b. Ka'b, le fait que ce dernier dit: 'La sourate *al-Mā'ida* 5 est descendue lors du pèlerinage de l'adieu, entre Makka et al-Madīna'.

13. Il y a : « Aujourd'hui, j'ai rendu votre religion parfaite ... » (5, 3); dans le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 8/270), selon 'Umar, ce verset est

5 Lieu à une demi-journée de distance de al-Madīna.

6 Voir la reprise ci-dessous, p. 122.

7 Sur la route de Makka à al-Madīna, à la frontière de Ḥiğāz-Tihāma; étape de l'hégire.



descendu le soir de ‘Arafa, le vendredi de l’année du pèlerinage de l’adieu. Il a plusieurs voies de transmission. Cependant, Ibn Mardawayh cite, d’après Abū Sa‘īd al-Ḥudrī, le fait qu’il serait descendu le jour de Ġadīr Ḥumm<sup>8</sup>. | Il cite la même chose, à partir d’une tradition de Abū Hurayra dans laquelle il est mentionné que c’était le dix-huitième jour de Dū l-Ḥiġġa (12<sup>o</sup> mois), au retour du pèlerinage de l’adieu; mais, ces deux traditions ne sont pas authentiques. 1/121

14. Il y a le verset de l’ablution pulvérale (4, 43)<sup>9</sup>. Dans le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 1/431), d’après ‘Ā’iṣa, il est dit que ce verset est descendu à al-Baydā<sup>10</sup>, alors qu’ils rentraient à al-Madīna. A propos de l’expression ‘à al-Baydā’ ou ‘à Dāt al-Ġayṣ’<sup>11</sup>, Ibn ‘Abd al-Barr dit dans *at-Tamhīd*: ‘On dit que c’était lors de l’expédition militaire contre les Banū l-Muṣṭaliq’; et il l’affirme péremptoirement dans *al-Istidkār*. Ibn Sa‘d et Ibn Ḥibbān l’ont précédé à ce sujet; | l’expédition militaire contre les Banū l-Muṣṭaliq est en fait celle de al-Muraysī’. Un des auteurs modernes prend ses distances par rapport à cela, en disant que al-Muraysī’ est du côté de Makka, entre Qudayd et le littoral; or cette histoire se situe du côté de Ḥaybar, d’après l’affirmation de ‘Ā’iṣa: ‘A al-Baydā’ ou Dāt al-Ġayṣ’, lesquels se trouvent entre al-Madīna et Ḥaybar, comme l’affirme an-Nawawī. Cependant, Ibn at-Tīn affirme aussi que al-Baydā’ équivaut à Dū l-Ḥulayfa. Abū ‘Ubayd al-Bakrī dit que al-Baydā’ est le lieu élevé qui se trouve en face de Dū l-Ḥulayfa en direction de Makka et il ajoute que Dāt al-Ġayṣ est à la distance d’un *barīd*<sup>12</sup> de al-Madīna. 1/122

15. Il y a: «Ô vous qui croyez! Rappelez-vous les faveurs que Dieu vous a accordées, lorsqu’un peuple s’apprêtait à ...» (5, 11). Ibn Ġarīr cite ce que Qatāda dit, à savoir: ‘On nous a mentionné que ce verset est descendu sur l’Envoyé de Dieu (.), alors qu’il était à Baṭn Naḥl<sup>13</sup>, lors de la septième expédition militaire, lorsque les Banū Ṭa’laba et les Banū Muḥārīb voulurent l’assassiner, aussi Dieu l’informa-t-il de cela’. 1/124

16. Il y a: «Dieu te protégera contre les hommes ...» (5, 67). Dans le *Ṣaḥīḥ* de Ibn Ḥibbān, selon Abū Hurayra, ce verset est descendu en voyage. Et Ibn Abī Ḥātim | et Ibn Mardawayh citent d’après Ġābir qu’il serait descendu à Dāt ar-Raqī’, dans la partie supérieure de Naḥl, durant l’expédition militaire contre les Banū Anmār. 1/125

8 Lieu dit près de Makka.

9 Etonnant: il vient d’être déjà cité un peu plus haut (p. 117), à ce même titre.

10 Lieu entre Makka et al-Madīna.

11 Il s’agit d’un oued près de al-Madīna.

12 Distance d’une étape postale équivalant à 12 miles arabes.

13 Sur la route de Makka à al-Madīna.

17. Il y a le début de la sourate *al-Anfāl* 8 qui est descendu à Badr, à la suite de la bataille, comme le cite Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 1/178 et 180) d'après Sa'd b. Abī Waqqās.

18. Il y a : « Lorsque vous demandez le secours de votre Seigneur ... » (8, 9). Ce verset est descendu également à Badr, comme le cite at-Tirmidī (*Sunan*, 5/162–163) d'après 'Umar.

1/126 19. Il y a : « Ceux qui thésaurisent l'or ... » (9, 34). Ce verset est descendu lors d'un de ses voyages, comme le cite Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 5/278) d'après Ṭawbān.

20. Il y a sa parole : « S'il s'était agi d'une affaire à leur portée ... » (9, 42). Ce verset est descendu lors de l'expédition militaire de Tabūk, comme le cite Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī) d'après Ibn 'Abbās.

21. Il y a : « Si tu les interrogés, ils diront : Nous ne faisons que discuter et jouer ... » (9, 65). Ce verset est descendu lors de l'expédition militaire de Tabūk, comme le cite Ibn Abī Ḥātim d'après Ibn 'Umar.

1/127 22. Il y a : « Il n'appartient ni au Prophète ni à ceux qui croient ... » (9, 113). | Aṭ-Ṭabarānī et Ibn Mardawayh citent, d'après Ibn 'Abbās, le fait que ce verset est descendu, lorsque le Prophète (.) sortit pour faire le petit pèlerinage, descendit la colline de 'Uṣfān<sup>14</sup>, visita la tombe de sa mère et demanda la permission d'implorer pour elle le pardon.

1/128 23. Il y a la conclusion de la sourate *an-Naḥl* 16. Al-Bayhaqī, dans *ad-Dalā'il*, et al-Bazzār citent, | d'après Abū Hurayra, le fait qu'elle est descendue à Uḥūd, alors que le Prophète (.) fixait son attention sur Ḥamza, quand il fut martyrisé. At-Tirmidī (*Sunan*, 5/201) et al-Ḥākim citent, d'après Ubayy b. Ka'b, le fait qu'elle serait descendue le jour de la conquête de Makka.

22. Il y a : « Ils ont failli t'inciter à fuir cette terre, pour t'en bannir ... » (17, 76). Abū aš-Šayḥ (b. Ḥayyān) et al-Bayhaqī, dans *ad-Dalā'il*, citent, par le truchement de Šahr b. Ḥawšab, d'après 'Abd ar-Raḥmān b. Ğanam, le fait que ce verset est descendu à Tabūk.

1/129 23. Il y a le début de la sourate *al-Ḥağğ* 22. At-Tirmidī (*Sunan*, 5/230–231) et al-Ḥākim citent ce que dit 'Imrān b. Ḥuṣayn, à savoir : 'Lorsque descendit sur le Prophète (.) : « Ô les gens ! Craignez votre Seigneur. Le tremblement de terre de l'Heure sera quelque chose de terrible », jusqu'à sa parole : « Mais le châtement de Dieu sera très dur » (22, 1–2), cela descendit sur lui, alors qu'il était en voyage ...'. Et selon Ibn Mardawayh, par le truchement de al-Kalbī, d'après Abī Šāliḥ et Ibn 'Abbās, ce verset serait descendu durant sa marche, lors de la campagne militaire contre les Banū l-Muṣṭaliq.

14 Idem.

24. Il y a : «Voici (*hādāni*) deux adversaires ...» (22, 19). Le Qāḍī Ġalāl ad-Dīn | al-Bulqīnī dit : 'Il est évident que ce verset est descendu le jour de Badr, au moment de la lutte ; ce qui est bien indiqué par le duel du démonstratif : «Voici deux ... »'. 1/130

25. Il y a : «Il est permis pour ceux qui sont attaqués ...» (22, 39). At-Tirmidī (*Sunan*, 5/233) cite ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir : 'Lorsqu'on fit sortir le Prophète de Makka (.), Abū Bakr s'écria : Ils ont expulsé leur Prophète ; il va certainement périr. Alors, descendit le verset'. Ibn al-Ḥaṣṣār dit : 'Certains ont déduit de cette tradition qu'il serait descendu durant le trajet de l'hégire'.

26. Il y a : «Ne vois-tu pas comment ton Seigneur étend l'ombre ? ...» (25, 45). Ibn Ḥabīb dit qu'il est descendu à aṭ-Ṭā'if ; mais, je n'ai pas rencontré de preuve traditionnelle à son sujet.

27. Il y a : «Oui, celui qui t'a imposé le Coran ...» (28, 85). Ce verset est descendu à al-Ġuḥfa, durant le trajet de l'hégire, comme le cite Ibn Abī Ḥātim de la part de aḍ-Ḍaḥḥāk. 1/131

28. Il y a le début de la sourate *ar-Rūm* 30. At-Tirmidī (*Sunan*, 5/53 et 253), rapporte ce que dit Abū Sa'īd, à savoir : 'Lorsque arriva le jour de Badr, les byzantins triomphèrent des perses ; aussi cela étonna-t-il les croyants ; voilà pourquoi descendit : «*Alif Lām Mīm* \* Les byzantins ont été vaincus (*ġulibat*) », jusqu'à sa parole : «de la victoire de Dieu.» (30, 1-5)'. At-Tirmidī dit «ont vaincu (*ġalabat*) », à savoir avec la voyelle 'a'.

29. Il y a : «Interroge ceux que nous avons dépêchés avant toi parmi nos envoyés ...» (43, 45). Ibn Ḥabīb dit que ce verset est descendu à Jérusalem, la nuit du voyage nocturne.

30. Il y a : «Combien avons-nous anéanti de cités plus redoutables en force ...» (47, 13). Dans *Ġamāl al-qurrā'*, as-Saḥāwī dit que lorsque le Prophète (.) prit la direction de l'hégire vers al-Madīna, il s'arrêta et, regardant vers Makka, il pleura ; alors descendit ce verset.

31. Il y a la sourate *al-Faḥ* 48. Al-Ḥākīm et un autre citent ce que disent al-Miswar b. Maḥrama et Marwān b. al-Ḥakam, à savoir : 'La sourate *al-Faḥ* 48 est descendue entre Makka et al-Madīna, à propos de al-Ḥudaybiyya, depuis le début jusqu'à la fin. Et également, dans *al-Mustadrak*, selon une tradition de Muġammī' b. Ġāriya, son début serait descendu à Kurā' al-Ġamīm<sup>15</sup>. 1/132

32. Il y a : «Ô vous les gens ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle ...» (49, 13). Al-Wāḥidī cite, d'après Ibn Abī Mulayka, le fait que ce verset est descendu à Makka, le jour de la conquête, lorsque Bilāl monta sur le toit de al-Ka'ba et fit l'appel à la prière. Quelqu'un dit alors : N'est-ce pas cet esclave noir qui fait l'appel à la prière sur le toit de al-Ka'ba ?

15 Près de Makka.

1/133 33. Il y a : « Cette assemblée sera dispersée ... » (54, 45). On dit que ce verset est descendu le jour de Badr ; c' est ce que relate Ibn al-Faras, ce qui sera réfuté par ce qui viendra, dans le douzième chapitre<sup>16</sup>. Puis, | j' ai vu, d' après Ibn 'Abbās, ce qui le confirme.

34. An-Nasafī dit que sa parole : « Il y en aura une multitude parmi les premiers » (56, 13) et sa parole : « Tenez-vous ce discours en suspicion ? » (56, 81) descendirent, alors qu' il (.) était en voyage pour al-Madīna. Mais, je n' ai pas rencontré de preuve traditionnelle à ce sujet.

1/134 35. Il y a : « Faites-vous de votre subsistance une accusation de mensonge ? » (56, 82). Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Ya'qūb b. Muğāhid Abū Ḥazra, à savoir : 'Ce verset est descendu à propos d' un des | auxiliaires, durant l' expédition militaire de Tabūk ; lorsqu' ils descendirent à al-Ḥiğr, l' Envoyé de Dieu (.) leur ordonna de ne pas emporter d' eau de là, puis il repartit. Ensuite, il descendit dans un autre endroit, alors qu' ils n' avaient pas d' eau avec eux, et ils s' en plaignirent. L' Envoyé pria et Dieu envoya un nuage, si bien qu' il plut sur eux et qu' ils purent se désaltérer. Un des hypocrites s' écria : Ce n' est que grâce à un tel orage que nous avons reçu de la pluie. Alors, descendit le verset'.

36. Il y a le verset de l' épreuve : « Ô vous qui croyez ! Lorsque les croyantes viennent à vous, à titre d' émigrantes, [éprouvez-les] ... » (60, 10). Ibn Ğarīr cite, de la part de az-Zuhri, le fait que ce verset est descendu dans la partie la plus basse de al-Ḥudaybiyya.

1/135 37. Il y a la sourate *al-Munāfiqūn* 63. At-Tirmidī (*Sunan*, 5/339–342) cite, d' après Zayd b. Arqam, le fait qu' elle est descendue de nuit, lors de l' expédition militaire de Tabūk. Et, d' après Sufyān, il cite le fait qu' elle serait descendue lors de l' expédition militaire | contre les Banū l-Muṣṭaliq ; c' est ce qu' affirment péremptoirement Ibn Iṣḥaq et un autre.

38. Il y a la sourate *al-Mursalāt* 77. Les deux Ṣayḥ-s (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 8/685–686, 688 et Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 4/1755) citent ce que dit Ibn Mas'ūd, à savoir : 'Alors que nous étions avec le Prophète (.) dans un endroit désert, à Minā, soudain descendit sur lui la sourate *al-Mursalāt* 77'.

39. Il y a la sourate *al-Muṭaffifīn* 83 ou, tout au moins, une partie. An-Nasafī et un autre relatent qu' elle est descendue lors du déplacement de l' hégire, avant même qu' il (.) n' entrât à al-Madīna.

40. Il y a le début de la sourate *Iqra'* 96 qui est descendu dans la région désertique de Ḥirā', comme il est rapporté dans les deux *Recueils de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 8/715 et Muslim, 1/139–142).

16 Voir Chap. 12, pp. 238sq.

41. Il y a la sourate *al-Kawṭar* 108. Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī) cite, d'après Sa'īd b. Ğubayr, le fait qu'elle est descendue le jour de al-Ḥudaybiyya; mais, cela est problématique.

42. Il y a la sourate *an-Naṣr* 110. Al-Bazzār et al-Bayhaqī, dans *ad-Dalā'il*, 1/136 citent ce que dit Ibn 'Umar, à savoir: 'Cette sourate: «Lorsque arriveront le secours de Dieu et la victoire» (110, 1) est descendue sur l'Envoyé de Dieu (.), au plein milieu des jours de *at-Tašrīq*<sup>17</sup>; il sut alors que c'était le moment de l'adieu; il donna un ordre à sa chamelle al-Qaṣwā' et on la laissa partir. Puis, il se leva et harangua les gens, en prononçant son célèbre discours'.

---

17 Antique appellation des trois jours qui suivent le jour du sacrifice (10<sup>e</sup> jour de Dū l-Ḥiġġa), durant le pèlerinage annuel.

## Les aspects diurne et nocturne du Coran

1/137 Les exemples de l'aspect diurne (*an-nahārī*) sont nombreux. Ibn Ḥabīb dit: 'La plus grande partie du Coran est descendue de jour'. Quant à l'aspect nocturne (*al-laylī*), j'en ai retracé quelques exemples.

1. Il y a le verset du changement de la direction de la prière. Dans les deux *Recueils de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 8/173; Muslim, 1/375), (on trouve) dans une tradition d'Ibn 'Umar: 'Alors que les gens étaient à Qubā<sup>1</sup>, pour la prière de l'aube, soudain arriva quelqu'un qui dit: Cette nuit, un passage du Coran est descendu sur le Prophète (.). Il a reçu l'ordre de prendre la (nouvelle) direction de la prière'.

Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 1/375) rapporte, de la part de Anas, que le Prophète (.) avait l'habitude de prier en direction de Jérusalem. Alors, descendit: «Nous te voyons souvent la face tournée vers le ciel ...» (2, 144). Passa un homme des Banū Salima, alors qu'ils étaient prosternés pour la prière de l'aurore et qu'ils avaient déjà accompli une unité de prière. Il les interpela: Est-ce que l'orientation de la prière n'a pas été changée? Alors, tous s'inclinèrent vers la (nouvelle) direction.

1/138 Cependant, dans les deux *Recueils de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 8/171; Muslim, 1/374) d'après al-Barā<sup>2</sup>, | 'le Prophète (.) pria dans la direction de Jérusalem seize ou dix-sept mois durant; aussi cela l'étonnait-il que sa direction de la prière fût désormais vers la Maison<sup>2</sup>. La première prière qu'il fit<sup>3</sup> fut celle de l'après-midi; avec lui priaient des gens. Un de ceux qui priaient avec lui sortit et passa près des gens de la mosquée qui étaient prosternés. Il dit: Par Dieu! Je témoigne. J'ai prié avec l'Envoyé de Dieu (.) en direction de al-Ka'ba. Ils se tournèrent, comme ils étaient, en direction de la Maison'. Cela exige donc que ce verset soit descendu de jour, entre la prière de midi et celle de l'après-midi.

Al-Qāḍī Ġalāl ad-Dīn (al-Bulqīnī) dit: 'Ce qui l'emporte, en vertu de ce qu'impose la démonstration, c'est que ce verset est descendu durant la nuit.

1 Banlieue de al-Madīna, demeure des Anṣār Banū 'Amr b. 'Awf.

2 C'est-à-dire, al-Ka'ba.

3 Dans cette nouvelle direction.

En effet, l'affaire des gens de Qubā' se situe durant la prière de l'aube ; or Qubā' est un village (des environs) de al-Madīna ; donc loin de nous de penser que l'Envoyé de Dieu (.) ait tardé de leur montrer cela depuis l'après-midi jusqu'à l'aube'.

Ibn Ḥaḡar déclare : 'Le plus sûr, c'est que la descente de ce verset a eu lieu de nuit. Et la réponse à la tradition de Ibn 'Umar consiste à dire que la nouvelle parvint l'après-midi à ceux qui étaient à l'intérieur de al-Madīna, à savoir les Banū Ḥārīṭa, et qu'elle parvint à l'aube à ceux qui étaient à l'extérieur de al-Madīna, à savoir les Banū 'Amr b. 'Awf, habitants de Qubā'. Il est permis de dire : 'Cette nuit, est descendu un passage du Coran sur le Prophète', du fait que l'expression 'nuit' s'emploie aussi pour la partie du jour écoulé et pour (la nuit) qui suit'.

Quant à moi, je dis que ce que an-Nasā'ī (*Sunan*, 2/55) cite, de la part de Abū Sa'īd b. al-Mu'allā, confirme cela, car il dit : 'Un jour que nous passions, alors que l'Envoyé de Dieu (.) était assis sur la chaire, je dis : Quelque chose est arrivé. Alors, je m'assis et l'Envoyé de Dieu (.) récita ce verset : « Nous te voyons souvent la face tournée vers le ciel ... » (2, 144), jusqu'à la fin. Puis, il descendit (de la chaire) et fit la prière de midi'.

2. Il y a les derniers versets de la sourate *Āl 'Imrān* 3. Ibn Ḥibbān cite dans son *Ṣaḥīḥ*, ainsi que Ibn al-Mundir, | Ibn Mardawayh et Ibn Abī d-Dunyā dans *Kitāb at-tafakkur*, d'après 'Ā'īša, le fait que Bilāl alla trouver le Prophète (.), pour lui annoncer l'heure de la prière de l'aube ; et il le trouva en train de pleurer. Il lui dit : 'Ô Envoyé de Dieu ! Qu'est-ce qui te fait pleurer ?'. Il répondit : 'Qu'est-ce qui pourrait m'empêcher de pleurer, alors que, cette nuit, est descendu sur moi : « Dans la création des cieux et de la terre et dans la différence entre la nuit et le jour, il y a des signes pour les doués d'intelligence » (3, 190)'. Puis, il ajouta : 'Malheur à qui récite ce verset sans réfléchir!'.

3. Il y a : « Dieu te protégera contre les gens ... » (5, 67). At-Tirmidī (*Sunan*, 5/138) et | al-Ḥākim citent ce que dit 'Ā'īša, à savoir : 'Le Prophète (.) était gardé, jusqu'à ce que ne descendît ce verset ; alors, il sortit la tête hors de la coupole et s'écria : Ô les gens ! Allez-vous en, car Dieu me protège !'. At-Ṭabarānī cite ce que dit 'Iṣma b. Mālik al-Ḥaṭmī, à savoir : 'La nuit, nous avions l'habitude de garder l'Envoyé de Dieu, jusqu'à ce que ne descendît ce verset ; alors, il abandonna la garde'.

4. Il y a la sourate *al-An'ām* 6. At-Ṭabarānī et Abū 'Ubayd, dans | son *Faḍā'il*, citent ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir : 'La sourate *al-An'ām* 6 tout entière est descendue à Makka, de nuit, alors qu'il y avait tout autour sept mille anges en train de célébrer la louange divine'.

5. Il y a le verset des « trois hommes qui étaient restés en arrière » (9, 118). Dans le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḡārī, 8/342-343 ; Muslim, 4/

2120–2129), selon la tradition de Ka'b, 'Dieu fit descendre l'accueil de notre repentir<sup>4</sup>, alors que ne restait que le dernier tiers de la nuit'.

6. Il y a la sourate *Maryam* 19. Aṭ-Ṭabarānī rapporte ce que dit Abū Maryam al-Ġassānī, à savoir: 'J'allai trouver l'Envoyé de Dieu (.) et lui dis: Il m'est né cette nuit une fille esclave. Il répondit: Et, cette nuit aussi, est descendue sur moi la sourate *Maryam*, appelle-la donc Maryam'.

1/143 7. Il y a le début de la sourate *al-Ḥaġġ* 22. C'est ce que mentionne Ibn Ḥabīb et Muḥammad b. Barakāt as-Sa'īdī, dans son livre *an-Nāsīḥ wa-l-mansūḥ*. Dans *Ġamāl al-qurrā'*, as-Saḥāwī en a décidé de même; et on pourrait le démontrer grâce à ce que cite Ibn Mardawayh d'après 'Imrān b. Ḥuṣayn, à savoir que cette sourate est descendue, alors que le Prophète (.) était en voyage et que certaines personnes s'étaient endormies, tandis que d'autres s'étaient dispersées; alors, le Prophète éleva la voix, en la récitant ...

1/144 8. Il y a le verset relatif à la permission de laisser sortir les femmes, dans la sourate *al-Aḥzāb* 33. Al-Qāḍī Ġalāl ad-Dīn (al-Bulqīnī) dit: 'Manifestement, il s'agit de: « Ô Prophète! Dis à tes épouses, à tes filles ... » (33, 59). Dans al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 8/528), selon 'Ā'īša, Sawda sortit pour ses besoins, après que fût imposé le voile. | C'était une femme corpulente qui n'échappait pas aux regards de qui la connaissait. Or 'Umar la vit et dit: Ô Sawda! Par Dieu! Tu ne te caches pas à nos regards. Vois comment tu sors! Elle dit: Je rebroussai chemin, pour m'en retourner chez l'Envoyé de Dieu (.). Il était en train de dîner, avec dans sa main un os. Je dis: Ô Envoyé de Dieu! Je suis sortie pour quelque besoin et 'Umar m'a dit ceci et cela. Alors Dieu envoya la révélation à l'Envoyé; quant à l'os dans sa main, il ne le posa pas. Il dit: Certes, cela est permis; mais, pour que vous sortiez seulement pour vos besoins<sup>5</sup>.

Al-Qāḍī Ġalāl ad-Dīn (al-Bulqīnī) dit: 'Nous disons que cela se passa de nuit, uniquement parce que les femmes ne sortaient pour leurs besoins que de nuit, comme il est dit dans le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 8/452; Muslim, 4/2129–2137), selon 'Ā'īša, dans la tradition du mensonge'.

9. Il y a: « Interroge ceux de nos envoyés que nous avons dépêchés avant toi ... » (43, 45). Selon l'opinion de Ibn Ḥabīb, ce verset est descendu durant la nuit du voyage nocturne.

1/145 10. Il y a le début de la sourate *al-Faṭḥ* 48. Dans al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 8/582), d'après la tradition de 'Umar: 'Cette nuit, | est descendue sur moi une sourate qui m'est plus chère que tout ce sur quoi le soleil se lève'; et il récita: « Oui, nous t'avons accordé une éclatante victoire » (48, 1) ...

4 Le verset se termine par: « Il accueillit leur repentir, afin qu'ils se repentent. Dieu est celui qui accueille vraiment le repentir, le Miséricordieux ».

5 Cet épisode pourrait s'inscrire dans la catégorie des *muwāfaqāt 'Umar* (Chap. 10, pp. 228sq.).



11. Il y a la sourate *al-Munāfiqūn* 63, comme le cite at-Tirmidī (*Sunan*, 5/339–341), d’après Zayd b. Arqam.

12. Il y a la sourate «*wa-l-mursalāt ...*» (77, 1). Dans *Ġamāl al-qurrāʾ*, as-Saḥāwī dit: ‘On rapporte, de la part de Ibn Masʿūd, qu’elle est descendue, la nuit des djinns, à Ḥirā’. Quant à moi, je dis que c’est là une tradition qui n’est pas reconnue. D’autre part, j’ai vu dans le *Ṣaḥīḥ* de al-Ismāʿīlī, qui est son *Mustaḥrağ ʿalā l-Buḥārī*, qu’elle est | descendue la nuit de ‘Arafa, dans le désert de Minā. Cela se trouve dans les deux *Recueils de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 8/685–686, 688; Muslim, 4/1755), sans la mention de ‘la nuit de ‘Arafa’. On veut dire par là, la septième nuit de Dū l-Ḥiğga<sup>6</sup> qui est celle que le Prophète (.) passait à Minā.

1/146

13. Il y a *al-Muʿawwidatān* 113 et 114. Dans *al-Maṣāḥif*, Ibn Aṣṭa dit: Muḥammad b. Yaʿqūb nous a rapporté: Abū Dāwūd nous a rapporté: ‘Uṭmān b. Abī Ṣayba nous a rapporté: Ġarīr nous a rapporté de la part de Bayān, de Qays et de ‘Uqba b. Āmir al-Ġuhanī qui dit: ‘L’Envoyé de Dieu (.) a dit: Cette nuit, sont descendus des versets dont on n’a jamais vu de semblables: «Dis: Je cherche la protection du Seigneur de l’aube» (113, 1) et «Dis: Je cherche la protection du Seigneur des gens» (114, 1)’.

### Appendice: [ce qui est descendu entre la nuit et le jour]

Il y a aussi ce qui est descendu entre la nuit et le jour, au moment de l’aube. Il y a quelques versets de ce genre.

1. Il y a le verset de l’ablution pulvérale dans la sourate *al-Māʿida* 5. Dans le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 8/271–272; Muslim, 1/279), ‘Āʾiša dit: ‘L’aube se leva; on demanda de l’eau et il n’y en avait pas. Alors descendit: «Ô vous qui croyez! Lorsque vous vous levez pour la prière ...», jusqu’à sa parole: «Peut-être serez-vous reconnaissants» (5, 6)’.

1/147

2. Il y a: «Cette affaire ne te concerne pas ...» (3, 128). Selon le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 8/225–226; Muslim, 1/279), ce verset est descendu, alors que le Prophète en était à la dernière unité de la prière de l’aube, lorsqu’il voulut consacrer du temps à invoquer Dieu pour Abū Sufyān et celui qui est mentionné avec lui.

6 Dernier mois de l’année lunaire.

**Nota Bene**

<sup>1/148</sup> Et si l'on dit: 'Que fais-tu de la tradition de Ġābir qui remonte jusqu'au Prophète (*marfū'*): 'La vision la plus fiable est celle qui arrive de jour, parce que Dieu m'a spécialement réservé l'inspiration de jour'? C'est ce que cite al-Ḥākim dans son *Tārīḥ*'. Je réponds que cette tradition est une tradition non reconnue (*munkar*) à partir de laquelle on ne peut pas argumenter.

## Les aspects estival et hivernal du Coran

### [1. L'aspect estival (*aṣ-ṣayfī*)]

1. Al-Wāḥidī déclare: 'Dieu a fait descendre deux versets à propos du cas du défunt sans héritiers (*al-kalāla*): un en hiver, à savoir celui qui se trouve au début de la sourate *an-Nisā'* (4, 12) et l'autre en été, celui qui se trouve à la fin (4, 176)'. 1/149

Dans le *Recueil de la tradition authentique* de Muslim (1/396), 'Umar dit: 'Je n'ai jamais autant consulté l'Envoyé de Dieu (.) sur quoi que ce soit, comme je l'ai fait à propos du cas du défunt sans héritier; et il n'a jamais été aussi rude [avec moi] pour quoi que ce soit, comme il l'a été à ce sujet, au point qu'il m'a pointé son doigt sur la poitrine, en disant: Ô 'Umar! Le verset de l'été, qui se trouve à la fin de la sourate *an-Nisā'*, ne te suffit-il pas?'

Dans *al-Mustadrak*, selon Abū Hurayra, un homme déclara: Ô Envoyé de Dieu! Qu'en est-il du cas du défunt sans héritier? Il répondit: N'as-tu pas entendu le verset qui est descendu en été: «Ils te consulteront. Dis: Dieu vous donnera des instructions au sujet du défunt sans héritier ...» (4, 176). Il a déjà été exposé que cela arriva lors du voyage du pèlerinage de l'adieu<sup>1</sup>; or ce qui est descendu à cette occasion est compté comme étant de la période estivale, tout comme le début de la sourate *al-Mā'ida* 5, | sa parole: «Aujourd'hui, j'ai rendu votre religion parfaite ...» (5, 3), sa parole: «Redoutez un jour durant lequel vous reviendrez ...» (2, 281), le verset de la dette (2, 282) et la sourate *an-Naṣr* 110. 1/150

2. Il y a aussi les versets qui sont descendus lors de l'expédition militaire de Tabūk; en effet, cela se passa durant la grosse chaleur. Dans *ad-Dalā'il*, al-Bayhaqī cite, par le truchement de Ibn Ishāq, de la part de 'Āṣim b. 'Umar b. Qatāda, de 'Abd Allāh b. Abī Bakr b. Ḥazm, le fait que l'Envoyé de Dieu (.) ne sortait jamais avec l'intention d'une de ses expéditions militaires, sans qu'il ne manifestât qu'il en eût une autre, si ce n'est qu'il dit pour celle de Tabūk: 'Ô les gens! Je vise les Byzantins' et il les en informa. Or cela se passait au temps de la dure saison, de la canicule et de la sécheresse dans la région. Un jour, alors qu'il faisait les préparatifs, il dit soudain à al-Ġadd b. Qays: 'Epreuves-tu de l'attirance pour les filles des Banū l-Aṣfar?' Il répondit: 'Ô Envoyé de Dieu!

1 Voir Chap. 2, p. 119.

Mes gens savent qu'il n'y a personne qui soit plus intensément émerveillé que moi par les femmes. Je crains que, si je vois les femmes des Banū l-Aşfar, elles ne me charment; dispense-moi donc (du combat)!. Alors, Dieu fit descendre: « Un d'entre eux a dit: Dispense-moi (du combat) ... » (9, 49). Un des hypocrites dit: 'Ne vous précipitez-pas dans la chaleur!' Alors, Dieu fit descendre: « Dis: Le feu de la Géhenne est encore plus ardent ... » (9, 81).

## [2. L'aspect hivernal (*aş-şitā'i*)]

1. Parmi les exemples relatifs à l'aspect hivernal, il y a sa parole: « Ceux qui pratiquent la calomnie ... », jusqu'à: « ... une noble substance » (24, 11-26). Selon 'Āiṣa, dans le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 8/452-455), ce passage descendit un jour d'hiver.

<sup>1/151</sup> 2. Les versets de la sourate *al-Aḥzāb* 33, relatifs à l'expédition militaire de al-Ḥandaq (le Fossé), sont descendus, alors qu'il faisait froid. Dans la tradition de Ḥuḍayfa, il y a: 'Les gens se séparèrent de l'Envoyé de Dieu (.), la nuit des factions, à l'exception de douze hommes. L'Envoyé de Dieu (.) vint à moi et dit: Lève-toi et va vers l'armée des factions! Je répondis: Ô Envoyé de Dieu! Par celui qui t'a envoyé en vérité! Je ne me suis levé devant toi que par honte, à cause du froid ...' Et c'est à cette occasion que Dieu fit descendre: « Ô vous qui croyez! Souvenez-vous des bienfaits de Dieu envers vous, lorsque des soldats marchèrent contre vous ... » jusqu'à la fin (33, 9-27); c'est ce que cite al-Bayhaqī dans *ad-Dalā'il*.

## (La descente) au lit et durant le sommeil

### [1. La descente au lit (*al-firāṣī*)]

Parmi les exemples (descendus) au lit, il y a sa parole : « Dieu te protégera contre les gens ... » (5, 67), comme on l'a déjà présenté<sup>1</sup>; ainsi que le verset « des trois qui étaient restés en arrière » (9, 118). Selon le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 8/342–343), ils sont descendus, alors qu'il restait encore un tiers de la nuit et qu'il (.) était chez Umm Salama. Il est difficile de faire concorder cela avec ce qu'il (.) dit à propos de 'Ā'īša : 'L'inspiration n'est jamais descendue sur moi dans le lit d'une femme autre qu'elle'.

Al-Qāḍī Ġalāl ad-Dīn (al-Bulqīnī) déclare : 'Peut-être que cela se situe avant le récit selon lequel l'inspiration est descendue au lit de Umm Salama.' Quant à moi, je dis que je l'emporte, en citant à ce sujet une réponse bien meilleure que | cela. En effet, dans son *Musnad*, Abū Ya'lā rapporte que 'Ā'īša dit : 'Neuf choses m'ont été données ...'; et il y a dans cette tradition : 'Si l'inspiration descendait sur lui, alors qu'il était avec les gens de sa famille, ils s'enfuyaient loin de lui; et si elle descendait sur lui, alors que j'étais avec lui sous sa couverture ...' Ainsi, il n'y a plus de contradiction entre les deux traditions, comme il apparaît clairement.

### [2. La descente durant le sommeil (*an-nawmī*)]

Quant au sommeil, il y a, par exemple, la sourate *al-Kawṭar* 108. En effet, Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 1/300) rapporte ce que dit Anas, à savoir : 'Tandis que l'Envoyé de Dieu (.) était au milieu de nous, soudain il s'assoupit profondément; puis, il leva la tête tout souriant. Nous lui dîmes : Qu'est-ce qui te fait rire, ô Envoyé de Dieu ? Il répondit : Juste à l'instant, une sourate vient de descendre sur moi et il récita : « Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux ! Nous t'avons donné l'abondance \* Prie donc ton Seigneur et sacrifie ! \* Celui qui te hait : voilà celui qui n'aura pas de postérité » (108, 1–3)'.

Dans ses *Amāli*, al-Imām ar-Rāfi'i dit : 'Certains comprennent, à partir de cette tradition, que cette sourate serait descendue durant l'assoupissement

1 Voir Chap. 3, p. 140.

en question. Ils disent que ce qui lui venait durant le sommeil fait partie de l'inspiration (*al-wahy*), parce que la vision en rêve des prophètes est inspiration'. Il ajoute : 'Cela est juste; cependant, le plus vraisemblable consiste à dire que | le Coran en entier est descendu à l'état de veille. C'est comme si lui était venue à l'esprit, durant le sommeil, la sourate *al-Kawtar* 108 déjà descendue à l'état de veille; ou bien, lui fut proposée l'abondance dont parle la sourate; aussi la leur récita-t-il et la leur commenta-t-il'. Il ajoute encore : 'Il apparût, dans certaines recensions, qu'il perdit conscience; cela peut-être compris dans le sens de l'état qui s'emparait de lui, lors de la descente de l'inspiration; on parle, à ce propos, du fort abattement dû à l'inspiration'<sup>2</sup>. Fin de citation.

Quant à moi, je dis que ce que dit ar-Rāfi'ī est très pertinent et c'est ce vers quoi je penchais, avant même de m'y être arrêté. La dernière interprétation est plus juste que la première, parce que l'expression : 'Juste à l'instant, une sourate vient de descendre sur moi' écarte le fait qu'elle ait pu descendre avant cela. Bien plus, nous disons qu'elle est descendue durant ce état-là et que l'assoupissement en question n'est pas celui du sommeil, mais l'état qui s'emparait de lui lors de l'inspiration. Les savants ont mentionné qu'alors il était ravi de ce monde.

---

<sup>2</sup> Selon *Lisān al-'arab*, *al-burahā'* est le fort abattement dû au poids de la révélation.

## Les aspects terrestre et céleste du Coran

On a déjà cité<sup>1</sup> la parole de Ibn al-‘Arabī selon laquelle, dans le Coran, il y a ce qui est céleste (*samā’ī*) et ce qui est terrestre (*arḍī*), ce qui est descendu entre le ciel et la terre et ce qui est descendu sous terre, dans la caverne. Il dit: ‘Abū Bakr al-Fihri nous a informés, (disant:) at-Tamīmī nous a informés (disant:) Hibat Allāh, le commentateur, nous a informés, en disant: Le Coran est descendu à Makka et à al-Madīna, à l’exception de six versets qui ne sont descendus ni sur la terre ni au ciel; à savoir trois dans la sourate *aṣ-Ṣāffāt* 37: «Il n’y a personne parmi nous qui n’ait une place désignée ...», les trois versets à la suite (37, 164–166); un verset dans *az-Zuḥruf* 43: «Interroge ceux de nos prophètes que nous avons envoyés avant toi ...» (43, 45); et deux versets à la fin de la sourate *al-Baqara* (2, 285–286) qui sont descendus durant la nuit du voyage nocturne.

Ibn al-‘Arabī ajoute: ‘Peut-être veut-il signifier par là l’espace cosmique qui se trouve entre le ciel et la terre’. Il continue: ‘Quant à ce qui est descendu sous terre dans la caverne, il s’agit de la sourate *al-Mursalāt* 77, comme on le trouve dans le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 8/686 et Muslim, 4/1755), d’après Ibn Mas‘ūd.’

Quant à moi, je dis que, en ce qui concerne les versets précédents, je n’ai pas trouvé de preuve traditionnelle assertée de ce qu’il a mentionné à leur sujet, exception faite pour la fin de la sourate *al-Baqara* (2, 285–286). On peut le montrer avec ce que cite Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 1/157) d’après Ibn Mas‘ūd, à savoir: ‘Lorsque | l’Envoyé de Dieu (.) fut transporté de nuit, il s’arrêta au jujubier de la limite (53, 14) ...’ Et encore: ‘L’Envoyé de Dieu (.) en reçut trois choses: il reçut les cinq prières; il reçut les versets conclusifs de la sourate *al-Baqara*; et il reçut le pardon des péchés graves pour ceux de sa communauté qui n’auraient rien associé à Dieu.’

Selon le *Kāmil* de al-Huḍalī, (les deux versets): «L’Envoyé a cru ...» jusqu’à la fin (2, 285–286) sont descendus «à une distance de deux portées d’arc» (53, 9).

1 Voir Chap. 1, p. 44.

## Ce qui est descendu en premier

1/158 On diverge à propos de ce qui, du Coran, est descendu en premier, en fonction de plusieurs opinions.

### Première opinion [96, 1–5]

Selon la première, – celle qui est juste –, il s'agit de: «Lis! Au nom de ton Seigneur ...» (96, 1–5). Les deux Ṣayḥs (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 1/23 et Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 1/139–140) et un autre rapportent ce que dit 'Ā'īša, à savoir: 'Le commencement de l'inspiration, pour l'Envoyé de Dieu (.), fut la véritable vision en songe, durant le sommeil. Il n'avait pas de vision, sans qu'elle ne se présentât comme l'éclat de l'aurore. Puis, il reçut l'amour de la solitude, aussi allait-il à Ḥirā'. Il y pratiquait des actes de piété durant de nombreuses nuits. Il faisait des provisions pour cela. Puis, il revenait vers Ḥadīġa (°)<sup>1</sup> qui l'approvisionnait de la même façon. Et cela jusqu'à ce que le Réel ne le surprît, alors qu'il était dans la grotte de Ḥirā'. L'ange vint à lui dans la grotte et lui dit: Récite! L'Envoyé de Dieu (.) dit: Alors, je répondis: Je ne suis pas à même de réciter. Il me saisit et me pressa violemment, jusqu'à ce que ne m'abandonnât tout effort de résistance; puis, il me relâcha, en disant: Récite! Je répondis: Je ne suis pas à même de réciter. Il me pressa, une deuxième fois, au point que tout effort de résistance m'abandonna; puis il me relâcha, en disant: Récite! Je répondis: Je ne suis pas à même de réciter. Alors, il me pressa, une troisième fois, si bien que m'abandonna tout effort de résistance. Puis, il me relâcha, en disant: «Récite! Au nom de ton Seigneur qui créa», | jusqu'à ce qu'il n'arrivât à «... ce qu'il ignorait» (96, 1–5). L'Envoyé de Dieu (.) répéta cela, le haut du corps<sup>2</sup> tout tremblant ...'.

Al-Ḥākīm, dans *al-Mustadrak*, et al-Bayhaqī, dans *ad-Dalā'il*, citent, en l'authentifiant, ce que dit 'Ā'īša: 'Telle est la première sourate du Coran qui est descendue: «Récite! Au nom de ton Seigneur ...»'.

Dans *al-Kabīr*, aṭ-Ṭabarānī cite, avec une chaîne de transmission remplissant la condition d'authenticité, ce que dit Raġā' al-'Uṭāridī, à savoir: 'Abū Mūsā

1 Ce signe signifie l'eulogie suivante: 'Que Dieu soit satisfait d'elle / de lui / d'eux'.

2 De façon précise, la partie située entre les épaules et la nuque.



nous faisait réciter, en nous faisant asseoir en cercles. Il portait deux vêtements blancs; et lorsqu'il récitait cette sourate: «Récite! Au nom de ton Seigneur qui a créé», il disait: telle est la première sourate qu'on a fait descendre sur Muḥammad (.).

Sa'īd b. Mansūr dit dans son *Musnad*: 'Sufyān nous a rapporté, de la part de 'Amr b. Dīnar, ce que dit 'Ubayd b. 'Umayr, à savoir: Ğibrīl vint trouver le Prophète (.) et lui dit: Récite! Il répondit: Que réciterai-je? Par Dieu! Je ne suis pas à même de réciter. Ğibrīl dit: «Récite! Au nom de ton Seigneur qui a créé». Et il ajouta: Tel est le début de ce qu'on a fait descendre'. 1/160

Dans son *Faḍā'il*, Abū 'Ubayd dit: 'Abd ar-Raḥmān nous a rapporté de la part de Sufyān, de Ibn Abī Nağḥ, ce que dit Muğāhid, à savoir: 'Ce qui est descendu en premier du Coran, ce fut: «Récite! Au nom de ton Seigneur» 96 et «Nūn. Par le calame» 68'.

Dans son livre *al-Maṣāḥif*, Ibn Ašta cite ce que dit 'Ubayd b. 'Umayr, à savoir: | 'Ğibrīl apporta au Prophète (.) un tissu imprimé et lui dit: Récite! Il dit: Je ne suis pas à même de réciter. Ğibrīl reprit: «Récite! Au nom de ton Seigneur». On pense que c'est la première sourate qui descendit du ciel! 1/161

Il (Ibn Ašta) cite, d'après az-Zuhrī, que le Prophète (.) était à Ḥirā', lorsque soudain un ange arriva avec un tissu de soie brocardée sur lequel était écrit: «Récite! Au nom de ton Seigneur qui a créé ...», jusqu'à: «... ce qu'il ne connaissait pas» (96, 1-5).

### Deuxième opinion [74, 1-2]

Selon la deuxième opinion, il s'agirait de: «Ô toi qui es revêtu d'un manteau» 74. Les deux Ṣayḥs (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 1/270 et Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 1/143) rapportent ce que dit Abū Salama b. 'Abd ar-Raḥmān, à savoir: 'Je demandai à Ğābir b. 'Abd Allāh: Quelle partie du Coran a-t-on fait descendre d'abord? Il répondit: «Ô toi qui es couvert d'un manteau» 74. Je dis: Ou bien: «Récite! Au nom de ton Seigneur ...» 96. Il répondit: Je vous rapporte ce que nous a rapporté l'Envoyé de Dieu (.). L'Envoyé de Dieu (.) a dit: Je m'approchai de Ḥirā' et quand j'eus fini de m'approcher, je descendis et pénétraï au fond de l'oued, regardant devant moi, derrière moi, à ma droite et à ma gauche; puis, je regardai vers le ciel et soudain le voici, à savoir Ğibrīl; alors, un tremblement me saisit et j'allai trouver Ḥadiġa; je leur donnai des ordres et ils me couvrirent d'un manteau; alors, Dieu fit descendre: «Ô toi qui es couvert d'un manteau! \* Lève-toi et avertis!» (74, 1-2):

Le premier répond au sujet de cette tradition de plusieurs façons.

a) La première: La question porte sur la descente d'une sourate complète. Or montre que la sourate *al-Muddattir* 74 est descendue tout entière avant la descente de toute la sourate *Iqra'* 96. Car c'est (seulement) le début de cette dernière qui est descendu en premier. Ce qui confirme cela, c'est ce qu'on trouve également dans les deux *Recueils de la tradition authentique* (al-Buḥārī, Muslim, cfr. *supra*), d'après Abū Salama qui le tenait de Ġābir: 'J'ai entendu l'Envoyé de Dieu (.), alors qu'il parlait au sujet de l'instant de (la première) inspiration (*al-wahy*). L'Envoyé dit donc dans sa tradition: Alors que je marchais, j'entendis une voix venant du ciel; je levai la tête et voici que l'ange qui vint me trouver à Ḥirā', était assis sur un trône entre ciel et terre. Je m'en retournai et dis: Enveloppez-moi, enveloppez moi et couvrez-moi d'un manteau! Alors, Dieu fit descendre: «Ô toi qui es couvert d'un manteau!» 74.' Or cette expression: 'l'ange qui vint me trouver à Ḥirā'' montre bien que cette histoire est postérieure à celle de Ḥirā' où descendit: «Récite! Au nom de ton Seigneur ... » 96.

b) La deuxième: Par 'priorité', Ġābir veut dire celle qui concerne ce qui se situe après l'instant de l'inspiration (initiale) et non la priorité de façon absolue.

c) La troisième: Cela voudrait dire une priorité relative à l'ordre d'avertir (les gens). Certains l'ont interprété, en disant qu'il y a ce qui est descendu en premier pour la prophétie, à savoir: «Récite! Au nom de ton Seigneur» 93 et ce qui est descendu en premier pour la mission, à savoir: «Ô toi qui es couvert d'un manteau!» 74.

d) La quatrième: Cela signifierait ce qui est descendu en premier en fonction d'une raison antérieure, à savoir le fait de se couvrir d'un manteau à cause de la frayeur. Quant à «Récite!», cela est descendu de façon initiale, sans aucune raison antérieure; c'est ce que mentionne Ibn Ḥaḡar.

<sup>1/163</sup> e) La cinquième: Ġābir déduit cela grâce à son effort de réflexion, ce qui ne découle donc pas de sa recension; par conséquent, on donnera la préférence à ce que rapporte 'Ā'īša; c'est ce que dit al-Kirmānī. Les meilleures réponses sont la première et la dernière.

### Troisième opinion [1, 1-7]

Selon la troisième opinion, il s'agirait de la sourate *al-Fātiḥa* 1. Dans *al-Kaššāf*, il (az-Zamaḡṣarī) dit: 'Ibn 'Abbās et Muḡāhid sont d'avis que la première sourate

qui descendit serait *Iqra'* 96, tandis que la majorité des commentateurs pensent que la première sourate qui descendit serait l'ouvrante du Livre'.

Ibn Ḥağar dit: 'La plupart des imāms suivent la première opinion. Quant à ce qu'il (az-Zamaḥṣarī) attribue à la majorité (des commentateurs), ne l'affirme qu'un nombre absolument infime, par rapport à ceux qui partagent la première opinion. Son argumentation repose sur ce que citent al-Bayhaqī, | dans *ad-Dalā'il*, et al-Wāḥidī, par le truchement de Yūnus b. Bukayr, de la part de Yūnus b. 'Amr, de son père, de Abū Maysara 'Amr b. Šuraḥbil, à savoir que l'Envoyé de Dieu (.) dit à Ḥadīğa: 'Lorsque je me retire seul, j'entends un appel. Par Dieu! Je crains que cela ne soit une (mauvaise) chose'. Elle répondit: 'Ce qu'à Dieu ne plaise! Dieu n'est pas pour agir ainsi avec toi. Par Dieu! Tu restitues le dépôt<sup>3</sup>; tu resserres les liens de parenté<sup>4</sup> et tu parles en vérité'. Lorsque entra Abū Bakr, Ḥadīğa lui mentionna ce qu'il (Muḥammad) avait dit. Elle ajouta: 'Va avec Muḥammad chez Waraqa (b. Nawfal)'. Ils partirent tous deux et lui racontèrent la chose. Il dit: 'Lorsque je me retire seul, j'entends derrière moi un appel: Ô Muḥammad! Ô Muḥammad! Et alors je m'en vais, fuyant alentour'. Waraqa répondit: 'Ne fais pas cela! Lorsqu'il viendra te trouver, tiens ferme, jusqu'à ce que tu n'entendes ce qu'il dit; puis, viens me trouver et informe-moi'. Et lorsqu'il se retira, il l'appela: 'Ô Muḥammad! dis: « Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux \* Louange à Dieu Maître des univers », jusqu'à: « ... et non de ceux qui s'égarent » (1, 1–7)'. Cela est une tradition qui remonte jusqu'aux suivants (*mursal*) et dont les transmetteurs sont dignes de foi'.

1/164

Al-Bayhaqī dit: 'Si cette tradition a été bien conservée (*mahfūz*), il est possible qu'elle soit une information au sujet de la descente de *al-Fātiḥa* après celles de *Iqra'* 96 et de *al-Muddattir* 74'.

1/165

#### Quatrième opinion [*al-basmala*]

Selon la quatrième opinion, il s'agirait de: « Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux »; c'est ce que relate Ibn Naqīb dans l'introduction à son commentaire coranique, à titre d'opinion supplémentaire.

Al-Wāḥidī cite ce qui suit, en se référant à 'Ikrima et à al-Ḥasan qui disent: 'Ce qui du Coran est descendu en premier, c'est: « Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux », ainsi que le début de la sourate « Récite! Au nom de ton Seigneur ... » (96, 1)'.

3 Voir Coran 2, 283; 4, 58; 8, 27.

4 Voir, par antinomie, Coran 47, 22.

Ibn Ġarīr (aṭ-Ṭabarī) et d'autres citent, par le truchement de aḍ-Ḍahhāk, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'La première fois que Ġibrīl descendit sur le Prophète (.), il dit: Ô Muḥammad! Réfugie-toi en Dieu! Puis, dis: « Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux »'.

Selon moi, cela n'est pas à compter comme une opinion à part; étant donné que la descente de la sourate entraîne obligatoirement avec elle celle de la formule: « Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux »; c'est donc, de façon absolue, le premier verset qui soit descendu.

<sup>1/166</sup> A propos de ce qui est descendu en premier, il y a une autre tradition. Les deux Ṣayḥ-s (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 9/38–39 et Muslim, ?) rapportent ce que dit 'Ā'īša, à savoir: 'Ce qui est descendu en premier est une sourate de *al-Mufaṣṣal*<sup>5</sup>, dans laquelle sont mentionnés le Jardin et le Feu, si bien que lorsque les gens confluèrent vers l'islam, descendirent le permis et l'interdit'.

Cela représente une difficulté, du fait que, *Iqra'* 96 est ce qui est descendu en premier, or le Jardin et le Feu n'y sont pas mentionnés. On répond à cela, en disant que 'parmi' est sous-entendu; c'est-à-dire, 'parmi ce qui est descendu en premier'. Ou bien, il s'agit de la sourate *al-Muddattir* 74. En effet, elle est ce qui est descendu en premier après l'instant de l'inspiration (initiale); or, à la fin, sont mentionnés le Jardin et le Feu (74, 26 et sq). Peut-être que la fin de cette sourate est descendue avant la descente du reste de *Iqra'* (96, 6–19).

### Appendice 1: [l'ordre de la descente]

<sup>1/167</sup> Al-Wāḥidī cite ce que dit al-Ḥusayn b. Wāqid, à savoir: 'J'ai entendu 'Alī b. al-Ḥusayn dire que la première sourate descendue à Makka est: « Récite! Au nom de ton Seigneur » 96, et la dernière sourate descendue là-bas est *al-Mu'minūn* 23; on parle aussi de *al-Ankabūt* 29. La première sourate descendue à al-Madīna est: « Malheur aux fraudeurs! » 83, et la dernière sourate descendue là-bas est *Barā'a* 9. La première sourate que l'Envoyé de Dieu (.) a proclamée à Makka est *an-Naǧm* 53'.

Dans *Ṣarḥ al-Buḥārī* de Ibn Ḥaǧar, il y a: 'On est généralement d'accord sur le fait que la sourate *al-Baqara* 2 est la première sourate descendue à al-Madīna'. Dans ce recours à l'accord général, il y a une remise en question de l'opinion de 'Alī b. al-Ḥusayn mentionnée ci-dessus.

5 'Partie du Coran qui commence, selon les uns, à la sourate *al-Ḥuǧurāt* 49, selon d'autres, à la sourate *al-Ġāṭiya* 45 ou *al-Qitāl* 47 ou *Qāf* 50, et va jusqu'à la fin du Coran' (Kazimirski). Voir une ample explication au Chap. 18, pp. 213–217.

Dans le commentaire coranique de an-Nasafi, d'après al-Wāqidī, la première sourate descendue à al-Madīna serait la sourate *al-Qadr* 97.

Dans son opuscule bien connu, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥārīt b. Abyaḍ dit : | Abū l-'Abbās 'Ubayd Allāh b. Muḥammad b. A'yan al-Baġdādī nous rapporte : Ḥassān b. Ibrāhīm al-Kirmānī nous rapporte : Umayya al-Azdī nous rapporte ce que dit Ġābir b. Zayd à savoir :

1/168

'Dieu a fait descendre en premier du Coran à Makka : « Lis ! Au nom de ton Seigneur »<sup>6</sup> 96 ; puis, « *Nūn*. Par le calame ... » 68 ; puis, « Ô toi qui es enveloppé d'un manteau » 73 ; puis, « Ô toi qui es revêtu d'un manteau » 74 ; puis, *al-Fātiḥa* 1 ; puis, « Que les deux mains de Abū Lahab périssent » 111 ; puis, « Lorsque le soleil sera décroché » 81 ; puis, « Glorifie le nom de ton Seigneur, le Très-Haut » 87 ; puis, « Par la nuit, quand elle enveloppe la terre » 92 ; puis, « Par l'aube ! » 89 ; puis, « Par la clarté du jour ! » 93 ; puis, « N' avons-nous pas ouvert » 94 ; puis, « Par l'instant ! » 103 ; puis, « Par les coursiers rapides » 100 ; puis, *al-Kawṭar* 108 ; puis, « Vous distrait » 102 ; puis, « As-tu vu celui qui traite de mensonge » 107 ; puis, *al-Kāfirūn* 109 ; puis, « N'as-tu pas vu comment » 105 ; puis, « Dis : Je cherche la protection du Seigneur de l'aube » 113 ; puis, « Dis : Je cherche la protection du Seigneur des gens » 114 ; puis, « Dis : Lui, Dieu est Un » 112 ; puis, « Par l'étoile » 53 ; puis, « Il s'est renfrogné » 80 ; puis, « Oui, nous l'avons fait descendre » 97 ; puis, « Par le soleil et sa clarté » 91 ; puis, *al-Burūġ* 85 ; puis, « Par le figuier » 95 ; puis, « A cause du pacte » 106 ; puis, « Celle qui fracasse » 101 ; puis, *al-Qiyāma* 75 ; puis, « Malheur à tout séducteur » 104 ; puis, « Par celles qui sont envoyées » 77 ; puis, *Qāf* 50 ; puis, *al-Balad* 90 ; puis, *aṭ-Ṭāriq* 86 ; puis, « L'heure est proche » 54 ; puis, *Ṣād* 38 ; puis, *al-A'rāf* 7 ; puis, *al-Ġinn* 72 ; puis, *Yā' Sīn* 36 ; puis, *al-Furqān* 25 ; puis, *al-Malā'ika* 35 ; puis, *Kāf Hā Yā 'Ayn Ṣād* 19 ; puis, *Ṭā Hā* 20 ; puis, *al-Wāqī'a* 56 ; puis, *aṣ-Ṣu'arā'* 26 ; puis, *Ṭā Sīn*. Sulaymān 27 ; puis, *Ṭā Sīn Mīm. al-Qaṣaṣ* 28 ; puis, *Banū Isrā'īl* 17 ; puis, *at-Tāsi'a*, à savoir *Yūnus* 10<sup>7</sup> ; puis, *Hūd* 11 ; puis, *Yūsuf* 12 ; puis, *al-Ḥiġr* 15 ; puis, *al-An'ām* 6 ; puis, *aṣ-Ṣāffāt* 37 ; puis, *Luqmān* 31 ; puis, *Saba'* 34 ; puis, *az-Zumar* 39 ; puis, *Ḥā Mīm. al-Mu'min* 40 ; puis, *Ḥā Mīm. as-Saġda* 41<sup>8</sup> ; puis, *Ḥā Mīm. az-Zuḥruf* 43 ; puis | *Ḥā Mīm. ad-Duḥān* 44 ; puis, *Ḥā Mīm. al-Ġāṭiya* 45 ; puis, *Ḥā Mīm. al-Aḥqāf* 46 ; puis, *ad-Dāriyāt*

1/169

6 Nous avons traduit ce qui désigne la sourate en question sans en être le titre et nous avons transcrit le titre lui-même, quand il est cité tel quel en correspondance avec la recension actuellement officielle.

7 Voir Chap. 1, p. 52 où elle est appelée *as-Sābi'a*.

8 Il semble qu'il s'agisse de la sourate *Fuṣṣilat* 41 dont le premier verset est aussi *Ḥā' Mīm* et dont le verset 37 contient l'expression *wa-sġudū* surlignée, ce qui indique la prosternation (*as-saġda*) à accomplir.

51; puis, *al-Ġāšiya* 88; puis, *al-Kahf* 18; puis, *Hā Mīm* \* *ʿAyn Sīn Qāf* 42; puis, *Tanzil. as-Sağda* 32<sup>9</sup>; puis, *al-Anbiyāʾ* 21; puis, *an-Naḥl* 16, à savoir quarante versets, le reste étant descendu à al-Madīna; puis, « Nous avons envoyé Nūḥ » 71; puis, *aṭ-Ṭūr* 52; puis, *al-Muʾminūn* 23; puis, « Béni soit » 67<sup>10</sup>; puis, *al-Hāqqa* 69; puis, « Demande » 70; puis, « Sur quoi s'interrogent-ils mutuellement? » 78; puis, *an-Nāziʿāt* 79; puis, « Lorsque le ciel se rompra » 82; puis, « Lorsque le ciel se déchirera » 84; puis, *ar-Rūm* 30; puis, *al-Ankabūt* 29; puis, « Malheur aux fraudeurs! » 83. Voilà donc ce qui est descendu à Makka.

Voici ce qui est descendu à al-Madīna : sourate *al-Baqara* 2; puis, *Āl ʿImrān* 3; puis, *al-Anfāl* 8; puis, *al-Aḥzāb* 33; puis, *al-Māʿida* 5; puis, *al-Mumtaḥana* 60; puis, « Lorsque vint le secours de Dieu » 110; puis, *an-Nūr* 24; puis, *al-Ḥaǧǧ* 22; puis, *al-Munāfiqūn* 63; puis, *al-Muǧādala* 58; puis, *al-Ḥuǧurāt* 49; puis, *at-Taḥrīm* 66; puis, *al-Ġumʿa* 62; puis, *at-Tagābun* 64; puis, « Célèbre. Les apôtres (*al-ḥiwāriyyīn*) » 61<sup>11</sup>; puis, *al-Faṭḥ* 48; puis, *at-Tawba* 9, qui serait le conclusion du Coran'.

Quant à moi, je dis qu'une telle suite n'est rapportée que par un suivant (*ǧarīb*) et qu'un tel agencement est discutable; Ġābir b. Zayd est un des suivants connaissant le Coran. Al-Burhān al-Ġa'barī s'est basé sur cette tradition, dans son poème qu'il a intitulé *Taqrīb al-ma'mūl fi tartīb an-nuzūl* / L'approche de ce que l'on espère dans l'agencement de la descente coranique, en disant :

1/170 'Quatre-vingt six d'entre elles sont mekkoises et ont la préséance. \*

Elles sont ordonnées en fonction de la descente pour le lecteur :

*Iqraʾ* 96, *Nūn* 68, *Muzzammil* 73, *Muddattir* 74, \*  
*al-Ḥamd* 1, *Tabbat* 111, *Kuwwirat* 81, *al-A'lā* 87;  
*Layl* 92, *Faǧr* 89, *aḍ-Duḥā* 93, *Šarḥ* 94, *ʿAṣr* 103 \*  
*al-ʿAdiyāt* 100, *Kawṭar* 108, *al-ḥākum* 102;  
*A-raʿayta* 107, *al-Fil* 105, *Falaq* 113 \*  
*Nās* 114, *qul huwa* 112, *Naǧm* 53, *ʿAbasa* 80;  
*Qadr* 97, *Šams* 91, *al-Burūǧ* 85, *Tīn* 95 \*  
*li-ilāf* 106, *Qārīʿa* 101, *Qiyāma* 75;  
*Waylun li-kulli* 104, *al-Murasalāt* 77, *Qāf* 50 \*

9 *as-Sağda* est le nom de la sourate en référence au verset 15 et *tanzil* est le premier mot du deuxième verset.

10 La sourate *al-Furqān* 25 commence aussi par la même expression; mais, comme elle est déjà citée dans la liste, il ne reste plus que la sourate *al-Mulk* 67 qui commence de même.

11 Trois sourates commencent par *sabbaha*, à savoir 57, 59, 61; le dernier verset (14) de *al-Šaff* 61 contient l'expression *al-ḥiwāriyyīn*, d'où cette possible identification que nous proposons.

*Balad* 90, *Ṭāriq* 86, *iqtarabat* 54;  
*Ṣād* 38, *A'rāf* 7, *Ġinn* 72, *Yā'* \*  
*Sīn* 36, *Furqān* 25, *Fāṭir* 35;  
*Kāf* 19, *Ṭā Hā* 20, *tulla* 56, *aš-Šū'arā'* 26 \*  
*Naml* 27, *qaṣṣ* 28, *al-Isrā'* 17, *Yūnus* 10, *Hūd* 11;  
*Yūsuf* 12, *Ḥiğr* 15, *An'ām* 6, *dībḥ* 37 \*  
*Luqmān* 31, *Sabā* 34, *Zumar* 39;  
*Ġāfir* 40, *Fuṣṣilat* 41, *Zuḥruf* 43 \*  
*Duḥān* 44, *Ġāṭiya* 45, *Aḥqāf* 46;  
*darw* 51, *Ġāšiya* 88, *Kahf* 18, *Šūrā* 42 \*  
*al-Ḥalīl* 32, *al-Anbiyā'* 21, *Naḥl* 16;  
*madāji'* 4, *Nuḥ* 71, *Ṭūr* 52, *al-falaḥ* 23 \*  
*al-Mulk* 67; *wā'iyā* 69<sup>12</sup>, *sa'ala* 70, *'amma* 78;  
*ğarq* 79, *infāṭarat* 82, *kadh* 84, *Rūm* 30 \*  
*al-'Ankabūt* 29, *ṭuffifat* 83, ce qui fait le compte.  
Et à Ṭayyiba (al-Madīna), il y a 28 sourates. \*  
La plus longue 2, *Imrān* 3, *Anfāl* 8;  
*al-Aḥzāb* 33, *Mā'ida* 5, *imtiḥān* 60, *an-Nisā'* 4 \*  
*zulzilāt* 99, *al-Ḥadīd* 57;  
*Muḥammad* 47, *ar-Ra'd* 13, *ar-Raḥmān* 55 \*  
*al-Insān* 76, *aṭ-Ṭalaq* 65, *lam yakun* 98, *Ḥašr* 59;  
*Naṣr* 110, *Nūr* 24, *Ḥağğ* 22, *al-munāfiq* 63 \*  
*Muğādala* 58, *Huğurāt* 49;  
*Taḥrīm* 66, *Ġum'a* 62, *Tağābun* 64 \*  
*Şaff* 61, *Faḥ* 48 et *Tawba* 9 qui conclue le tout.  
Quant à ce qui nous est parvenu comme itinérant, \*  
il y a ce qui descendit à 'Arafa: «J'ai parfait pour vous ...» (5, 3);  
«Lorsque vous vous levez ...» (5, 6) qui descendit au sein de l'armée; \*  
«Demande à ceux que nous avons envoyés ...» (43, 45) qui descendit à aš-Šām;  
«Celui qui t'a imposé ...» (28, 85) qui descendit à al-Ğuḥfa \*  
et qui à al-Ḥudaybiyya devint clair'.

1/171

## Appendice 2 : premières descentes particulières

1. Ce qui est descendu en premier au sujet du combat.

1/172

Dans *al-Mustadrak*, al-Ḥākīm rapporte ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Voici

12 Autre nom de la sourate *al-Ḥāqqa* qui se trouve au verset 12.

le premier verset descendu au sujet du combat: «Toute autorisation de se défendre est donnée à ceux qui ont été attaqués, parce qu'ils ont été injustement opprimés» (22, 39)'.

Ibn Ġarīr (aṭ-Ṭabarī) cite ce que dit Abū l-Āliya, à savoir: 'Le premier verset qui est descendu, à al-Madīna, au sujet du combat est: «Combattez sur le chemin de Dieu ceux qui combattent contre vous» (2, 190). Et selon *al-Iklīl* de al-Ḥākīm, ce qui est descendu en premier au sujet du combat est: «Dieu a acheté aux croyants leur personne et leurs biens» (9, 111)'.

2. Ce qui est descendu en premier sur la condition du meurtre.

Il s'agit du verset de *al-Isrā'*: «Qui est tué injustement ...» (17, 33); c'est ce que cite Ibn Ġarīr d'après aḍ-Ḍaḥḥāk.

<sup>1/173</sup> 3. Ce qui est descendu en premier au sujet du vin.

Dans son *Musnad*, aṭ-Ṭayālīsī rapporte ce que dit Ibn 'Umar, à savoir: 'Trois versets sont descendus à propos du vin. En premier lieu: «Ils t'interrogeront au sujet du vin et du jeu de hasard ...» (2, 219). Quelqu'un déclara: Le vin est interdit. Alors ils dirent: Ô Envoyé de Dieu! Laisse-nous en profiter, comme Dieu l'a déclaré. Il ne leur répondit pas. Puis, ce verset descendit: «N'approchez pas de la prière, alors que vous êtes ivres ...» (4, 43). Quelqu'un déclara: Le vin est interdit. Ils dirent: Ô Envoyé de Dieu! Nous n'en boirons pas à l'approche de la prière. Il ne leur répondit pas. Puis, descendit: «Ô ceux qui croient! Le vin et le jeu de hasard ...» (5, 90). L'Envoyé de Dieu (.) déclara: Le vin est interdit'.

4. Le premier verset descendu à Makka au sujet des aliments.

Il s'agit du verset de *al-An'ām*: «Dis: Je ne trouve pas d'interdictions dans ce qui m'a été révélé ...» (6, 145). Puis, il y a le verset de *an-Naḥl*: «Mangez ce qui est licite et bon ...» (16, 114), jusqu'à la fin du verset.

A al-Madīna, il y a le verset de *al-Baqara*: «Seulement la bête morte vous est interdite ...» (2, 173); puis, le verset de *al-Mā'ida*: «Vous sont interdits: la bête morte ...» (5, 3); c'est ce que dit Ibn al-Ḥaṣṣār.

<sup>1/174</sup> 5. Al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 8/614) rapporte ce que dit Ibn Mas'ūd, à savoir: 'La première sourate qui est descendue et dans laquelle il y a une prosternation, est *an-Nağm* 53, 62'.

6. Al-Firyābī dit: 'Warqā' nous a rapporté de la part de Ibn Abī Nağīḥ et de Muğāhid, à propos de sa parole: «Dieu vous a secourus en de nombreuses régions ...» (9, 25), que ce dernier dit que c'est le début de ce que Dieu a fait descendre de la sourate *Barā'a* 9'.



Il dit également: Isrā'īl nous a rapporté: Sa'īd b. Masrūq nous a rapporté ce que dit Abū ḏ-Ḍuḥā, à savoir: 'Voici ce qui est descendu en premier de la sourate *Barā'a*: « Légers ou lourds, élancez-vous au combat ... » (9, 41); puis, est descendu le début de la sourate; puis, la fin'.

Dans le *Kitāb al-Maṣāḥif*, Ibn Aṣṭa cite ce que dit Abū Mālik, à savoir: 'Durant des années, le début de *Barā'a* a été: « Légers ou lourds, élancez-vous au combat ... » (9, 41); puis, est descendu: « Une immunité ... » (9, 1-40), comme début de la sourate qui se compose de quarante versets'.

Il cite également, par le truchement de Dāwūd, ce que dit 'Āmir au sujet de la parole: | « Légers ou lourds, élancez-vous au combat ... » (9, 41), à savoir: 'C' est le premier verset qui est descendu dans la sourate *Barā'a*, à l'occasion de l'expédition militaire de Tabūk. Et quand il revint de Tabūk, descendit: « Une immunité ... », à l'exception de trente huit versets à partir du début'.

1/175

7. Il cite encore par le truchement de Sufyān et d'autres, de la part de Ḥabīb b. Abī 'Amra, ce que dit Sa'īd b. Ğubayr, à savoir: 'Voici ce qui est descendu en premier de *Āl 'Imrān*: « Voici une explication claire destinée aux hommes, en tant que direction et exhortation pour ceux qui craignent Dieu » (3, 138). Puis, le reste de la sourate est descendu le jour de Uḥud.'

## Ce qui est descendu en dernier

<sup>1/176</sup> On diverge à ce sujet. En effet, les deux Ṣayḥs (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 8/267 et Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 3/1236–1237) rapportent ce que dit al-Barā' b. Āzib, à savoir: 'Un verset descendu en dernier est: « Ils te consulteront; dis: Dieu vous donne des instructions au sujet du défunt sans héritier (*kalāla*) ... » (4, 176); et *Barā'a* 9 est une sourate descendue en dernier'.

1. Al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 8/267) cite ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Le verset de l'usure (2, 278) est un verset descendu en dernier'.

Al-Bayhaqī rapporte la même chose de la part de 'Umar; par verset de l'usure, on veut dire sa (\*) parole: « Ô vous qui croyez! Craignez Dieu et renoncez à ce qui vous reste des profits de l'usure ... » (2, 278).

<sup>1/177</sup> Chez Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 1/36 et 50) et Ibn Māğah (*Sunan*, 2/764)<sup>1</sup>, selon 'Umar: 'Parmi ce qui est descendu en dernier, il y a le verset de l'usure'.

Selon Ibn Mardawayh, Abū Sa'īd al-Ḥudrī dit: 'Umar nous adressa la parole, en disant que le verset de l'usure est parmi ce qui descendu en dernier dans le Coran'.

2. An-Nasā'ī cite<sup>2</sup>, par le truchement de 'Ikrima, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Une chose du Coran qui est descendue en dernier est: « Redoutez un jour durant lequel vous reviendrez à Dieu ... » (2, 281)'.

<sup>1/178</sup> Ibn Mardawayh cite la même chose, par le truchement de Sa'īd b. Ğubayr, d'après Ibn 'Abbās, avec l'expression 'un verset descendu en dernier'.

C'est ce que cite également Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī), par le truchement de al-'Awfi et de aḍ-Ḍaḥḥāk, d'après Ibn 'Abbās.

Al-Firyābī dit, dans son commentaire coranique: Sufyān nous a rapporté, de la part de al-Kalbī, de Abū Ṣāliḥ, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Un verset descendu en dernier est: « Redoutez un jour durant lequel vous reviendrez à Dieu ... » (2, 281); entre sa descente et la mort du Prophète (.) il y eut quatre-vingt un jours'.

1 Référence au livre et à la tradition de l'édition réalisée par Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, al-Maktaba al-'Ilmiyya, Beyrouth, s.d.; désormais, toutes les références seront faites de cette façon.

2 Dans son commentaire coranique et non dans son *Sunan*.

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Saʿīd b. Ğubayr, à savoir: ‘Ce qui est descendu en dernier de tout le Coran, est: «Redoutez un jour durant lequel vous reviendrez à Dieu ...» (2, 281); après la descente de ce verset, le Prophète (.) vécut encore neuf nuits; puis, il mourut la nuit du lundi, deux nuits du mois de Rabīʿ al-Awwal (3<sup>o</sup> mois) s’étant déjà écoulées’ 1/179

Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī) cite la même chose de la part de Ibn Ğurayġ.

Il cite, par le truchement de ʿAṭīyya, ce que dit Abū Saʿīd, à savoir: ‘Un verset descendu en dernier est: «Redoutez un jour durant lequel vous reviendrez ...» (2, 281)’.

Dans *al-Faḍāʾil*, Abū ʿUbayd cite ce que dit Ibn Šihāb, à savoir: ‘La fin du Coran, – serment par le Trône! –, est le verset de l’usure (2, 278) et celui de la dette (2, 282)’ 1/180

Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī) cite, par le truchement de Ibn Šihāb, de la part de Saʿīd b. al-Musayyab, le fait que parvint à ce dernier que la partie la plus récente du Coran, – serment par le Trône! –, était le verset de la dette (2, 282); la chaîne de transmission qui remonte jusqu’aux suivants (*mursal*) est authentique (*ṣaḥīḥ*).

A mon avis, il n’y a pas de contradiction entre ces recensions à propos du verset de l’usure (2, 278), «Redoutez un jour ...» (2, 281) et le verset de la dette (2, 282); parce que, selon le sens apparent, ils sont descendus en même temps, dans l’ordre où ils sont dans l’exemplaire coranique et parce qu’ils se trouvent dans un même récit. Donc chacun informe au sujet d’une partie de ce qui est descendu, en disant qu’elle est la dernière et cela est correct. Quant à l’opinion de al-Barāʾ, selon laquelle ce qui est descendu en dernier serait: «Ils te consulteront ...» (4, 176), cela signifie: en ce qui concerne les obligations.

Dans *Šarḥ al-Buḥārī*, Ibn Ḥaġar dit: ‘Le moyen de concilier les deux opinions au sujet du verset de l’usure (2, 278) et «Redoutez un jour ...» (2, 281), c’est (de considérer) que ce dernier verset est la conclusion des versets descendus sur l’usure, puisqu’il leur est coordonné. | Et on conciliera cela avec l’opinion de al-Barāʾ par le fait que les deux versets (2, 281 et 4, 176) sont descendus en même temps; par conséquent, il est vrai que chacun des deux est en dernier par rapport au reste. Il est possible que la postériorité du verset de la sourate *an-Nisāʾ* (4, 176) soit liée à ce qui concerne l’héritage, contrairement au verset de la sourate *al-Baqara* (2, 281); mais, il est possible aussi que ce soit le contraire. La première hypothèse prévaut, parce que, dans le verset de *al-Baqara* il y a une allusion au sens de la mort qui met nécessairement fin à la descente’. Fin de citation. 1/181

3. Selon *al-Mustadrak*, Ubayy b. Kaʿb dit: ‘Un verset descendu en dernier est: «Un Envoyé, pris parmi vous, est venu à vous ...», jusqu’à la fin de la sourate (9, 128–129)’.

1/182 ‘Abd Allāh b. Aḥmad, dans *Zawāʿid al-Musnad*, et Ibn Mardawayh rapportent de la part de Ubayy qu’ on a rassemblé le Coran sous le califat de Abū Bakr. Il y avait des hommes qui écrivaient et quand | ils arrivèrent à ce verset de la sourate *Barāʾa*: « Puis, ils se détournèrent. Dieu détourne leur cœur, puisque ce sont des gens qui ne comprennent rien » (9, 127), ils pensèrent que c’ était la fin de la descente du Coran. Ubayy b. Kaʿb leur dit: ‘L’ Envoyé de Dieu (.) m’ a fait réciter deux versets après celui-là, à savoir: « Un Envoyé, pris parmi vous, est venu à vous ... », jusqu’ à sa parole: « ... Il est le Seigneur du Trône sublime » (9, 128–129). Il dit: ‘Voilà ce qui est descendu en dernier du Coran’. Il ajouta: ‘Il finit donc comme il a commencé, à savoir avec « Dieu, lequel il n’ y a pas de divinité en dehors de lui » (9, 129), ce qui équivaut à sa parole: « Nous n’ avons dépêché aucun envoyé avant toi sans lui révéler: Il n’ y a pas de divinité en dehors de moi! Adorez-moi donc! » (21, 25)’.

Ibn Mardawayh cite également ce que dit Ubayy, à savoir: ‘La fin du Coran, – serment par Dieu! –, est dans ces deux versets: « Un Envoyé, pris parmi vous, vous est venu ... » (9, 128–129)’. Ibn al-Anbārī cite cela avec l’ expression: ‘Le plus proche Coran, – serment par le ciel!’.

Abū š-Šayḥ (b. Ḥayyān) cite, dans son commentaire coranique, par le truchement de ‘Alī b. Zayd, de la part de Yūsuf al-Makkī, ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir: ‘Un verset descendu en dernier est le suivant: « Un Envoyé, pris parmi vous, vous est parvenu ... » (9, 128)’.

1/183 4. Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 4/2318) cite ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir: ‘Une sourate descendue en dernier est « Lorsque viendront le secours de Dieu et la victoire » 110’.

5. At-Tirmidī<sup>3</sup> et al-Ḥākim citent ce que dit ‘Abbās, à savoir: ‘Une sourate descendue en dernier est *al-Māʾida* 5; ce que vous trouvez en elle comme étant permis, considérez-le comme tel ...’.

Ils citent également ce que ‘Abd Allāh b. ‘Amr dit, à savoir: ‘Des sourates descendues en dernier sont *al-Māʾida* 5 et *al-Faṭḥ* (48)<sup>4</sup>.

Quant à moi, je dis: C’ est-à-dire, « Lorsque viendront le secours de Dieu et la victoire (*al-faṭḥ*) » 110.

3 Cette tradition n’ est pas repérable dans son *Sunan*.

4 On pourrait croire qu’ il s’ agit de la sourate *al-Faṭḥ* 48; mais, la précision qui suit, de la part de l’ auteur, montre qu’ il s’ agit de la sourate 110, dont le premier verset se termine par la même expression *al-faṭḥ*.

6. Il y a dans la tradition de ‘Uṭmān de plus de deux témoins (*mašhūr*): ‘*Barā’a* 9 se situe à la fin de la descente du Coran’.

Al-Bayhaqī dit: ‘Si elles sont justifiées, ces divergences se concilient par le fait 1/184 que chacun répond en fonction de ce qu’il sait’.

Dans *al-Intiṣār*, al-Qāḍī Abū Bakr dit: ‘Dans ces opinions, il n’y a rien qui remonte (*marfū’*) jusqu’au Prophète (.). Et chacun exprime la sienne en fonction d’un type d’effort d’interprétation et en vertu de la maîtrise de sa pensée personnelle. Il est possible que chacun des tenants d’une opinion donne une information à propos de ce qu’il a entendu en dernier du Prophète (.), le jour où il mourut ou peu avant sa maladie, alors qu’un autre a entendu de lui après cela, même s’il ne l’a pas entendu, lui<sup>5</sup>. Il est également possible que le verset, qui est un verset descendu en dernier que l’Envoyé (.) a récité, soit descendu avec des versets descendus en même temps que lui, et qu’on ait reçu l’ordre de transcrire les seconds après le premier; si bien qu’on pense que c’est ce qui est descendu en dernier en fonction de cet agencement’. Fin de citation.

7. Parmi ce qui est rapporté par un seul témoin (*ḡarīb*), il y a ce que cite Ibn Ḡarīr (aṭ-Ṭabarī) de la part de Mu‘āwiya b. Abī Sufyān, à savoir que ce dernier récita ce verset: «Et que celui qui espère la rencontre de son Seigneur ...» (18, 110) et dit: ‘C’est un verset du Coran descendu en dernier’. Ibn Kaṭīr dit: ‘C’est là une tradition qui fait difficulté. Peut-être a-t-il voulu dire qu’après lui n’est descendu aucun verset qui ait pu l’abroger et changer son statut, bien plus, que c’est un verset ferme et sûr’.

8. Quant à moi, je dis que cela ressemble à ce que citent al-Buḥārī et un autre 1/185 d’après Ibn ‘Abbās qui dit: ‘Le verset suivant est descendu: «Celui qui tue volontairement un croyant aura la Géhenne pour rétribution ...» (4, 93); c’est ce qui est descendu en dernier: rien ne l’a abrogé’.

Chez Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 1/240) et an-Nasā’ī (7/85), il est dit à ce sujet qu’il est descendu dans ce qui est descendu en dernier et que rien ne l’a abrogé.

5 Ce passage, tel qu’il est dans son expression littérale, n’est pas tout à fait clair. On pourrait, semble-t-il, comprendre: ‘alors qu’un autre a entendu autre chose de lui après cela, même si le premier, lui, ne l’a pas entendu’.

1/186 9. Ibn Mardawayh cite, par le truchement de Muğāhid, ce que dit Umm Salama, à savoir : | 'Un verset descendu en dernier est le verset suivant : « Leur Seigneur les a exaucés : Je ne laisserai pas perdre l'action de celui qui agit ... » (3, 195) jusqu'à la fin'.

Quant à moi, je dis : voici ce qu'elle dit : 'Ô Envoyé de Dieu ! Je vois que Dieu se souvient des hommes et qu'il ne se souvient pas des femmes'. Alors, descendit : « Ne convoitez pas les faveurs dont Dieu a gratifié certains d'entre vous de préférence à d'autres ... » (4, 32) ; de même, descendit : « Oui, ceux et celles qui se sont soumis ... » (33, 35). Ce verset est descendu et il est le dernier des trois du point de vue de la descente ou ce qui est descendu en dernier, après ce qui était descendu de façon spéciale au sujet des hommes.

1/187 10. Ibn Ġarīr (aṭ-Ṭabarī) cite ce que dit Anas, à savoir que l'Envoyé de Dieu (.) dit : 'Qui se sépare | du monde pour se consacrer à Dieu seul et à son adoration, sans ne rien lui associer, qui accomplit la prière et donne l'aumône, se sépare ainsi du monde, alors que Dieu est satisfait de lui'. Anas ajoute : 'La confirmation de cela se trouve dans le Livre de Dieu, dans ce qui est descendu en dernier, à savoir : « ... S'ils se repentent, s'ils s'acquittent de la prière et donnent l'aumône ... » (9, 5)'.

Quant à moi, je dis : c'est-à-dire, dans une sourate descendue en dernier.

11. Selon *al-Burhān* de Imām al-Ḥaramayn (al-Ġuwaynī), sa (\*) parole : « Dis : Je ne trouve pas d'interdictions dans ce qui m'a été révélé ... » (6, 145) fait partie de ce qui est descendu en dernier.

Ibn al-Ḥaṣṣār a attaqué cela, en disant : 'De l'avis commun, la sourate est mekkoise et qu'il n'y a pas de tradition au sujet de la postériorité de ce verset par rapport à la descente de la sourate ; bien plus, il concerne la dispute et la querelle des polythéistes qui étaient à Makka'. Fin de citation.

#### Nota Bene [le cas de *al-Mā'ida* 5, 3]

1/188 La parole de Dieu : « Aujourd'hui, j'ai parfait pour vous votre religion » (5, 3) représente une difficulté par rapport à ce qui précède. En effet, elle est descendue à 'Arafa, l'année du pèlerinage de l'adieu. Or son sens apparent est le parachèvement de toutes les obligations et de toutes les décisions qui précèdent. C'est ce que déclare un groupe (de savants), dont as-Suddī qui dit : 'Après ce verset, ne sont descendus ni permission ni interdiction, bien qu'il arrive qu'on dise que les versets de l'usure, de la dette et du défunt sans héritiers (*kalāla*) soient descendus par après'. Cela met en difficulté Ibn Ġarīr (aṭ-Ṭabarī) qui dit : 'Le mieux est de l'interpréter, en disant qu'il a parfait pour

eux leur religion, en leur assignant de façon exclusive le territoire sacré et en expulsant de là les polythéistes, pour que les musulmans puissent y faire le pèlerinage, sans que les polythéistes ne se mêlent à eux'. Puis, il a renforcé cette interprétation, en citant, par le truchement de Ibn Abī Ṭalḥa, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Les polythéistes et les musulmans faisaient ensemble le pèlerinage; et lorsque descendit la sourate *Barā'a* 9, les polythéistes furent exclus de la Maison, si bien que les musulmans firent le pèlerinage sans qu'aucun polythéiste ne se mêlât à eux dans la Maison sacrée. Tel fut le parachèvement de la faveur: «... et j'ai parachevé ma faveur à votre égard» (5, 3)'. |

## La cause de la descente (*sabab an-nuzūl*)

1/189 Nombre de savants y ont consacré un ouvrage à part, le plus ancien étant ‘Alī b. al-Madīnī, le Šayḥ de al-Buḥārī, le plus connu de ces ouvrages étant le livre de al-Wāḥidī, malgré ce qu’il a de déficient. Al-Ġa‘barī l’a résumé, mais il en a éliminé les chaînes de transmission, sans y avoir ajouté rien d’autre. Šayḥ al-Islām Abū l-Faḍl Ibn Ḥaġar a composé, à ce sujet, un livre qu’il a laissé, à sa mort, à l’état de brouillon, si bien que nous n’avons pas pu le consulter complètement. Personnellement, j’ai composé, sur le même sujet, un ouvrage complet, concis et entièrement rédigé, rien de semblable n’ayant été écrit sur ce genre de chose; je l’ai intitulé *Lubāb an-nuqūl fī asbāb an-nuzūl*<sup>1</sup>.

Al-Ġa‘barī dit: ‘La descente du Coran se divise en deux catégories: une catégorie selon laquelle il est descendu indépendamment, et une autre selon laquelle il est descendu à la suite d’un événement ou d’une interrogation’.

Cette dernière espèce comporte plusieurs questions.

### Première question [les avantages de cette discipline]

1/190 Certains prétendent que cette discipline ne sert à rien, parce qu’elle procède à la façon de l’histoire (*tārīḥ*); et en cela ils se trompent. Bien plus, elle comporte des avantages, dont:

la connaissance du genre de raison qui motive la disposition légale de telle décision;

la spécification de la décision pour celui qui pense que le cas doit être considéré en fonction de sa cause particulière;

l’expression peut être générale, alors qu’existe la preuve de sa portée particulière; et quand on connaît la cause, la spécification se limite à ce qui n’est pas l’idée (générale) que représente cette cause. L’inclusion de l’idée que représente<sup>2</sup> la cause (dans le sens général)<sup>3</sup> est un impératif catégorique et l’en ex-

1 C’est-à-dire, ‘L’essentiel des traditions sur les causes de la révélation’.

2 L’expression *šūrat as-sabab* signifie le concept ou l’idée essentielle sous-jacente à une cause particulière. Dans le premier exemple qui suit, certes la cause est particulière, à savoir l’événement relaté qui ne concerne que les gens de l’Ecriture; mais l’idée de mensonge et d’hypocrisie qui s’en dégage est essentielle et s’appliquera à tout cas semblable.

3 Cette précision entre parenthèses se justifie par ce qu’explicite l’auteur, au début de la troisième question (p. 204).



clure, moyennant l'effort d'interprétation, est interdit, selon le consensus général à ce propos, relaté par al-Qāḍī Abū Bakr (al-Bāqillānī), dans *at-Taqrīb*; on n'accordera donc aucune attention à celui qui dévie à ce sujet, en permettant cela;

s'arrêter au sens et éliminer le doute. Al-Wāḥidī dit: 'On ne peut pas connaître le commentaire d'un verset sans s'arrêter à son histoire (*qiṣṣa*) et sans expliquer sa descente'.

Ibn Daqīq al-Īd dit: 'Montrer la raison de la descente est une méthode solide pour comprendre les significations du Coran'.

Ibn Taymiyya dit: 'Connaître la raison de la descente aide à comprendre le verset, car la connaissance | de la cause produit celle de l'effet'.

1/191

1. Le sens de sa (\*) parole: «Ne compte pas que ceux qui se réjouissent de ce qu'ils ont fait ...» (3, 188) faisait difficulté à Marwān b. al-Ḥakam qui disait: 'Si tout homme, qui se réjouit pour ce qu'il a fait et qui aime être loué pour ce qu'il n'a pas fait, est puni, alors nous serons tous punis'; et cela, jusqu'à ce que Ibn 'Abbās ne lui montrât que le verset était descendu au sujet des gens de l'Écriture, lorsque le Prophète (.) leur demanda quelque chose. En effet, ils la lui cachèrent, en l'informant sur autre chose. Ils lui firent croire qu'ils l'informaient au sujet de ce qu'il leur avait demandé, essayant ainsi d'obtenir sa louange. C'est ce que citent les deux Ṣayḥ-s (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 8/233 et Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 4/2143).

2. On relate, à propos de 'Uṭmān b. Maz'ūn et de 'Amr b. Ma'dikarib, | le fait qu'ils disaient: 'Le vin est permis'. Et ils argumentaient à partir de sa (\*) parole: «On n'imputera pas de péché à ceux qui ont cru et qui ont fait le bien, à cause de ce qu'ils ont consommé ...» (5, 93). S'ils avaient connu la cause de sa descente, ils n'auraient pas dit cela. Elle réside dans le fait que des gens dirent, lorsque le vin fut interdit: 'Qu'en est-il alors de ceux qui furent tués sur le chemin de Dieu et qui moururent, alors qu'ils avaient bu du vin qui est une souillure?'. Et le verset descendit. C'est ce que citent Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 1/234, 272, 295 et 304), an-Nasā'ī et un autre.

1/192

3. Du même ordre est sa (\*) parole: «Celles qui n'espèrent pas la menstruation parmi vos femmes, si vous avez des doutes, leur période d'attente sera de trois mois ...» (65, 4). Le sens de cette condition fait difficulté pour certains imāms, au point que les Zāhirites disent qu'il n'y a pas de période d'attente pour celle qui n'espère plus, si elle n'a plus de doute, alors que la cause de la descente explique ce dont il s'agit. En effet, lorsque descendit le verset de la sourate *al-Baqara* 2, au sujet des délais d'attente des

1/193

femmes<sup>4</sup>, les gens dirent: 'Il reste un délai d'attente des femmes qu'on ne mentionne pas: les petites filles et les vieilles femmes'. Alors, descendit ce verset. C'est ce que cite al-Ḥākim de la part de Ubayy. Grâce à cela, on sait que ce verset est un discours qui s'adresse à qui ne sait pas quel est le statut de ces dernières en ce qui concerne le délai d'attente et qui doute: sont-elles soumises à un délai d'attente ou non? Leur délai d'attente est-il comme pour celles qui sont mentionnées dans la sourate *al-Baqara* 2 ou non? L'expression: «si vous avez des doutes» signifie: si leur statut vous fait difficulté et si vous ignorez comment elles doivent observer le délai d'attente. Or cela concerne leur statut.

4. Du même ordre est sa (\*) parole: «... Quel que soit le côté vers lequel vous vous tournez, la face de Dieu est là ...» (2, 115). Si on nous laissait avec ce qu'indique l'expression, cela exigerait qu'il n'est pas nécessaire pour celui qui prie de prendre la direction de la prière, que ce soit en voyage ou à domicile, ce qui est contraire au consensus général. Car, si l'on connaît la cause de la descente du verset, on sait qu'il concerne la prière surrogatoire durant le voyage ou celui qui prie au juger et dont l'erreur lui devient manifeste, selon les différentes recensions à ce sujet.

1/194

5. Du même ordre est sa (\*) parole: «Aṣ-Ṣafā et al-Marwa sont parmi les rites divins ...» (2, 158). Le sens apparent de l'expression de ce verset ne requiert pas que la course (entre les deux) soit une obligation<sup>5</sup>. Aussi certains ont-ils pensé, | en s'en tenant à cela, que ce n'était pas une obligation, alors que 'Āiṣa réfuta 'Urwa au sujet de sa façon de comprendre cela, en faisant appel à la cause de la descente du verset, à savoir que les compagnons s'abstinrent comme d'une iniquité de courir entre les deux, tant que ce fut une pratique du temps de l'ignorance. Alors, descendit le verset.

6. Dans le même genre, il y a l'élimination de l'incertitude par rapport à la restriction. Aṣ-Ṣāfi'ī dit quel est le sens de la restriction dans sa (\*) parole: «Dis: Je ne trouve pas, dans ce qui m'a été révélé, d'interdiction [au sujet de la nourriture, à part la bête morte, le sang,] ...» (6, 145). Lorsque les païens interdirent ce que Dieu avait permis et permirent ce qu'il avait interdit, tout en étant opposés entre eux et divisés à ce sujet, survint ce verset pour contredire

4 Il est question de période et de délai des femmes (*qur'*, *aḡal*) aux versets 228, 231, 232, 234, 235 de la sourate *al-Baqara* 2.

5 Coran 2, 158 emploie l'expression: «*an yaṭṭawwafa bihīmā* / à faire le tour des deux».

leur intention. C'est comme si Dieu disait: 'Il n'y a de permis que ce que vous avez interdit et il n'y a d'interdit que ce que vous avez permis', à la façon de celui qui dit: 'Aujourd'hui tu ne mangeras pas de sucreries et tu réponds: Aujourd'hui, je ne mangerai que des sucreries'. L'intention est de s'opposer et non de nier ou d'affirmer la réalité. C'est comme si Dieu disait: 'Il n'y a d'interdit que ce que vous avez permis, à savoir la bête morte, le sang, la viande de porc et ce qui a été sacrifié à un autre que Dieu'. Il n'a pas l'intention de permettre ce qu'il y a d'autre que cela, puisque le but est d'établir l'interdit et non le permis. Imām al-Ḥaramayn (al-Ġuwaynī) dit: 'Cela est absolument excellent; si aš-Šāfi'ī n'avait pas dit cela auparavant, nous n'aurions pas pensé qu'il était permis de s'opposer à Mālik, en ce qui concerne la restriction des interdits à ce que mentionne le verset'.

1/195

7. Dans le même genre, il y a la connaissance du nom de celui pour qui est descendu le verset et la précision de ce que ce dernier comporte de vague. Al-Marwān dit au sujet de 'Abd ar-Raḥmān b. Abī Bakr: 'C'est pour lui qu'est descendu: «Quant à celui qui dit à ses père et mère: Fi de vous! ...» (46, 17), si bien que 'Ā'iša le contredit, en lui expliquant la cause de la révélation du verset'.

### Deuxième question [sens général du verset et particularisme de la cause]

Les spécialistes des principes divergent: faut-il considérer la portée générale de l'expression ou le particularisme de la cause (de la descente)? Selon nous, la première solution est la plus juste. Il y a des versets qui sont descendus pour certaines raisons et on est d'accord sur le fait que leur portée va au-delà de leur propre cause. Par exemple, la forme préislamique du divorce (33, 4; 58, 2-3)<sup>6</sup> dans le cas de Salama b. Şaḥr, le verset de la malédiction (24, 7) | dans le cas de Hilāl Ibn Umayya et la punition de la diffamation dans le cas des accusateurs de 'Ā'iša (24, 12 et 26): par la suite, ces versets ont été étendus aux cas d'autres personnes. Qui ne considère pas le sens général de l'expression, dit que de tels versets ou d'autres semblables sortent (du contexte de leur cause) pour une autre raison, tandis que d'autres versets se limitent à leur cause, selon l'accord général, en raison d'une preuve qui s'applique à cela. Az-Zamaḥşārī dit à propos de la sourate *al-Humaza* 104: 'Il est possible que la cause de la descente

1/196

1/197

6 *Az-zihār* consiste, pour le mari, à prononcer la formule suivante contre sa femme: 'Tu es pour moi comme le dos (*zahr*) de ma mère'.

soit particulière et que la menace soit générale, pour qu'elle puisse intégrer chaque personne qui se compromet avec une telle infamie et jouer ainsi le rôle d'élargissement (du sens).

Quant à moi, je dis que parmi les preuves de la prise en compte du sens général, il y a le fait que les compagnons et d'autres personnes argumentaient, dans certains cas, à l'aide du sens général de versets qui étaient descendus pour des raisons particulières, et cela de façon couramment répandue parmi eux. Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī) dit: 'Muḥammad b. Abī Ma'sar m'a rapporté: Abū Ma'sar Naġīḥ, nous a informés, en disant: J'ai entendu Sa'īd al-Maqburī conférer avec  
1/198 Muḥammad b. Ka'b al-Qurazī. Sa'īd disait: | Il y a dans un des livres de Dieu: 'Dieu a des serviteurs dont la langue est plus douce que le miel et le cœur plus amer que l'aloès; ils revêtent un habit de peau de mouton souple et traînent derrière eux le monde grâce à la religion'. Muḥammad b. Ka'b répondit: Cela se trouve dans le Livre de Dieu: «Il en est un parmi les hommes dont la parole concernant la vie de ce monde te plaît ...» (2, 204). Sa'īd déclara: Je sais à propos de qui cela est descendu. Muḥammad b. Ka'b répondit: Certes, le verset est descendu à propos d'un tel; mais, son sens est devenu général, après cela'.

Si l'on dit que Ibn 'Abbās ne tient pas compte du sens général de: «Ne compte pas que ceux qui se réjouissent ...» (3, 188), mais limite ce verset à l'histoire des gens du Livre, à l'occasion de laquelle il est descendu, je dis qu'on répond à cela, en disant que ne lui échappe pas le fait que l'expression (du verset) est plus générale que la cause (de sa descente); bien qu'il montre que le sens de l'expression est particulier.

Nous avons un cas semblable, quand le Prophète (.) commente l'injustice, dans sa (\*) parole: «... et qui ne revêtent pas leur foi d'injustice ...» (6, 82), par l'associationnisme de sa (\*) parole: «... Oui, l'associationnisme est une injustice» (31, 13), bien que les compagnons aient eu une compréhension, selon le sens général, de toute injustice.

Il y a, de la part de Ibn 'Abbās, ce qui montre la prise en considération du sens général. En effet, il se prononce dans ce sens, à propos du verset du vol, bien qu'il soit descendu au sujet d'une femme qui avait volé. Ibn Abī Ḥātim dit: 'Alī b. al-Ḥusayn nous a rapporté: Muḥammad b. Abī Ḥammad nous a rapporté: Abū Tumayla b. 'Abd al-Mu'min nous a rapporté que Naġda al-Ḥanafī a dit: J'ai interrogé Ibn 'Abbās au sujet de sa parole: «Tranchez la main du voleur et de la voleuse ...» (5, 38) pour savoir si elle avait un sens particulier ou général. Il répondit: général'.

Ibn Taymiyya dit: 'A ce sujet, il peut arriver souvent qu'on dise: Ce verset est descendu à propos de ceci; et surtout si ce qui est évoqué est une personne. Par exemple, on dit que le verset sur la forme préislamique du divorce (*az-*

*zihār*) (33, 4) | est descendu à propos de la femme de Tābit b. Qays<sup>7</sup>; que celui sur le défunt sans héritiers (*al-kalāla*) (4, 12 et 176) est descendu à propos de Ğābir b. ‘Abd Allāh; que sa parole: «Juge entre eux ...» (5, 49) est descendue à propos des Banū Qurayza | et des Banū n-Naḍīr; et que d’autres semblables, qu’on mentionne, sont descendus à propos d’un groupe de polythéistes de Makka, ou d’un groupe de juifs et de chrétiens, ou d’un groupe de croyants. Ceux qui avancent cela n’ont pas l’intention de dire que le statut du verset en question concerne uniquement ces personnes, à l’exclusion des autres; c’est là une chose que ni un musulman ni même une personne raisonnable ne diront jamais, absolument. Même si les gens se disputent à propos de la formulation générale, mentionnée à partir d’une cause, pour savoir si elle doit être particularisée en raison de la cause de sa descente, personne n’a jamais soutenu que les affirmations générales du Livre et de la tradition doivent être particularisées, en fonction de telle personne précise. Tout au plus, on peut seulement dire que tel verset concerne, de façon particulière, le genre que cette personne représente et donc qu’il a un sens général pour les cas semblables, même si le sens général n’est pas dans la formulation du verset. Le verset, descendu pour une cause précise, si c’est un ordre ou une interdiction, inclut la personne concernée et les autres qui se trouvent dans le même cas. Si le verset est une information relative à la louange ou au blâme, il concerne la personne en question et ceux qui sont dans son cas’. Fin de citation.

1/200

1/201

### Nota Bene [cas précis et portée générale]

On sait, d’après ce qui vient d’être mentionné, que le présupposé de la question consiste en une expression qui a une portée générale. Quant à un verset descendu au sujet d’un cas précis et dont la formulation n’a pas de portée générale, il se limite décidément à ce cas-là; par exemple, sa (\*) parole: «En sera écarté le plus pieux \* Celui qui donne ce qu’il a pour se purifier» (92, 17–18). En effet, elle est descendue à propos de Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq, selon le consensus général. Al-Imām Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī démontre, grâce à ce verset joint à sa parole: «Le plus noble d’entre vous, auprès de Dieu, est le plus pieux d’entre vous» (49, 13), qu’il est le meilleur des hommes après l’Envoyé de Dieu (.). Il se trompe celui qui pense que le verset à une portée générale concernant toute personne qui agirait | de même, en le lui appliquant à la façon d’un principe: c’est une erreur. Car ce verset n’a pas l’allure d’une portée générale, puisque l’article

1/202

1/203

7 Voir à ce sujet Chap. 9, p. 196.

ne signifie le sens général que lorsqu'il a la valeur d'un relatif ou qu'il détermine un pluriel, – certains ajoutent –, ou un singulier, à condition qu'il ne se réfère pas à une chose bien connue. Or l'article dans « *al-atqā* / le plus pieux » n'a pas la valeur d'un relatif, parce que ce dernier ne se lie pas avec le comparatif / superlatif, d'après le consensus général; de plus, « *al-atqā* / le plus pieux » n'est pas un pluriel, mais un singulier dont l'antécédent bien connu existe, en particulier par le fait de la spécification et de l'élimination de la polysémie que signifie la forme du comparatif / superlatif. Par conséquent, parler de portée générale est faux; ainsi s'impose la décision de spécifier le verset et d'en limiter la portée à celui à propos de qui il est descendu. Que Dieu soit satisfait de lui.

### Troisième question [degré intermédiaire entre général et particulier]

<sup>1/204</sup> On a dit plus haut<sup>8</sup> que l'idée que représente la cause (de la descente) doit nécessairement entrer dans le sens général. Les versets peuvent descendre en fonction de causes particulières et être classés avec les versets à portée générale qui leur correspondent, pour sauvegarder l'ordre du Coran et la beauté contextuelle. Ainsi, le sens particulier en question est proche de l'idée représentée par la cause (de la descente), par le fait qu'elle entre nécessairement dans le sens général. Comme préfère dire as-Subkī, il s'agit là d'un degré intermédiaire entre ce qui dépend d'une cause et ce qui n'en dépend pas<sup>9</sup>.

Comme exemple, nous avons sa (\*) parole: « N'as-tu pas vu ceux auxquels une partie du Livre a été donnée? Ils croient au Ġibt et au Ṭāgūt ... », jusqu'à la fin (4, 51). Ce verset fait allusion à Ka'b b. al-Ašraf et à ses semblables parmi les savant juifs. Quant ils se présentèrent à Makka et virent ceux qui avaient été tués à Badr, ils incitèrent les polythéistes à prendre leur revanche et à déclarer la guerre au Prophète (.). Ils leur demandèrent: 'Relativement à la voie, qui sont les mieux dirigés: Muḥammad et ses compagnons ou nous-mêmes?'. Ils répondirent: 'Vous, certes!', malgré qu'ils connussent ce qui se trouvait dans leur livre au sujet de la qualité de Prophète (.) qui lui était appliquée et l'engagement pris contre eux pour qu'ils ne la cachent pas. Tel fut, en effet, le dépôt qui leur incombait. Mais, ils ne l'ont pas restitué, au

8 Voir au début de ce chapitre, au paragraphe c), p. 190.

9 Littéralement: *dūna as-sabab wa-fawqa l-muġarrad*, c'est-à-dire, 'en-dessous de la cause et au-dessus de ce qui est sans rien'.

point de dire même aux incroyants: 'Relativement à la voie, vous êtes mieux dirigés', par jalousie à l'égard de l'Envoyé (.). | Ce verset contient, avec cette parole, la menace proférée contre lui<sup>10</sup>, signifiant l'ordre compensatoire qui contient la restitution du dépôt consistant à montrer la qualité du Prophète (.), en signifiant qu'il est celui qui est décrit dans leur livre: or cela correspond à sa parole: «Dieu vous ordonne de restituer les dépôts à leurs propriétaires ...» (4, 58). Ceci a une portée générale qui concerne tout dépôt; tandis que le verset précédent concerne de façon spéciale un seul dépôt, à savoir (la mention de) la qualité de Prophète (.) déjà présente dans la voie précédente. Ainsi, ce qui est général suit le particulier dans l'écriture et le précède dans la descente. La cohérence exige que ce qui est particulier entre dans ce qui est général. Voilà pourquoi, Ibn al-'Arabī dit dans son commentaire coranique: 'Du point de vue de l'ordre du texte, (on dira) que Dieu fait savoir que les gens de l'Écriture cachent (la mention de) la qualité de Muḥammad (.) et que leur déclaration, selon laquelle les polythéistes sont mieux guidés relativement à la voie, est une perfidie de leur part; et c'est ainsi que le discours est amené à mentionner tous les genres de dépôts'. Fin de citation.

1/205

Quelqu'un (az-Zarkašī) dit: 'Ce n'est pas le retard de la descente du verset des dépôts (4, 58), d'environ six ans, par rapport à celui qui le précède (4, 51), qui est à considérer; parce que le temps ne conditionne que la cause de la descente et non la convenance. En effet, le but de cette dernière, c'est de mettre un verset à la place qui lui convient. Les versets sont descendus en fonction de leur cause, mais le Prophète (.) ordonna de les disposer à la place qu'il sut être la leur, de la part de Dieu lui-même'.

#### Quatrième question [validité de la transmission des causes]

Al-Wāḥidī dit: 'Il n'est permis de parler des causes de la descente du Livre qu'à partir des traditions et de l'audition de ceux qui ont été témoins de la descente, qui ont assisté aux (événements qui en ont été) la cause et qui ont cherché à les connaître'.

1/206

Muḥammad b. Sīrīn dit: 'J'interrogeai 'Ubayda au sujet d'un verset du Coran. Il répondit: Craint Dieu et parle en vérité. Ceux qui savaient ce à propos de quoi Dieu a fait descendre le Coran, s'en sont allés'.

Un autre (Abū l-Faṭḥ b. Daqīq al-Īd) dit: 'La connaissance des causes de la descente est une chose acquise par les compagnons, grâce à des liens en

10 C'est-à-dire, Ka'b b. al-Ašraf.

1/207 connexion avec les événements'. Mais, probablement certains d'entre eux n'étaient pas sûrs, aussi disaient-ils: Je pense que ce verset est descendu à propos de ceci. Ainsi les six imāms<sup>11</sup> citent ce que dit 'Abd Allāh b. az-Zubayr, à savoir: Az-Zubayr eut une querelle avec un | des auxiliaires du Prophète à propos d'abreuvoirs à chameaux<sup>12</sup> en terre volcanique. Le Prophète (.) dit: 'Ô Zubayr! Donne-lui à boire! Puis, envoie l'eau à ton voisin. L'auxiliaire dit alors: Ô Envoyé de Dieu! Est-ce parce que c'est ton neveu? Et son visage (du Prophète) changea de couleur ...'. ('Abd Allāh b.) az-Zubayr ajouta: Je ne pense pas que ces versets soient descendus en dehors de cette occasion: «Non! Par ton Seigneur! Ils ne croiront pas tant qu'ils ne t'auront pas fait juge de leurs différends ...» (4, 65).

1/208 Dans *'Ulūm al-ḥadīth*, al-Ḥākim dit: 'Lorsque le compagnon, qui a été témoin de l'inspiration et de la descente, nous informe qu'un verset du Coran est descendu à telle occasion, il s'agit alors d'une tradition qui remonte jusqu'au Prophète (*musnad*)'. Ibn aṣ-Ṣalāḥ et un autre vont dans le même sens. On donne comme exemple de cela ce que cite Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 2/1058) | au sujet de Ġābir qui dit: Les juifs disaient: Qui prend sa femme de derrière vers le devant, aura un enfant qui louche. Alors, Dieu fit descendre: «Vos femmes sont pour vous un champ de labour: [allez à votre champ comme vous le voudrez ...]» (2, 223).

Ibn Taymiyya dit: 'Quand on dit que tel verset est descendu à propos de telle chose, parfois, on veut signifier par là la cause de la descente, mais parfois aussi, que cela appartient au verset lui-même, même si ce n'en est pas la cause; comme on dit, par exemple: on veut dire ceci avec tel verset. Les savants se disputent au sujet de cette affirmation du compagnon: ce verset est descendu à propos de telle chose. Est-ce que cela est à prendre à titre de tradition remontant jusqu'au Prophète (*musnad*), comme s'il mentionnait la cause pour laquelle on a fait descendre le verset, ou à titre de commentaire de sa part, lequel n'est pas une tradition remontant jusqu'au Prophète (*musnad*)? Al-Buḥārī le fait entrer dans la catégorie de la tradition remontant jusqu'au Prophète (*musnad*), contrairement à d'autres. La majorité des recueils intitulés *Musnad* sont à ce niveau de technicité, comme, par exemple, celui de Aḥmad (Ibn Ḥanbal) et d'autres que lui. Par contre, lorsque le compagnon cite une (vraie) cause, à la suite de laquelle le verset est descendu, tous introduisent cela dans la catégorie des traditions remontant jusqu'au Prophète (*musnad*)'. Fin de citation.

11 Il s'agit de al-Buḥārī, Muslim, Abū Dāwūd, at-Tirmidī, an-Nasā'ī et de Ibn Māğah, tous traditionnistes.

12 *Aṣ-ṣarġa* (pluriel: *aṣ-ṣirāğ*) est un creux en terre sur lequel on étend une peau pour donner à boire à un chameau (Kazimirski).



Dans *al-Burhān*, az-Zarkašī dit : ‘On sait, d’après l’habitude des compagnons et des suivants, que lorsque l’un d’eux dit que tel verset est descendu à propos de telle chose, il veut dire par là qu’il contient telle décision et non que cela fut la cause de sa descente ; c’est la façon d’indiquer la décision qui se trouve dans le verset, et la façon de transmettre ce qui est arrivé à cette occasion’.

Quant à moi, je dis que ce qui se dégage au sujet de la cause de la descente, c’est ce qui (*mā*)<sup>13</sup> est arrivé le jour où le verset est descendu ; | et cela pour exclure ce que mentionne al-Wāḥidī, à propos de la sourate *al-Fil* 105, à savoir que l’histoire de l’arrivée des Abyssins avec l’éléphant serait sa cause ; car cela ne fait absolument pas partie des causes de la descente, mais c’est seulement un cas d’information relative aux événements du passé, tout comme le rappel de l’histoire des peuples de Nūḥ, des ‘Ād et des Tamūd, de la construction de la Maison et autres cas semblables. C’est comme ce qu’il mentionne dans sa (\*) parole : « Dieu a pris Ibrāhīm pour ami » (4, 125) ; la raison pour laquelle il l’a pris pour ami n’est pas à classer parmi les causes de la descente du Coran, comme cela n’échappe à personne.

1/209

### Nota Bene

Ce qui précède fait partie de la catégorie des traditions remontant jusqu’au Prophète (*musnad*) de la part d’un compagnon ; lorsque cela arrive de la part d’un suivant de la seconde génération, cela remonte également jusqu’au Prophète (*marfū‘*), mais par l’intermédiaire d’un suivant (*mursal*). On peut l’accepter, si la chaîne de transmission remontant jusqu’à lui est authentifiée. Et ce suivant fait partie des imāms du commentaire coranique qui empruntent aux compagnons, tels que Muğāhid, ‘Ikrima et Sa‘īd b. Ğubayr, ou bien à la tradition d’un autre suivant (*mursal*) et ainsi de suite.

### Cinquième question [multiplicité des causes de la descente]

Souvent, les commentateurs mentionnent plusieurs causes pour la descente d’un verset. Dans ce cas-là, le moyen pour savoir sur quoi se baser consiste à considérer l’expression employée.

1/210

13 A la note 3 de la page 208, l’éditeur mentionne que dans la marge du manuscrit A, il est écrit que *mā*, que nous pourrions prendre comme une négation (ne pas), serait un relatif (ce qui) (NdE).

## \* [Premier cas]

Si l'un d'eux s'exprime, en disant que le verset est descendu à propos de ceci et un autre, à propos de cela, en mentionnant autre chose, on a déjà dit plus haut que cela équivalait à un commentaire et non à la mention de la cause de la descente. Donc il n'y a pas de contradiction entre leurs deux déclarations, si l'expression (du verset) peut contenir les deux, comme on le vérifiera au chapitre soixante dix huit (de ce livre)<sup>14</sup>.

## \* [Deuxième cas]

Mais, si l'un d'eux s'exprime, en disant que le verset est descendu à propos de telle chose, alors que l'autre mentionne clairement une cause différente, c'est sur elle qu'on s'appuiera, la première n'étant qu'une simple déduction.

Par exemple, nous avons ce que cite al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 8/189) de la part de Ibn 'Umar qui dit: 'On a fait descendre: « Vos femmes sont pour vous un champ de labour ... » (2, 223) à propos du fait de prendre les femmes par derrière'. Mais, une explication claire d'une cause différente a été donnée auparavant par Ḡābir<sup>15</sup>; on doit donc s'appuyer sur la tradition de Ḡābir, parce qu'il s'agit d'une transmission (*naql*), tandis que l'opinion de Ibn 'Umar n'est qu'une déduction à partir de cela (*istinbāt*). Ibn 'Abbās le suspecte à ce sujet et mentionne la même | tradition que celle de Ḡābir, comme le citent Abū Dāwūd (*Sunan*, 2/618–620)<sup>16</sup> et al-Ḥākim.

## \* [Troisième cas]

Si l'un mentionne une cause et l'autre, une cause différente, et si la chaîne de transmission de l'une des deux est authentique, contrairement à celle de l'autre, c'est sur l'authentique qu'on s'appuiera.

Par exemple, nous avons ce que citent les deux Ṣayḥs (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 8/710–711 et Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 3/1421–1422) et d'autres traditionnistes de la part de Ḡundab: 'Le Prophète (.) était souffrant et ne se leva pas durant une ou deux nuits. Une femme alla le trouver et lui dit: Ô Muḥammad! Je ne vois pas ton démon, si ce n'est qu'il t'a quitté. Alors, Dieu fit descendre: « Par la clarté du jour! \* Par la nuit quand elle s'étend! \* Ton Seigneur ne t'a ni abandonné ni haï! » (93, 1–3)'.  
5/211

14 Voir Chap. 78, p. 2279.

15 Voir pp. 207–208.

16 Référence au livre et à la tradition dans l'édition réalisée par 'Izzat 'Ubayd ad-Da'ās et 'Ādil as-Sayyid, Dār Ibn Ḥazm, Beyrouth, 1<sup>o</sup> édition, 1418/1997; les autres références désormais se feront de même.

Aṭ-Ṭabarānī et Ibn Abī Šayba, d'après Ḥafṣ b. Maysara, d'après sa mère | qui 1/212  
 le tient de sa propre mère, alors qu'elle était la servante de l'Envoyé de Dieu (.),  
 citent le fait suivant : un petit chien entra dans la maison du Prophète (.), alla  
 se fourrer sous le lit et mourut. Le Prophète demeura quatre jours, sans que  
 l'inspiration ne descendît sur lui. Alors, il dit : Ô Ḥawla ! Qu'est-il arrivé dans la  
 maison de l'Envoyé de Dieu ? Ğibrīl ne vient plus me voir. Alors, je dis en moi-  
 même : Ah ! Si j'avais arrangé la maison et l'avais balayée ! Alors, je l'arrangeai,  
 en balayant sous le lit et j'en fis sortir le petit chien. Le Prophète (.) arriva, la  
 barbe tremblante, car, lorsque l'inspiration descendait sur lui, il était pris de  
 tremblement, et Dieu fit descendre : « Par la clarté du jour ! », jusqu'à : « ... et tu  
 seras satisfait » (93, 1-5).

Dans *Šarḥ al-Buḥārī*, Ibn Ḥaḡar dit que l'histoire du retard de Ğibrīl à cause  
 du petit chien jouit de plus de deux témoins (*mašhūr*) ; cependant, le fait  
 qu'elle puisse être la cause de la descente du verset est rapporté par un seul  
 témoin (*ġarīb*) ; de plus, dans sa chaîne de transmission, il y a un inconnu ; donc  
 on se basera sur ce qui est dans le *Recueil de la tradition authentique*.

Comme exemple, il y a aussi ce que citent Ibn Ğarīr et Ibn Abī Ḥātim,  
 par le truchement | de 'Alī b. Abī Ṭalḡa et de la part de Ibn 'Abbās, à savoir 1/213  
 que lorsque l'Envoyé de Dieu (.) émigra vers al-Madīna, Dieu lui ordonna de  
 prendre la direction de la prière vers Jérusalem ; alors, les juifs se réjouirent et  
 il prit la direction de Jérusalem durant une dizaine de mois, alors qu'il aimait  
 la direction de la prière de Ibrāhīm. Il invoquait Dieu et regardait vers le ciel.  
 Alors, Dieu fit descendre : « Tournez vos faces dans sa direction ... » (2, 150). A  
 partir de là, les juifs émirent des doutes, en disant : Qu'est-ce qui les a détournés  
 de la direction de la prière qu'ils prenaient ? Alors, Dieu fit descendre : « Quel  
 que soit le côté vers lequel vous vous tournez, la face de Dieu est là ... » (2, 115).

Al-Ḥākim et un autre citent ce que Ibn 'Abbās dit, à savoir : 'Le verset : « Quel  
 que soit le côté vers lequel vous vous tournez, la face de Dieu est là ... » est  
 descendu pour que tu pries dans n'importe quelle direction vers où se tournera  
 ta chamelle, pour la prière surérogatoire'.

At-Tirmidī (*Sunan*, 1/374-375) cite, tout en la qualifiant de faible (*da'īf*), la 1/214  
 tradition de 'Amir b. Rabī'a qui dit : 'Nous étions en train de voyager durant  
 une nuit obscure ; et nous ne savions pas où était la direction de la prière ;  
 aussi chacun de nos hommes pria-t-il devant lui-même. Dès le matin, nous  
 mentionnâmes cela à l'Envoyé de Dieu (.) et le verset descendit'.

Ad-Dāraqṭnī cite une chose semblable à partir de la tradition de Ğābir, avec  
 une chaîne de transmission également faible (*da'īf*).

Ibn Ğarīr cite ce que dit Muġāhid, à savoir : 'Lorsque descendit : « Si vous 1/215  
 m'invoquez, je vous répondrai ... » (40, 60), ils dirent : Vers où ? Alors, descendit  
 le verset'. Cette tradition remonte aux suivants (*mursal*).

Il cite aussi, de la part de Qatāda, ce que dit le Prophète (.), à savoir: 'Si un frère à vous meurt, priez pour lui. Ils dirent: Il ne priait pas en prenant la direction de la prière. Alors, descendit le verset'. Cette tradition a deux rapporteurs à la suite qui sont omis (*mu'dal*) et n'est donc rapportée que par un seul compagnon (*ġarīb*).

Voilà donc cinq causes différentes de la descente. La dernière est la plus faible, à cause du manque de deux rapporteurs à la suite (*i'dāl*); puis, il y a la précédente, parce qu'elle remonte aux suivants (*irsāl*); puis, la précédente encore, à cause de la faiblesse (*duf*) de sa transmission; la seconde est authentique (*ṣaḥīḥ*), mais il est dit que le verset est descendu de telle façon, sans que la cause ne soit expliquée clairement; la première a une chaîne de transmission authentique et la mention de la cause y est clairement expliquée, elle est donc celle sur laquelle on s'appuiera.

<sup>1/216</sup> Comme exemple, il y a aussi ce que Ibn Mardawayh et Ibn Abī Ḥātim citent, par le truchement de Ibn Ishāq, de la part de Muḥammad b. Abī Muḥammad, de la part de 'Ikrima ou de Sa'īd, à savoir ce que dit Ibn 'Abbās: Umayya b. Ḥalaf, Abū Ğahl b. Hišām et des hommes de Qurayš sortirent et allèrent voir l'Envoyé de Dieu (.), pour lui dire: 'Allons, Muḥammad! Traite gentiment nos divinités et nous entrerons avec toi dans ta religion'. Or il eut aimé que son peuple entrât dans l'islam. Aussi fut-il tendre et compatissant à leur égard. Alors, Dieu fit descendre: «Ils ont failli te détourner de ce que nous t'avons révélé ...» (17, 83) et les versets qui suivent.

Ibn Mardawayh cite, par le truchement de al-'Awfī, d'après Ibn 'Abbās, le fait que les (Banū) Taqīf dirent au Prophète (.): 'Accorde-nous le délai d'un an, jusqu'à ce qu'on ait fait les offrandes à nos divinités. Quand nous aurons pris ce qui leur sera offert, nous le conserverons soigneusement, puis, nous nous ferons musulmans'. Il fut sur le point de leur accorder un délai. Alors, descendit le verset.

<sup>1/217</sup> Cela suppose que sa descente s'effectua à al-Madīna et de plus la chaîne de transmission est faible. La première recension suppose que sa descente eut lieu à Makka et sa chaîne de transmission est bonne; en outre, elle a un témoin | chez Abū š-Šayḥ (b. Ḥayyān), d'après Sa'īd b. Ğubayr, grâce auquel elle accède au degré de l'authenticité; c'est donc sur elle qu'on se basera.

#### \* Quatrième cas

Les deux chaînes de transmission sont également authentiques. Dans ce cas, l'une des deux sera prévalente, par le fait que son rapporteur était présent à ce qui est raconté ou pour une autre raison semblable de prévalence.

Par exemple, ce que cite al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 8/401), d'après Ibn Mas'ūd qui dit: 'J'étais en train de marcher avec le Prophète (.) dans al-Madīna, alors qu'il

s'appuyait sur un rameau de palmier. Il passa près d'un groupe de juifs. L'un d'eux dit: Et si vous l'interrogiez! Ils dirent alors: Parle-nous de l'Esprit. Il se tint debout pendant une heure et leva la tête; je sus alors qu'il était sous l'effet de l'inspiration (*yūhā*), au point que cette inspiration monta (*ša'ida l-wahy*)<sup>17</sup>; puis, il dit: « Dis: L'Esprit procède de l'ordre de mon Seigneur. Il ne vous a été donné que peu de science » (17, 85)'.

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/208) cite, tout en le déclarant authentique, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Les qurayšites dirent aux juifs: Donnez-nous quelque chose à demander à cet homme. Ils répondirent: Interrogez-le au sujet de l'Esprit. Ce qu'ils firent. | Alors, Dieu fit descendre: « Ils t'interrogeront au sujet de l'Esprit ... » (17, 85)'. Cela suppose que le verset est descendu à Makka, alors que la première recension suppose le contraire.

1/218

On donnera donc la prévalence à la première, parce que ce que rapporte al-Buḥārī est plus authentique que le reste et parce que Ibn Mas'ūd assistait à ce qui est raconté.

### \* Cinquième cas

Il est possible que le verset descende à la suite de deux ou de plusieurs causes mentionnées comme n'étant effectivement pas éloignées entre elles; ce qui est le cas des versets précédents. On prendra donc la chose ainsi.

Par exemple, ce que cite al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 8/449) par le truchement de 'Ikrima, de la part de Ibn 'Abbas, à savoir que Hilāl b. Umayya accusa sa femme auprès du Prophète (.), en présence de Šarīk b. Saḥmā'. Le Prophète (.) dit: 'La preuve ou bien une punition repose sur ton dos'. Il dit: 'Ô Envoyé de Dieu! Lorsque l'un de nous voit un homme avec sa femme, s'en ira-t-il à la recherche de la preuve?'. Alors, descendit sur lui: « Quand ceux qui accusent leurs épouses ... », jusqu'à ce qu'il arrivât à: « ... s'il est parmi les véridiques » (24, 6–8).

Les deux Šayḥs (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 8/448 et Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 2/1129) citent ce que dit Sahl b. Sa'd, à savoir: "Uwaymir alla trouver 'Āšim b. 'Adī et lui dit: Demande à l'Envoyé de Dieu (.) ce qu'il pense d'un homme qui trouve un autre homme avec sa femme et le tue: sera-t-il tué ou que doit-on faire? 'Āšim posa donc la question à l'Envoyé de Dieu (.) | qui blâma le demandeur. 'Āšim informa Uwaymir qui dit: Par Dieu! J'irai trouver l'Envoyé de Dieu (.) et je lui poserai la question. Il alla le trouver et ce dernier lui dit: Un passage du Coran est descendue à propos de toi et de ta compagne ...'.

1/219

17 Le vocabulaire est intéressant, car il montre que contrairement à la révélation au sens strict (*nuzūl*, *tanzīl*, *inzāl*) qui descend (*nazala*, *nazzala*, *anzala*), l'inspiration monte. Nous voyons que al-Buḥārī et at-Tirmidī ne donnent pas exactement le même statut au même verset: pour le premier il est inspiré, pour le second il est 'révélé' au sens strict.

On met ensemble les deux, par le fait que Hilāl fut le premier à qui cela arriva; ce qui coïncida également avec la venue de ‘Uwaymir. Donc le verset est descendu en même temps à propos de leur situation respective. An-Nawawī penche pour la même solution et al-Ḥaṭīb l’a même précédé, en disant: ‘Peut-être que cela a coïncidé pour tous les deux en même temps’.

Al-Bazzār cite ce que dit Ḥuḍayfa, à savoir: ‘L’Envoyé de Dieu (.) dit à Abū Bakr: Si tu voyais un homme avec Umm Rūmān, que ferais-tu de lui? Il répondit: Une mauvaise chose. L’Envoyé dit: Et toi, ‘Umar? Il répondit: J’étais en train de dire: Que Dieu maudisse celui qui est trop faible, car il est dégoûtant. Alors, descendit le verset’.

Ibn Ḥaḡar dit: ‘Rien n’empêche que les causes de la descente soient multiples’.

### \* Sixième cas

1/220 Cela n’est pas possible. Alors, on prend la chose dans le sens d’une multiplication des descentes et de leur répétition.

Par exemple, ce que citent les deux Ṣayḥs (al-Buḡārī, *Ṣaḥīḥ*, 8/341 et Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 1/54) de la part de al-Musayyab qui dit: ‘Lorsque la mort se présenta à Abū Ṭālib, l’Envoyé de Dieu (.) entra chez lui, alors que s’y trouvaient Abū Ḡahl et ‘Abd Allāh b. Abī Umayya. Il dit: Oh! Mon oncle! Dis: Il n’y a pas de divinité en dehors de Dieu! J’argumenterai auprès de Dieu en ta faveur, grâce à cette profession de foi. Alors, Abū Ḡahl et ‘Abd Allāh dirent: Ô Abū Ṭālib! Détestes-tu la religion de ‘Abd al-Muṭṭalib? Et ils n’eurent de cesse de lui parler, jusqu’à ce qu’il dît qu’il était de la religion de ‘Abd al-Muṭṭalib. Le Prophète (.) dit: J’implorerai pour toi le pardon, tant qu’on ne m’interdira pas ton chez toi. Alors, descendit: «Il n’appartient ni au Prophète ni à ceux qui croient d’implorer le pardon pour les polythéistes ...» (9, 113)’.

1/221 At-Tirmidī (*Sunan*, 5/178) cite, en le qualifiant de bon, ce que dit ‘Alī, à savoir: ‘J’ai entendu un homme qui implorait le pardon pour ses père et mère qui étaient polythéistes. Je dis: Est-ce que tu implorés le pardon pour tes parents, alors qu’ils sont polythéistes? Il répondit: | Ibrāhīm a bien imploré le pardon pour son père, alors qu’il était polythéiste. Je mentionnai cela à l’Envoyé de Dieu (.) et le verset descendit’.

Al-Ḥākīm et un autre citent ce que dit Ibn Mas‘ūd, à savoir: ‘Un jour, le Prophète (.) sortit en direction des lieux de sépulture et s’assit près d’une des tombes. Il pria Dieu tout bas longuement; puis il pleura et dit: Cette tombe près de laquelle je suis assis est celle de ma mère; j’ai demandé à mon Seigneur d’écouter mon invocation en sa faveur et il ne m’a pas écouté, car il a fait descendre sur moi: «Il n’appartient ni au Prophète ni à ceux qui croient d’implorer le pardon pour les polythéistes ...» (9, 113). Donc on mettra ensemble ces traditions, à cause de la multiplication de la descente’.

Par exemple, il y a aussi ce que al-Bayhaqī et al-Bazzār citent, de la part de Abū Hurayra, | à savoir que le Prophète (.) s'arrêta près de Ḥamza, quand il fut martyrisé, alors qu'on l'avait mutilé. Il dit: 'Je mutilerai soixante-dix des leurs en échange contre toi'. Alors, Ğibrīl descendit, le Prophète (.) étant assis, avec les versets conclusifs de la sourate *an-Nahl* 16: « Si vous châtiez, châtiez comme vous l'avez été ... », jusqu'à la fin de la sourate (16, 126–128).

1/222

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/201) et al-Ḥākim citent ce que dit Ubayy b. Ka'b, à savoir: 'Quand arriva le jour de Uḥud, parmi les auxiliaires du Prophète, soixante-quatre furent tués et six parmi les émigrés, dont Ḥamza. Ils furent tous mutilés. Les auxiliaires dirent: 'Si, un jour comme celui-ci, nous arrivons à causer leur perte, nous en tuons encore plus'. Quand arriva le jour de la prise de Makka, Dieu (\*) fit descendre: « Si vous châtiez ... »'.

Donc, selon le sens littéral, la descente de ce verset est retardée jusqu'à la prise de Makka; or, dans la tradition précédente, sa descente a lieu à Uḥud. Ibn al-Ḥaṣṣār dit: 'Cela s'accorde par le fait que le verset est descendu, une première fois, à Makka avant l'hégire avec la sourate, car elle est mekkoise; puis, une deuxième fois, à Uḥud; et enfin, une troisième fois, le jour de la prise de Makka, en guise de rappel de la part de Dieu à ses serviteurs. Ibn Kaṭīr place le verset de l'Esprit dans cette même catégorie'.

### Nota Bene 1 ['récitation' et 'descente']

Il peut y avoir, dans un des deux récits, l'expression: 'Et il récita' et le rapporteur peut se tromper et dire: 'Et descendit'. Par exemple, il y a ce que cite at-Tirmidī (*Sunan*, 5/288–289), en le déclarant authentique, de la part de Ibn 'Abbās qui dit: 'Un juif passa près du Prophète (.), en disant: Comment peux-tu dire, ô Abū l-Qāsim: Lorsque Dieu disposa les cieux, les terres, l'eau, les montagnes et le reste de la création comme ceci et comme cela? Alors Dieu fit descendre (*anzala*): « Ils n'apprécient pas Dieu à sa juste mesure ... » (6, 91). Dans le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 8/550–551), cette tradition contient l'expression: 'Alors, l'Envoyé de Dieu (.) récita (*talā*) ...', ce qui est correct, car le verset est mekkois.

1/223

Parmi les exemples, il y a encore ce que al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 8/165) cite de la part de Anas qui dit: 'Abd Allāh b. Sallām entendit que l'Envoyé de Dieu (.) arrivait; il alla vers lui et lui dit: Je voudrais te demander trois choses que personne ne connaît en dehors d'un prophète. Quel sera le premier signe de l'Heure? Quel sera le premier repas des gens du paradis? Qu'est-ce qui incline l'enfant vers son père ou vers sa mère? Il répondit: Ğibrīl m'a déjà informé de cela. 'Abd Allāh demanda: Ğibrīl? Il répondit: Certes! 'Abd Allāh reprit: Voilà, parmi les anges, l'ennemi des juifs. Alors, l'Envoyé

1/224

récita (*qara'a*) ce verset: « Qui est l'ennemi de Ġibrīl? C'est lui qui l'a fait descendre sur ton cœur ... » (2, 97). Dans *Šarḥ al-Buḥārī*, Ibn Ḥağar dit: 'Selon le sens littéral du contexte, le Prophète (.) récita (*qara'a*) le verset en réponse à ce qu'avait dit le juif. Or cela ne requiert pas que sa descente eût lieu au moment même'. Il ajoute: 'Voilà ce sur quoi on peut s'appuyer. Et donc, en ce qui concerne la cause de la descente du verset, c'est un autre récit qui convient, différent du récit de Ibn Sallām'.

### Nota Bene 2 [une seule cause pour plusieurs versets]

1/225 Le contraire de ce qui précède est la mention d'une seule cause pour la descente de plusieurs versets bien distincts; il n'y a pas de difficulté à cela. En effet, peuvent descendre, dans la même circonstance, de nombreux versets dans diverses sourates. Par exemple, il y a ce que citent at-Tirmiđī et al-Ḥākīm de la part de Umm Salama qui dit: 'Ô Envoyé de Dieu! Je n'entends pas que Dieu ait mentionné les femmes, à l'occasion de l'hégire, en quoi que ce soit! Alors, Dieu fit descendre: « Leur Seigneur les a exaucés: Je ne laisse pas perdre ... » jusqu'à la fin du verset (3, 195)'.

Al-Ḥākīm cite également, de sa part, qu'elle dit: 'Je dis: Ô Envoyé de Dieu! Les hommes sont mentionnés sans les femmes! Alors, descendit: « Les musulmans et les musulmanes ... » (33, 35); descendit également: « ... Je ne laisse pas perdre l'action de celui qui, parmi vous, homme ou femme, agit bien ... » (3, 195)<sup>18</sup>.

Il cite encore, toujours de sa part, qu'elle dit: 'Les hommes participent aux expéditions militaires et non les femmes. Et nous n'avons que la moitié de l'héritage'. Alors, Dieu fit descendre: « Ne convoitez pas les faveurs dont Dieu a gratifié certains d'entre vous de préférence à d'autres ... » (4, 32); de même, il fit descendre: « Les musulmans et les musulmanes ... » (33, 35).

1/226 Il y a encore, par exemple, ce que cite al-Buḥārī (*Šaḥīḥ*, 8/259) de la tradition de Zayd b. Ṭābit, à savoir que l'Envoyé de Dieu (.) lui dicta: « Ne sont pas égaux, parmi les croyants, ceux qui restent assis ... et les combattants sur le chemin de Dieu ... » (4, 95a et c). Alors, arriva Ibn Umm Maktūm qui dit: Ô Envoyé de Dieu! Si je pouvais combattre, je combattrais. Or il était aveugle. Alors, Dieu fit descendre: « ... à l'exception des infirmes » (4, 95b).

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit encore Zayd b. Ṭābit, à savoir: 'J'étais en train d'écrire pour l'Envoyé de Dieu (.); je mis le calame sur mon oreille, et soudain, il reçut l'ordre du combat. L'Envoyé de Dieu (.) se mit à considérer

18 Voir Chap. 8, pp. 185–186.



ce qui descendait sur lui, quand tout à coup, un aveugle arriva et dit: Qu'en sera-t-il de moi, ô Envoyé de Dieu, alors que je suis aveugle? Et descendit: «Pour les faibles, il n'y a pas ...» (9, 91)'.

Il y a encore, par exemple, ce que Ibn Ġarīr (aṭ-Ṭabarī) cite de la part de Ibn 'Abbās qui dit: 'L'Envoyé de Dieu (.) était assis à l'ombre dans une pièce et dit: Va venir à vous un homme qui regarde avec des yeux | sataniques. Et apparut un homme (aux yeux) bleus; l'Envoyé de Dieu (.) l'interpela, en disant: Pourquoi m'insultez-vous toi et tes compagnons? L'homme s'en alla et revint avec ses compagnons. Ils jurèrent par Dieu qu'ils n'avaient rien dit de cela, si bien que l'Envoyé détourna d'eux son regard. Alors, Dieu fit descendre: «Ils jurent par Dieu qu'ils n'ont rien dit de cela ...» (9, 74)'.

Al-Ĥākīm et Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 1/267 et 230) citent cette tradition dans les mêmes termes, mais à la fin, il y a: Alors, Dieu fit descendre: «Le jour où Dieu les ressuscitera tous, ils lui feront des serments comme ils vous les font ...» (58, 18).

### Nota Bene 3

Pense à ce que je t'ai mentionné à propos de cette question et applique-t-y fermement. Car je l'ai clairement expliqué, en l'élaborant grâce à ma réflexion, à partir de l'étude de ce qu'ont fait les imāms et des extraits de ce qu'ils ont dit; en cela, je n'ai pas eu de prédécesseur.

## Ce qui est descendu sur la langue de quelques compagnons

<sup>1/228</sup> Il s'agit, en réalité, d'une espèce de causes de la descente ; fondamentalement, il s'agit des correspondances (*muwāfaqāt*) de 'Umar<sup>1</sup>. Nombre de savants y ont consacré un ouvrage à part.

At-Tirmiḏī (*Sunan*, 6/57) cite, de la part de Ibn 'Umar, le fait que le Prophète (.) dit : 'Dieu [a placé] la vérité sur la langue et dans le cœur de 'Umar'. Ibn 'Umar ajoute : 'Absolument rien n'est arrivé aux gens qui après cela en parlaient avec lui ('Umar), sans que le Coran ne descendît ensuite à la façon de ce qu'avait dit 'Umar.'

<sup>1/229</sup> Ibn Mardawayh cite ce que dit Muğahid, à savoir : 'Umar avait une idée et le Coran descendait en fonction de cela<sup>2</sup>.

Al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 8/168) et un autre citent ce que dit Anas, à savoir : 'Umar dit : Je me suis trouvé d'accord avec (*wāfaqtu*) mon Seigneur dans trois cas. Je dis : Ô Envoyé de Dieu ! Si nous prenions la station de Ibrāhīm comme lieu de prière ? Et alors, descendit : « Prenez la station de Ibrāhīm comme lieu de prière » (2, 125). Je dis : Ô Envoyé de Dieu ! Chez tes femmes entrent le pieux et le débauché ; et si tu leur ordonnais de se voiler ? Et alors, descendit le verset du voile (33, 53). Jalouses, les femmes de l'Envoyé de Dieu (.) s'unirent contre lui et je leur dis : S'il vous répudie, son Seigneur lui donnera peut-être en échange des épouses meilleures que vous. Et le verset descendit tel quel (66, 5).

1 Correspondances entre ce que dit 'Umar et la révélation qui descend ensuite. Voir un autre exemple à propos de l'ange, as-Sakīna, qui s'exprimait par la bouche de 'Umar (Chap. 69, p. 1991) ; voir également l'affaire du grand voile (chap. 3, pp. 143–144).

2 Le manuscrit B ajoute ce qui suit. On rapporte que, lorsque descendit sa (\*) parole : « Une multitude parmi les premiers \* et une multitude parmi les derniers » (56, 39–40), 'Umar pleura et dit : 'Ô Envoyé de Dieu ! Nous croyons en Dieu et nous attestons la véracité de son Envoyé, or peut d'entre nous seront sauvés'. Alors Dieu (\*) fit descendre : « Une multitude parmi les premiers \* et une multitude parmi les derniers ». L'Envoyé de Dieu (.) appela 'Umar et dit : 'Dieu (\*) à fait descendre (cela) à propos de ce que tu as dit, car il maintient saufs une multitude des premiers et une multitude des derniers'. Et selon Ibn 'Umar (°), 'Les compagnons de l'Envoyé de Dieu (.) ne divergèrent en rien : eux disaient et 'Umar disait, mais le Coran descendait en fonction de ce que lui disait' (NdE).

Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 4/1865) cite, de la part de Ibn ‘Umar, ce que dit ‘Umar, à savoir: ‘Je me suis trouvé d’accord avec (*wāfaqtu*) mon Seigneur dans trois cas: sur le voile, sur les captifs de Badr (8, 67) et sur la station de Ibrāhīm.’

1/230

Ibn Abī Ḥātim cite que dit Anas, à savoir: ‘Umar dit: Je me suis trouvé d’accord avec (*wāfaqtu*) mon Seigneur ou mon Seigneur s’est trouvé d’accord avec moi (*wāfaqanī*) dans quatre cas. Le(s) verset(s) suivant(s) descendit(ren)t: « Nous avons créé l’homme d’argile fine ... » (23, 12–14a). Quand il(s) fu(ren)t descendu(s), je dis: Béni soit Dieu, le meilleur des créateurs! Et alors, descendit: « Béni soit Dieu, le meilleur des créateurs » (23, 14 b)<sup>3</sup>.

Il cite aussi, de la part de ‘Abd ar-Raḥmān b. Abī Laylā, le fait qu’un juif rencontra ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb et lui dit: ‘Ġibrīl que mentionne votre compagnon est pour nous un ennemi’. ‘Umar répondit: « Celui qui est ennemi de Dieu, de ses anges, de ses envoyés, de Ġibrīl, de Mikāl<sup>4</sup>, Dieu est l’ennemi des incrédules ». Il dit que ce verset descendit sur la langue de ‘Umar (2, 98).

Sunayd cite, dans son commentaire coranique, de la part de Sa‘īd b. Ġubayr, le fait que lorsque Sa‘d b. Mu‘āḍ entendit ce qu’on disait à propos de l’affaire de ‘Ā’iša, il dit: « Gloire à toi! C’est une infamie incommensurable! ». Et le verset descendit tel quel (24, 16 b).

1/231

Dans son *Fawā’id*, Ibn Aḥī Mīmī cite ce que dit Sa‘īd b. al-Musayyab, à savoir: ‘Il y avait deux hommes parmi les compagnons du Prophète (.) qui, lorsqu’ils entendirent quelque chose à ce propos, dirent: « Gloire à toi! C’est une infamie incommensurable! ». Il s’agit de Zayd b. Ḥāriṭa et de Abū Ayyūb. Et le verset descendit tel quel (24, 16 b)’.

Ibn Abī Ḥātim cite ce que ‘Ikrima dit, à savoir: ‘Alors que les nouvelles au sujet de Uḥud tardaient à parvenir aux femmes, | elles sortirent pour en demander. Et quand deux hommes se présentèrent sur un chameau, une femme (leur) demanda: Que fait l’Envoyé de Dieu (.)? Ils répondirent: Il est vivant. Elle dit: Je ne m’en préoccupe pas: Dieu prend les martyrs parmi ses serviteurs. Alors, le Coran descendit selon ce qu’elle avait dit, à savoir: « ... et il prend parmi vous des martyrs ... » (3, 140)’.

1/232

Dans *al-Ṭabaqāt*, Ibn Sa‘d dit: al-Wāqidī nous a informés: Ibrāhīm b. Muḥammad b. Šuraḥbīl al-‘Abdarī m’a raconté que son père a dit: ‘Muṣ‘ab b. ‘Umayr portait l’étendard le jour de Uḥud. Or on lui coupa la main droite. Il prit l’étendard de la main gauche, en disant: Muḥammad n’est qu’un envoyé; les

3 On attribue aussi la même chose à ‘Abd Allāh b. Sa‘d Abī Sarḥ (Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *at-Taḥsīn al-kabīr*, vol. 13, Beyrouth, 1401/1981, p. 87) et à Mu‘āḍ b. Ġabal (Ibn Kaṭīr, *at-Taḥsīn*, vol. 5, Beyrouth 1304/1983, pp. 13–14). Au Chap. 59, p. 1806, voir comment les choses sont présentées d’une autre façon.

4 Ange dont il est question à Coran 2, 98.

prophètes avant lui ont passé. S'il mourait ou s'il était tué, retourneriez-vous sur vos pas ? Puis, on lui coupa la main gauche ; alors, il se pencha sur l'étendard et, avec ses deux moignons, il le serra contre sa poitrine, en disant : Muḥammad n'est qu'un envoyé ... Puis, il fut tué et l'étendard tomba.

Muḥammad b. Šuraḥbil ajoute : 'Ce verset : « Muḥammad n'est qu'un envoyé ... » (3, 114) n'était pas encore descendu ce jour-là ; il ne descendit que par après'.

## Appendice

<sup>1/233</sup> Se rapproche de cela ce qui, dans le Coran, est placé dans la bouche d'un autre que Dieu, comme le Prophète (.), Ğibrīl et les anges, sans que ne soit exprimé clairement que cela leur est attribué et sans que ce ne soit relaté avec l'expression 'dire'<sup>5</sup>. Par exemple, sa parole : « Des appels à la clairvoyance vous sont parvenus de la part de votre Seigneur ... » ; cela est placé dans sa (.) bouche, étant donné ce qu'il dit à la fin du verset, à savoir : « Je ne suis pas un gardien pour vous » (6, 104), ainsi que : « Chercherai-je un autre juge que Dieu ... » (6, 114) ; car cela est également placé sur sa langue.

Sa parole : « Nous ne descendons que sur l'ordre de ton Seigneur ... » (19, 64), est placée sur la langue de Ğibrīl.

Sa parole : « Il n'y a personne parmi nous qui n'ait une place désignée \* Nous sommes placés en rangs \* Oui, nous sommes ceux qui célébrons les louanges de Dieu » (37, 164–166), est placée sur la langue des anges.

De même : « C'est toi que nous adorons et c'est de toi que nous implorons le secours » (1, 5) est placé sur la langue des serviteurs ; cependant, il est possible ici de sous-entendre l'expression : 'Dites!' ; de même, il convient qu'on sous-entende pour les deux premiers versets : 'Dis!', contrairement aux troisième et quatrième versets.

<sup>5</sup> A savoir, 'il dit, ils disent, etc ...' ou 'Dis' à l'impératif, comme c'est souvent le cas, et cela suivant le contexte, pour indiquer le locuteur qui dans ce cas n'est pas Dieu.

## Ce dont la descente est répétée

Nombre d'anciens et de modernes déclarent que, dans le Coran, il y a des passages dont la descente est répétée. Ibn al-Ḥaṣṣār dit: 'La descente de tel verset peut être répétée, en guise de rappel et d'exhortation'. Il mentionne, à ce sujet, la conclusion de la sourate *an-Nahl* (16, 126–128) et le début de la sourate *ar-Rūm* (30, 1–3). 1/234

Dans le même genre, Ibn Kaṭīr mentionne le verset de l'Esprit (17, 85); des gens mentionnent *al-Fātiḥa* <sup>1</sup>; et certains mentionnent sa parole: « Il n'appartient ni au Prophète ni à ceux qui croient ... » (9, 113).

Dans *al-Burhān*, az-Zarkaṣī dit: 'Il se peut que la chose descende deux fois, pour souligner son importance et pour la rappeler, quand la cause (de sa descente) se représente, de peur qu'on ne l'oublie'. Puis, il mentionne, dans le même genre, le verset de l'Esprit, ainsi que sa parole: « Acquitte-toi de la prière aux deux extrémités de la journée ... » (11, 114).

Il ajoute: 'Les sourates | *al-Isrā'* 17 et *Hūd* 11 sont mekkoises; or la cause de leur descente montre qu'elles sont descendues à al-Madīna; voilà pourquoi cela fait difficulté pour certains, alors qu'il n'y a pas de difficulté, car chacune est descendue deux fois à la suite'. Il continue: 'C'est la même chose pour la sourate *al-Iḥlās* 112, du fait qu'elle est, tour à tour, une réponse aux polythéistes de Makka et une réponse aux gens de l'Écriture de al-Madīna; de même pour sa parole: « Il n'appartient ni au Prophète ni à ceux qui croient ... » (9, 113). La raison de tout cela, dit-il, c'est qu'il peut y avoir une cause, à partir d'une question ou d'un événement, qui exige la descente d'un verset, alors que ce qui le contient est déjà descendu auparavant; alors, ce verset-là est inspiré au Prophète (.), tel quel pour le leur rappeler, tout en leur rappelant aussi que le premier contient celui-ci'. 1/235

1 C'est ce que mentionne Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, à propos des raisons de sa descente (TK, t. 1, pp. 184–185): elle serait descendue une fois à Makka et une fois à al-Madīna.

### Nota Bene 1 [lectures plurielles]

On pourrait ranger, dans ce même genre, les recensions coraniques (*al-ahṛuf*)<sup>2</sup> qui se lisent de deux manières ou davantage. Le montre bien ce que cite Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 1/561–562) à partir de la tradition de Ubayy, à savoir: ‘Mon Seigneur m’a fait parvenir de réciter le Coran selon une seule recension. Alors, je lui ai répondu de faciliter les choses pour ma communauté! Alors, il m’a fait parvenir de le réciter selon deux recensions. Je lui ai répondu de faciliter encore les choses pour ma communauté! Il m’a donc fait parvenir de le réciter selon sept recensions’. | Cette tradition montre que les lectures ne sont pas descendues de suite, mais peu à peu.

Dans *Ġamāl al-qurrā* de as-Saḥāwī, ce dernier, après avoir relaté l’opinion selon laquelle *al-Fātiḥa* 1 serait descendue deux fois, dit: ‘Si l’on demande quel est l’avantage de sa seconde descente, je réponds: il est possible qu’elle soit descendue une première fois selon une seule recension et une seconde fois avec le reste de ses variantes (*wuġūh*), par exemple, *malik* (roi) et *mālik* (détenteur), *as-sirāṭ* (chemin) et *aṣ-ṣirāṭ* (voie), etc ...’. Fin de citation.

### Nota Bene 2 [négation de la répétition]

Certains nient que quoi que ce soit du Coran ait pu descendre plusieurs fois. C’est ainsi que je l’ai vu dans le livre | *al-Kaḥf bi-ma’ānī t-tanzīl* (La garantie des significations de la descente). L’auteur y motive cela, en disant que faire advenir ce qui est déjà advenu n’a pas de sens<sup>3</sup>, ce qui est réfuté par les avantages présentés plus haut. Il le motive également, en disant que de ce fait il aurait été nécessaire que tout ce qui descendit à Makka descendît une autre fois à al-Madīna, et ainsi Ġibrīl lui (l’Envoyé) aurait présenté le Coran chaque [année]<sup>4</sup>. Cela est réfuté à cause de l’impossibilité d’une telle nécessité. Il le motive enfin, en disant que la descente ne peut signifier rien d’autre que le fait que Ġibrīl descendait sur l’Envoyé de Dieu (.) avec un passage du Coran avec lequel il n’était jamais descendu auparavant, pour le lui faire réciter. Cela est également réfuté à cause de l’impossibilité d’imposer cette condition: ‘avec laquelle il n’était jamais descendu auparavant’. Puis, il

2 Nous verrons par la suite qu’il est bien difficile de donner une interprétation précise de ce terme *ḥarf / ahṛuf*. Voir Chap. 16, pp. 306–334.

3 C’est là un des principes logiques qui sont à la base du commentaire coranique. On trouve ce dernier plusieurs fois cité et utilisé par F.D. ar-Rāzī, dans son *Grand Commentaire* (cfr. Michel Lagarde, *Index*, pp. 44–45, L).

4 Ne se trouve pas dans le manuscrit A.

dit: 'Peut-être veulent-ils signifier par la double descente d'un verset que, lorsque la direction de la prière fut changée, Ğibrīl descendit et informa l'Envoyé (.) que *al-Fātiḥa* 1 était toujours un pilier de la prière, comme elle le fut à Makka; si bien qu'on pensa que cela représentait une seconde descente de la sourate. Ou bien, il la lui fit réciter d'une façon qu'il n'avait pas pratiquée à Makka; si bien qu'on pensa que c'était une (autre) descente'.  
Fin de citation.

## Ce dont la décision suit la descente et ce dont la descente suit la décision

### [1. Ce dont la décision suit la descente]

1/238 Dans *al-Burhān*, az-Zarkašī dit : ‘La descente peut précéder la décision, comme sa parole : « Il obtient le succès celui qui se purifie (*tazakkā*)<sup>1</sup>, \* évoque le nom de son Seigneur et prie » (87, 14–15)’. Al-Bayhaqī et d’autres encore rapportent que, selon Ibn ‘Umar, ce verset serait descendu à propos de l’aumône (*zakāt*) de la rupture du jeûne<sup>2</sup>. Al-Bazzār cite une semblable tradition remontant jusqu’à Muḥammad (*marfū*). Certains disent : ‘Je ne vois pas quelle est la raison d’une telle interprétation ? En effet, la sourate est mekkoise ; or il n’y avait à Makka ni

1/239 fête ni aumône ni jeûne !’. | Al-Baḡawī répond, en disant qu’il est permis que la descente précède la décision, comme quand il (\*) dit : « Non ! Je jure par cette cité \* Et toi tu disposes librement de cette cité » (90, 1–2). En effet, la sourate est mekkoise, or cette libre disposition n’est apparue effective que le jour de la prise de Makka ; si bien qu’il (.) dit : ‘Elle a été mise à ma libre disposition, durant une heure du jour’.

De même, est descendu à Makka : « Cette assemblée sera dispersée et ils tourneront le dos » (54, 45) ; ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb dit : ‘Je demandai quelle assemblée. Et lorsque arriva le jour de Badr et que les Qurayšites furent défaits, je vis l’Envoyé de Dieu (.) sur leurs traces dégainant le sabre, tout en disant : « Cette assemblée sera dispersée et ils tourneront le dos » ; c’était donc pour le jour de Badr’. Aṭ-Ṭabarānī le cite dans *al-Awsaṭ*.

Il en est de même pour sa parole : « Mais c’est une bande de factieux qui, ici même, sera détruite » (38, 11). Qatāda dit : ‘Dieu lui a promis, alors qu’il était ce jour-là à Makka, qu’il détruirait une bande de polythéistes. L’explication de cela s’est vérifiée le jour de Badr’. C’est ce que cite Ibn Abī Ḥātim.

1/240 Il en est de même également pour sa (\*) parole : « Dis : La vérité est arrivée. Ce qui est faux ne peut donner un commencement à rien, ni rien renouveler » (34, 49). Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Ibn Mas‘ūd à propos de sa parole : « La vérité

1 Selon le commentaire qui suit, il faut comprendre : ‘celui qui se purifie, en faisant l’aumône’.

2 Si on n’a pas payé l’aumône de la rupture du jeûne, on est légalement tenu de le faire le 1<sup>o</sup> Ṣawwāl (10<sup>o</sup> mois) au plus tard et il est recommandé de s’en acquitter avant la prière publique de ce jour-là (Voir *ET*<sup>2</sup>, III, 1971, 1033a).



est arrivée», à savoir: 'Il s'agit du sabre'. Or le verset est mekkois et précède donc l'obligation de combattre. Ce que citent les deux Ṣayḥs (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 8/15–16 et Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 3/1408–1409) de la tradition de Ibn Mas'ūd également, confirme son commentaire, à savoir: 'Le Prophète (.) entra à Makka, le jour de la conquête, alors qu'autour de al-Ka'ba il y avait trois cent soixante idoles; il se mit à les frapper avec un bâton qu'il tenait en main, en disant: «La vérité est arrivée. L'erreur a disparu. L'erreur doit disparaître» (17, 81) et: «La vérité est arrivée. Ce qui est faux ne peut donner un commencement à rien, ni rien renouveler» (34, 49)'.

Ibn al-Ḥaṣṣār dit: 'Dieu a souvent mentionné l'aumône dans les sourates mekkoises, pour dire clairement et indiquer que Dieu accomplira sa promesse faite à son Envoyé, qu'il établira sa religion et la manifestera, de sorte que seront rendues obligatoires la prière, l'aumône et les autres actes du culte; or l'aumône ne sera prélevée qu'à al-Madīna, il n'y a pas de divergence sur ce fait. Dans le même genre, on cite sa (\*) parole: «Payez-en les droits le jour de la récolte ...» (6, 141), de même, sa parole dans la sourate *al-Muzzammil*: «Acquitte-vous de la prière et faites l'aumône ...» (73, 20), | et cette autre: «... 1/241 et d'autres combattent sur le chemin de Dieu ...» (73, 20)'.

Du même genre encore, il y a sa (\*) parole: «Qui donc profère une meilleure parole que celui qui invoque Dieu et qui accomplit une œuvre bonne ...» (41, 33). 'Ā'īša, Ibn 'Umar, 'Ikrima et tout un groupe de gens disent que ce verset est descendu à propos des muezzins; or le verset est mekkois et l'appel à la prière n'a commencé qu'à al-Madīna.

## [2. Ce dont la descente suit la décision]

Parmi les exemples de ce dont la descente a été retardée par rapport à la décision, il y a le verset de l'ablution rituelle (*wuḍū'*) (5, 6). Dans le *Recueil de la tradition authentique* de al-Buḥārī (1/431 et 440), il est rapporté que 'Ā'īša dit: 'Un collier qui m'appartenait était tombé dans un endroit désert, alors que nous entrions à al-Madīna. L'Envoyé de Dieu (.) fit barater la chamelle et descendit; il ploya la tête dans mon giron pour dormir. Abū Bakr se présenta. Il me frappa violemment sur la poitrine, en disant: Tu arrêtes les gens pour | un collier! Puis, le Prophète (.) se réveilla. C'était l'heure de la prière du matin; on demanda de l'eau, mais il n'y en avait pas; alors, descendit: «Ô vous qui croyez! Lorsque vous vous disposez à la prière ...», jusqu'à: «... Peut-être serez-vous reconnaissants» (5, 6)'. Selon le consensus général, le verset est médinois; or l'obligation de l'ablution rituelle date de Makka, avec celle de la prière. 1/242

Ibn 'Abd al-Birr dit: 'Il est bien connu de ceux qui ont participé aux campagnes militaires qu'il (.) n'a jamais prié, depuis que lui fut rendue obligatoire la prière, sans faire l'ablution rituelle; seul un ignorant ou un obstiné peut refuser cela. Il ajoute: 'La raison de la descente du verset de l'ablution rituelle, malgré qu'elle fût déjà pratiquée auparavant, réside dans le fait que son obligation devait être énoncée dans la descente'. Un autre dit: 'Il est possible que ce soit le début du verset qui descendit d'abord avec l'obligation de l'ablution rituelle; puis, le reste serait descendu après, à savoir la mention de l'ablution pulvérale, à propos de cette histoire'. Quant à moi, je dis que cela est refusé par le consensus général selon lequel ce verset est médinois.

Entre autres exemples, il y a aussi le verset (de la prière) du vendredi<sup>3</sup>. Il est médinois, or (la prière du) vendredi est devenue une obligation à Makka. Quant à l'opinion de Ibn al-Faras, selon laquelle l'institution (de la prière) du vendredi n'a absolument pas eu lieu à Makka, elle est réfutée par ce que cite |  
1/243 Ibn Māğah (*Sunan*, 1/343–344), de la part de 'Abd ar-Raḥmān b. Ka'b b. Mālik qui dit: 'J'étais le guide de mon père, lorsque sa vue disparut. Et quand je sortais avec lui pour aller à (la prière du) vendredi et qu'il entendait l'appel à la prière, il demandait pardon pour Abū Umāma As'ad b. Zurāra. Je lui dis: Ô père! As-tu considéré pourquoi tu pries pour As'ad b. Zurāra, chaque fois que tu entends l'appel à la prière du vendredi? Il répondit: Ô mon fils! Ce fut le premier qui fit avec nous la prière du vendredi, avant l'arrivée de l'Envoyé de Dieu (.) en provenance de Makka'.

Autre exemple, sa (\*) parole: «Les aumônes ne sont destinées qu'aux pauvres ...» (9, 60). Elle est descendue en l'an neuf, alors que l'aumône avait été rendue obligatoire avant (la descente de) ce verset, aux débuts de l'hégire.

Ibn al-Ḥaṣṣār dit: 'Peut-être que sa pratique fut connue avant cela, alors qu'un passage du Coran n'avait pas encore été récité à ce propos; de même, l'ablution rituelle était connue avant même la descente du verset; puis, la récitation du Coran descendit pour la confirmer'.

3 *Al-Ġum'a* 62, 9; dans la recension actuellement officielle, selon l'incipit de cette sourate, cette dernière est entièrement médinoise.

## Ce qui est descendu fragmenté (*mufarraḡan*) et ce qui est descendu ensemble (*ḡam'an*)

1. La première catégorie (*fragmenté*) concerne la plus grande partie du Coran. 1/244

Comme exemples, nous avons, dans les petites sourates, *Iqra'* 96: ce qui en est descendu en premier jusqu'à sa parole: «... ce qu'il ne savait pas» (96, 1–5); puis, *aḡ-Ḍuḡā* 93: ce qui est descendu en premier jusqu'à sa parole: «et tu seras satisfait» (93, 1–5), selon la tradition de aṭ-Ṭabarānī<sup>1</sup>.

2. Comme exemples de la seconde catégorie (ensemble), il y a les sourates *al-Fātiḡa* 1, *al-Iḡlās* 112, *al-Kawṭar* 108, *Ṭabbat* 111, *Lam yakun* 98, *an-Naṣr* 110, et les deux sourates protectrices 113 et 114 qui sont descendues en même temps.

Toujours de cette catégorie, dans les longues sourates, il y a *al-Mursalāt* 77. Dans *al-Mustadrak*, (est cité) ce que dit Ibn Mas'ūd, à savoir: 'Nous étions avec le Prophète (.) dans une grotte; alors descendit sur lui: «Par celles qui sont envoyées en rafale» (77, 1). Je l'ai apprise de sa bouche, alors qu'elle en était encore tout humide. Je ne sais pas quel est son verset conclusif: si c'est: «A quel discours, après cela, croiront-ils donc?» (77, 50), ou bien: «Quand on leur dit: 'Prosternez-vous!', ils ne se prosternent pas» (77, 48)'.

Il y a aussi la sourate *aṣ-Ṣaḡḡ* 61, en raison de la tradition qui en parle, citée précédemment, au premier chapitre<sup>2</sup>.

Il y a également la sourate | *al-An'am* 6. Abū 'Ubayd et aṭ-Ṭabarānī citent ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'La sourate *al-An'am* est descendue tout entière à Makka, de nuit, avec, tout autour, soixante-dix mille anges'. 1/245

Aṭ-Ṭabarānī cite, par le truchement de Yūsuf b. 'Aṭīyya aṣ-Ṣaḡḡ, – ce qui est abandonné (*matrūk*)<sup>3</sup> –, d'après Ibn 'Awn et Nāfi', ce que dit Ibn 'Umar, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) a dit: La sourate *al-An'am* est descendue sur moi en une seule fois, escortée par soixante-dix mille anges'.

Dans *Ṣu'ab (al-īmān)*, al-Bayhaqī cite, avec une chaîne de transmission dans laquelle il y a quelqu'un qu'on ne connaît pas, ce que dit 'Alī, à savoir: 'Le Coran est descendu cinq versets par cinq versets, sauf dans le cas de la sourate *al-*

1 Voir Chap. 7, p. 159.

2 Voir Chap. 1, pp. 72–73.

3 Témoignage abandonné, parce qu'il n'a qu'un seul garant suspect, pervers ou négligent.

*An'ām* qui est descendue en une fois, escortée par soixante-dix anges de chaque ciel, jusqu'à ce qu'ils ne la fissent parvenir au Prophète (.)'.

1/246 Abū š-Šayḥ<sup>4</sup> cite ce que dit Ubayy b. Ka'b, en remontant jusqu'à Muḥammad (*marfū'*), à savoir: 'La sourate *al-An'ām* est descendue sur moi | en une seule fois, escortée par soixante-dix mille anges'.

Il cite aussi ce que dit Muğāhid, à savoir: '*Al-An'ām* est descendue tout entière en une fois avec cinq cents anges'.

Il cite encore ce que dit 'Aṭā', à savoir: '*Al-An'ām* est descendue tout ensemble avec soixante-dix mille anges'.

Ces témoignages se renforcent les uns les autres.

Dans ses *Fatāwī*, Ibn aṣ-Ṣalāḥ dit: 'La tradition mentionnant que cette sourate est descendue en entier, nous l'avons rapportée par le truchement de Ubayy b. Ka'b. Sa chaîne de transmission comporte une faiblesse (*duf*)<sup>5</sup>; si bien que nous ne pensons pas qu'elle jouisse d'une transmission authentique. On a même rapporté une tradition opposée, à savoir que la sourate ne serait pas descendue en une seule fois, mais que certains versets seraient descendus à al-Madīna. On n'est pas d'accord sur leur nombre; on dit trois, six, etc ...'. Fin de citation.

4 Il s'agit de Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Ğa'far b. Ḥayyān, connu sous le nom de Abū š-Šayḥ. Abū Nu'aym dit qu'il a composé *al-Aḥkām* et *at-Taḥsīr*. Il est mort en 369 / 980.

5 Faiblesse qui rend la tradition très douteuse et inutilisable en droit, tout en restant bonne pour les exhortations et les contes.

## Ce qui est descendu accompagné (*mušayya'an*) et ce qui est descendu seul (*mufradan*)

1. Ibn Ḥabīb dit, suivi de Ibn an-Naḳīb: 'Dans le Coran, il y a ce qui est descendu accompagné, à savoir la sourate *al-An'ām* 6, accompagnée de soixante-dix mille anges; l'Ouvrante du Livre 1, avec laquelle sont descendus quatre-vingt mille anges; le verset du Trône (2, 255) qui est descendu avec trente mille anges; la sourate *Yūnus* 10 qui est descendue avec trente mille anges; et le verset: « Interroge ceux que nous avons dépêchés avant toi parmi nos envoyés ... » (43, 45) qui est descendu avec vingt mille anges. Ğibrīl est descendu seul avec le reste du Coran sans aucune escorte.' 1/247

Quant à moi, je dis: Pour ce qui est de la sourate *al-An'ām* 6, la tradition qui la concerne a été citée précédemment avec ses diverses recensions<sup>1</sup>. Entre autres, il y a aussi celle qu'ont citée al-Bayhaqī, dans *Šu'ab (al-īmān)*, ainsi que aṭ-Ṭabarānī, avec une chaîne de transmission faible (*da'if*), de la part de Anas qui remonte jusqu'au Prophète (*marfū'*), à savoir: 'La sourate *al-An'ām* 6 est descendue avec un cortège d'anges qui bouchait l'espace entre l'est et l'ouest. Ils récitaient les strophes de la louange et de la sainteté, tandis que la terre tremblait.' 1/248

Al-Ḥākim et al-Bayhaqī citent la tradition de Ğābir qui dit: 'Lorsque descendit la sourate *al-An'ām* 6, l'Envoyé de Dieu (.) dit: Que Dieu soit loué et exalté! Puis, il ajouta: Une escorte d'anges qui bouchait l'horizon accompagnait cette sourate'. Al-Ḥākim ajoute: 'C'est une tradition authentique selon Muslim'. Cependant, aḍ-Ḍahabī dit: 'Sa chaîne comporte une rupture; je pense donc qu'elle est apocryphe (*mawḍū'*)'<sup>2</sup>.

2. Quant à *al-Fātiḥa* 1, à la sourate *Yā Sīn* 36 et à: « Interroge ceux que nous avons dépêchés ... » (43, 45), je n'ai trouvé ni tradition ni récit à ce sujet. 1/249

3. Pour ce qui est du verset du Trône (2, 255), il y a une tradition à son sujet et au sujet de tous les versets de *al-Baqara* 2. Dans son *Musnad* (5/26), Aḥmad (Ibn Ḥanbal) cite, de la part de Ma'qīl b. Yasār, ce que dit l'Envoyé de Dieu (.), à savoir: '*Al-Baqara* 2 est la bosse de chameau du Coran et son sommet. Avec

1 Voir Chap. 13, pp. 244–246.

2 A rejeter, parce qu'elle serait inventée, fictive, fabriquée et forgée de toutes pièces et donc apocryphe.

chacun de ses versets sont descendus quatre-vingts anges. Et le verset : « Dieu ! Il n'y a pas de divinité en dehors de lui, le Vivant, le Subsistant » (2, 255) est sorti de dessous le Trône pour être joint à elle'.

1/250 4. Dans son *Sunan*, Sa'īd b. Maṣṣūr cite ce que dit aḏ-Ḍaḥḥāk Ibn Muzāḥim, à savoir : | 'Ġibrīl apporta les versets conclusifs de la sourate *al-Baqara* 2, alors qu'avec lui, il y avait autant d'anges que Dieu voulut'.

5. Il reste d'autres sourates, dont la sourate *al-Kahf* 18. Dans son *Faḏā'il*, Ibn aḏ-Ḍurays dit : 'Yazīd b. 'Abd al-'Azīz aṭ-Ṭayālīsī nous a informés : Ismā'īl b. 'Ayyāš nous a rapporté ce que dit Ismā'īl b. Rāfi', à savoir : Il nous est parvenu que l'Envoyé de Dieu (.) a dit : Ne vous informerai-je pas au sujet d'une sourate dont l'immensité comble l'intervalle entre le ciel et la terre et dont soixante-dix mille anges ont escorté (la descente) ? Il s'agit de la sourate *al-Kahf* 18'.

### Nota Bene [problème de cohérence]

1/251 On considèrera comme problématique la conciliation de ce qui vient d'être dit avec ce que cite Ibn Abī Ḥātim, avec une chaîne de transmission authentique, en rapportant ce que dit Sa'īd b. Ġubayr, à savoir : 'Ġibrīl n'a jamais apporté le Coran au Prophète (.), sans avoir avec lui quatre anges gardiens'<sup>3</sup>.

Ibn Ġarīr (aṭ-Ṭabarī) cite ce que dit aḏ-Ḍaḥḥāk, à savoir : 'Lorsque l'ange était envoyé au Prophète (.), étaient également envoyés des anges qui le protégeaient devant et derrière, pour que aš-Šayṭān ne prenne pas l'apparence de l'ange'<sup>4</sup>.

### Remarque [ce qui vient du trésor de dessous le Trône]

1/252 Ibn aḏ-Ḍurays dit : Maḥmūd b. Ġaylān nous a informés, de la part de Yazīd  
1/253 b. Hārūn | qui dit : | al-Walīd, c'est-à-dire, Ibn Ġamīl, m'a informé, de la part de al-Qāsim et de Abū Umāma qui dit : 'Quatre versets sont descendus du trésor du Trône, – et rien d'autre n'en est descendu en dehors de ceux-là –, à savoir : la Mère du Livre 1, le verset du Trône (2, 255), la conclusion de la sourate *al-Baqara* 2 et *al-Kawṭar* 108'.

1/254 1. Quant à moi, je dis : en ce qui concerne *al-Fātiḥa* 1, dans *Šu'ab (al-īmān)*, al-Bayhaqī cite la tradition de Anas, | en remontant jusqu'au Prophète

3 *Ḥafaẓa*, c'est-à-dire, qui conservaient la révélation en l'ayant mémorisée.

4 En effet, si on tient compte de ces deux témoignages, tout le Coran est descendu accompagné et non pas seulement les exemples qui viennent d'être cités.

(*marfūʿ*) qui dit: '(Voici ce que) Dieu m'a donné, dans ce dont il m'a accordé comme faveur: Je te donne l'Ouvrante du Livre 1 qui vient des trésors de mon Trône'.

Al-Ḥākim cite, de la part de Ma'qil b. Yasār, en remontant jusqu'au Prophète (*marfūʿ*): 'On m'a donné l'Ouvrante du Livre 1 et les versets conclusifs de la sourate *al-Baqara* 2 (qui proviennent) de dessous le Trône'.

Dans son *Musnad*, Ibn Rāhawayh cite, de la part de 'Alī, le fait qu'on interrogea ce dernier au sujet de l'Ouvrante du Livre 1 et qu'il répondit: 'Le Prophète de Dieu (.) nous a rapporté qu'elle est descendue d'un trésor de dessous le Trône'.

2. Quand à la fin de *al-Baqara* 2, ad-Dārimī cite, dans son *Musnad* (4/2128)<sup>5</sup> ce que dit Ayfa' al-Kalāʿī, à savoir: 'Un homme dit: Ô Envoyé de Dieu! Quel verset aimerais-tu voir échoir à toi-même et à ta communauté? Il répondit: La conclusion de la sourate *al-Baqara* 2, car elle vient du trésor de la miséricorde de dessous le Trône'.

1/255

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad* 4/158) et d'autres encore citent la tradition de 'Uqba b. 'Āmir qui remonte jusqu'au Prophète (*marfūʿ*), à savoir: 'Récitez ces deux versets<sup>6</sup>, car mon Seigneur me les a donnés à partir de dessous le Trône'.

Il cite aussi la tradition de Ḥudayfa (*Musnad* 5/383): 'Ces versets de la fin de la sourate *al-Baqara* 2 m'ont été donnés à partir d'un trésor de dessous le Trône; ils n'ont été donnés à aucun prophète avant moi'.

1/256

Il cite encore la tradition de Abū Ḍarr (*Musnad* 5/151, 180): 'Les versets conclusifs de la sourate *al-Baqara* 2 m'ont été donnés à partir d'un trésor de dessous le Trône; ils n'ont été donnés à aucun prophète avant moi'.

Cette tradition a de nombreuses voies de transmission de la part | de 'Umar, de 'Alī, de Ibn Mas'ūd et d'autres encore.

1/257

3. Quant au verset du Trône (2, 255), on en a parlé plus haut dans la tradition précédente de Ma'qil b. Yasār<sup>7</sup>.

Ibn Mardawayh cite ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Lorsque l'Envoyé de Dieu (.) récitait le verset du Trône, il riait, en disant: Il provient du trésor du Miséricordieux de dessous le Trône'.

5 Référence au livre et à la tradition, dans l'édition intitulée *Sunan* de Dār Iḥyā' as-Sunna an-Nabawiyya, Beyrouth, s.d.; désormais les autres références seront faites de même.

6 Les deux derniers versets de la sourate *al-Baqara* 2, 285–286, semble-t-il, d'après le contexte des autres citations.

7 Voir p. 249.

Abū 'Ubayd cite ce que dit 'Alī, à savoir: 'Le verset du Trône a été donné à votre Prophète à partir d'un trésor de dessous le Trône; il n'a été donné à personne d'autre avant votre Prophète'.

1/258

4. Quant à la sourate | *al-Kawtar* 108, je n'ai pas rencontré de tradition à son sujet. Ce que dit Abū Umāma, à ce propos, se présente comme un récit qui remonte jusqu'au Prophète (*marfū'*). Abū š-Šayḥ b. Ḥayyān, ad-Daylamī et d'autres encore le citent, par le truchement de Muḥammad b. 'Abd al-Malik ad-Daḳīqī, de la part de Yazīd b. Hārūn, avec sa chaîne de transmission qui précède, de la part de Abū Umāma, en remontant jusqu'au Prophète (*marfū'*).



## Ce qui est descendu sur certains prophètes et ce qui n'est descendu sur personne avant le Prophète (.)

### [1. Ce qui est descendu seulement sur Muḥammad]

De la seconde catégorie, font partie *al-Fātiḥa* 1, le verset du Trône (2, 255) et la conclusion de *al-Baqara* (2, 285–286), comme cela a été dit précédemment dans les traditions à peine citées. 1/259

Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 1/554) rapporte ceci, de la part de Ibn ‘Abbās: ‘Un ange vint trouver le Prophète (.) et lui dit: Réjouis-toi à cause de deux lumières qui t’ont été données et qui n’ont été données à aucun prophète avant toi: l’Ouvrante du Livre 1 et les versets conclusifs de la sourate *al-Baqara* 2’.

Aṭ-Ṭabarānī cite ce que dit ‘Uqba b. ‘Āmir, à savoir: ‘Répétez les deux versets de la fin de la sourate *al-Baqara* 2: «L’Envoyé a cru ...», jusqu’à la fin (2, 285–286), car Dieu a manifesté en eux l’élection de Muḥammad’.

Dans son *Faḍā’il*, Abū ‘Ubayd cite ce que dit Ka‘b, à savoir: ‘A Muḥammad (.) ont été donnés quatre versets qui n’ont pas été donnés à Mūsā; et à Mūsā a été donné un verset qui n’a pas été donné à Muḥammad’. Il ajoute: ‘Les versets qui ont été donnés à Muḥammad sont: «A Dieu appartient ce qu’il y a dans les cieux et sur la terre ...», jusqu’à la fin de *al-Baqara* (2, 284–286), à savoir trois versets, et le verset du Trône (2, 255). Le verset qui a été donné à Mūsā est: Ô Dieu! Ne fais pas entrer aš-Šayṭān dans notre cœur, mais sauve-nous de lui; parce qu’à toi appartiennent le Royaume, la force, le pouvoir, le règne, la louange, la terre, le ciel, le temps qui dure pour toujours, toujours. Amen! Amen!’.

Dans *Šu‘ab (al-īmān)*, Al-Bayhaqī cite ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir: ‘Les sept longues (sourates) n’ont été données à personne, en dehors du Prophète (.). Deux d’entre elles ont été données à Mūsā’<sup>1</sup>. 1/261

Aṭ-Ṭabarānī cite ce que dit Ibn ‘Abbās, en le faisant remonter jusqu’au Prophète (*marfū‘*), à savoir: ‘A ma communauté a été donnée une chose qui n’a été donnée à aucune communauté, au moment du malheur: «Nous sommes à Dieu et nous retournerons à lui» (2, 156)’.

1 Expression ambiguë: ou bien, il faut la comprendre comme une exception (*istitnā‘*), à savoir ‘les sept longues sourates n’ont été données qu’au Prophète, à l’exception de deux d’entre elles qui avaient déjà été données à Mūsā’, ou bien, nous sommes dans une contradiction.

## [2. Ce qui est déjà descendu sur d'autres prophètes]

Dans les exemples de la première catégorie, il y a ce que cite al-Ḥākim de la part de Ibn 'Abbās qui dit: 'Lorsque descendit «Glorifie le nom de ton Seigneur, le Très-Haut» 87, il (.) dit: Tout cela se trouve dans les feuilles de Ibrāhīm et de Mūsā<sup>2</sup>. Et quand descendit: «Par l'étoile lorsqu'elle disparaît!» 53 et qu'il atteignit: «... et celles (les feuilles) de Ibrāhīm qui porta à son accomplissement» (53, 37), il dit: «qui porta à son accomplissement: \* Nul porteur ne portera le fardeau d'un autre» (53, 37-38), jusqu'à sa parole: «Voici un avertissement parmi les premiers avertissements» (53, 56)'.<sup>1</sup>

1/262 Sa'īd b. Manṣūr dit: Ḥālid b. 'Abd Allāh nous a rapporté, de la part de 'Aṭā' b. as-Sā'ib | et de 'Ikrima, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Cette sourate est dans les feuilles (*ṣuḥuf*)<sup>3</sup> de Ibrāhīm et de Mūsā'.

Ibn Abī Ḥātim cite cela avec l'expression: 'Cela a été transcrit à partir des feuilles de Ibrāhīm et de Mūsā'.

Il rapporte ce que dit as-Suddī, à savoir: 'Cette sourate est dans les feuilles de Ibrāhīm et de Mūsā, tout comme elle est descendue sur le Prophète'.

Al-Firyābī dit: 'Sufyān nous a rapporté, de la part de son père, ce que dit 'Ikrima, à savoir: «Ceci est contenu dans les feuilles primordiales» (87, 18): il s'agit de ces versets'.

1/263 Al-Ḥākim cite, par le truchement de al-Qāsim, ce que dit Abū Umāma, à savoir: 'Dieu fit descendre sur Ibrāhīm une partie de ce qui est descendu sur Muḥammad, à savoir: «Ceux qui se repentent, qui adorent ...», jusqu'à: | «Annonce la bonne nouvelle aux croyants» (9, 112); de même: «Les croyant jouissent du succès!», jusqu'à sa parole: «... où ils demeureront éternellement» (23, 1-11); ainsi que: «Ceux qui sont soumis et celles qui sont soumises ...» (33, 35); et enfin, dans *Sa'ala* 70: «Ceux qui sont constants dans leur prière», jusqu'à sa parole: «... s'acquittent» (70, 23-33). Il n'y a que Ibrāhīm et Muḥammad qui aient satisfait à ce partage'.

Al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 8/585) cite ce que dit 'Abd Allāh b. 'Amr b. al-Āṣ, à savoir: 'Il, c'est-à-dire, le Prophète (.), est qualifié, dans *at-Tawrāt*, de certaines de ses qualités qui sont dans le Coran, à savoir: «Ô Prophète! Nous t'avons envoyé comme témoin, annonciateur de bonne nouvelle et avertisseur» (33, 45), ainsi que refuge pour les 'gentils', selon la tradition'.

2 Allusion à *an-Nağm* 53, 36-37 et à *al-A'lā* 87, 18.

3 Ce terme est coranique, comme l'indique la référence précédente; il est assez difficile d'en donner une traduction exacte qui ne soit pas anachronique comme 'feuilles' ou 'pages' que nous utilisons faute de mieux.

Ibn aḍ-Ḍurays et d'autres citent ce que dit Ka'b, à savoir: '*At-Tawrāt* s'ouvre sur: «Louange à Dieu qui a créé les cieus et la terre et qui a établi les ténèbres et la lumière! Mais, ceux qui ne croient pas en leur Seigneur dévient» (6, 1). | 1/264 Et elle se termine par: «... Louange à Dieu qui n'a pas pris de fils ...», jusqu'à: «... Proclame hautement sa grandeur» (17, 111)'.

Il cite également de lui: 'L'ouverture de *at-Tawrāt* est celle de *al-An'ām* 6, à savoir: «Louange à Dieu qui a créé les cieus et la terre et qui a établi les ténèbres et la lumière! ...» (6, 1); et la fermeture de *at-Tawrāt* est celle de *Hūd* 11, à savoir: «... Adore-le et confie-toi en lui. Ton Seigneur n'est pas inattentif à ce que vous faites» (11, 123)'.

D'autre part, il cite encore de lui: 'Ce qui est descendu en premier, dans *at-Tawrāt*, ce sont dix versets de la sourate *al-An'ām* 6, à savoir: «Dis: Venez, je réciterai ce que votre Seigneur vous a interdit ...», jusqu'à la fin (6, 151-153)'.

Abū 'Ubayd cite toujours de lui: 'Ce que Dieu a fait descendre en premier, | 1/265 dans *at-Tawrāt*, est: «Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux! ...» (6, 1); «Dis: Venez, je réciterai ...», etc ... (6, 151-153)'. Certains disent: 'C'est-à-dire, ces versets contiennent les dix versets que Dieu prescrivit à Mūsā dans *at-Tawrāt*, au début de ce qu'il prescrivit, à savoir: la proclamation de l'unicité divine, l'interdiction de l'associationnisme, du faux serment, de la désobéissance, du meurtre, de la fornication, du vol, du mensonge, de l'extension du regard sur ce qui est dans la main d'autrui et l'ordre de célébrer le sabbat'.

Ad-Dāraqūṭnī cite la tradition suivante de Burayda: 'Le Prophète (.) dit: Je t'enseignerai un verset qui n'est descendu sur aucun prophète après Sulaymān autre que moi, à savoir: «Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux!»'.

Al-Bayhaqī rapporte ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Les gens négligent un verset du Livre de Dieu qui n'est descendu sur personne en dehors du Prophète (.), si ce n'est Sulaymān b. Dāwūd, à savoir: «Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux!»'. | 1/266

Al-Ḥākīm cite, d'après Ibn Maysara, le fait que ce verset est écrit dans *at-Tawrāt*, dans sept cents versets, à savoir: «Ce qui est dans les cieus et ce qui est sur la terre célèbre les louanges de Dieu, le Roi, le Saint, le Tout-Puissant et le Sage», ce qui est le premier verset de la sourate *al-Ġum'a* 62.

### Remarque [les versets réservés à Yūsuf]

Entre dans ce chapitre ce que Ibn Abī Ḥātīm cite de la part de Muḥammad b. Ka'b al-Qurazī qui dit: 'La preuve qui a été montrée à Yūsuf<sup>4</sup> réside dans trois

| 1/267

4 Cela fait allusion à *Yūsuf* 12, 24, comme c'est confirmé par la suite.

versets du Livre de Dieu, à savoir: « Les gardiens veillent sur vous: \* de nobles scribes \* qui savent ce que vous faites » (82, 10–12); puis, sa parole: « Quelle que soit la situation dans laquelle tu te trouves, quel que soit ce que tu lis du Coran ... » (10, 61); et sa parole: « Qui se tient auprès de chaque homme, comme témoin de ce qu'il fait ... » (13, 33). Un autre ajoute cet autre verset: « Evitez la fornication ... » (17, 32)'.

Ibn Abī Ḥātim cite également ce que dit Ibn 'Abbās, à propos de sa parole « S'il n'avait pas vu la preuve de son Seigneur ... » (12, 24), à savoir: 'Il a vu un verset du Livre de Dieu lui interdisant cela, qui lui fut représenté sur le mur d'enceinte'.

## Modalité de la descente du Coran

A ce propos, diverses questions se posent.

1/268

### Première question [divergences sur la modalité de la descente]

Il (\*) dit: «Le mois de Ramaḍān durant lequel on a fait descendre le Coran ... » (2, 185); il dit également: «Nous l'avons fait descendre la nuit de la Détermination» (97, 1).

On diverge sur la modalité de sa descente depuis la Table bien gardée, suivant trois opinions.

#### \*1<sup>o</sup> *opinion*:

Il s'agit de la plus juste et de la plus reconnue. Il est descendu jusqu'au ciel de ce monde, en une seule fois, durant la nuit de la Détermination. Puis, après cela, il est descendu par périodes durant vingt, vingt-trois ou vingt-cinq ans, en fonction de la divergence à propos de la durée de son (.) séjour à Makka, après l'envoi.

Al-Ḥākīm, al-Bayhaqī et d'autres encore citent, par le truchement de Maṣūir, de la part de Sa'īd b. Ğubayr, | ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Le Coran est descendu en une seule fois, la nuit de la Détermination, jusqu'au ciel de ce monde; c'était avec le coucher des étoiles<sup>1</sup>: Dieu le faisait descendre, un passage après l'autre, sur son Envoyé (.)'.

1/269

Al-Ḥākīm, al-Bayhaqī également et an-Nasā'ī citent, par le truchement de Dāwūd b. Abī Hind, de la part de 'Ikrima, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'On a fait descendre le Coran, en une seule fois, la nuit de la Détermination, jusqu'au ciel de ce monde; ensuite, on l'a fait descendre, après cela, durant vingt ans. Puis, il récita: «Ils ne te proposent aucun exemple, sans que nous ne t'apportions la vérité avec une interprétation excellente» (25, 33), ainsi que: «Un Coran que nous avons fragmenté, pour que tu le récites lentement aux gens; nous l'avons fait descendre peu à peu» (17, 106)'.

1 A la p. 272, Abū Šāma donne l'explication de cette expression qui est coranique (56, 75). Voir aussi p. 286.

1/270 Ibn Abī Ḥātim cite cela | aussi de cette façon, mais à la fin, (il ajoute): 'Lorsque les polythéistes produisaient quelque chose, Dieu leur produisait une réponse'.

Al-Ḥākim et Ibn Abī Šayba citent, par le truchement de Ḥassān b. Ḥurayṭ, de la part de Saʿīd b. Ğubayr, ce que dit Ibn ʿAbbās, à savoir: 'Le Coran se sépara du Rappel (*ad-dīkr*); il fut déposé dans la Maison de la Puissance, au ciel de ce monde. Alors, Ğibrīl se mit à le faire descendre sur le Prophète (.). Toutes les chaînes de transmission sont authentiques.

Aṭ-Ṭabarānī cite, d'une autre façon, ce que dit Ibn ʿAbbās, à savoir: 'On a fait descendre le Coran en une seule fois, la nuit de la Détermination, durant le mois de Ramaḍān, au ciel de ce monde; puis, on l'a fait descendre par périodes'. Sa chaîne de transmission n'a pas de défaut.

1/271 Aṭ-Ṭabarānī et al-Bazzār citent, d'une autre façon, ce qu'il (Ibn ʿAbbās) dit, à savoir: 'On a fait descendre le Coran en une seule fois, pour le déposer dans la Maison de la Puissance, au ciel de ce monde. Alors, Ğibrīl le fit descendre sur Muḥammad, en réponse à ce que disaient et faisaient les serviteurs'.

Dans *Faḍā'il al-Qur'ān*, Ibn Abī Šayba cite, d'une autre façon, ce qu'il (Ibn ʿAbbās) dit, à savoir: 'Il fut présenté à Ğibrīl, la nuit de la Détermination, en une fois. Et il le déposa dans la Maison de la Puissance; puis, il se mit à le faire descendre peu à peu'.

1/272 Ibn Mardawayh et al-Bayhaqī, dans *al-Asmā' wa-ṣ-ṣifāt*, citent, par le truchement | de as-Suddī, de la part de Muḥammad b. Abī al-Muġālid, de Miqsam et de Ibn ʿAbbās, le fait que ʿAṭīyya b. al-Aswad interrogea ce dernier, en disant: 'Le doute est tombé dans mon cœur! Il y a sa parole: «Le mois de Ramaḍān durant lequel le Coran est descendu ...» (2, 185), ainsi que sa parole: «Nous l'avons fait descendre la nuit de la Détermination» (97, 1); or cela est descendu les mois de aš-Šawwāl (10°), de Dū l-Qa'da (11°), de Dū l-Ḥiġġa (12°), de al-Muḥarram (1°), de Šafar (2°) et de Rabī' (3°/4°). Ibn ʿAbbās répondit: 'On l'a fait descendre durant le mois de Ramaḍān, la nuit de la Détermination, en une seule fois; puis, on l'a fait descendre à la façon du coucher des étoiles, lentement, au long des mois et des jours'.

Abū Šāma dit: 'L'expression 'lentement' signifie 'doucement' et 'à la façon du coucher des étoiles' veut dire 'à la manière dont elles tombent à l'horizon'. Ce qui veut dire qu'on a fait descendre le Coran par passages séparés, l'un après l'autre, lentement et doucement'.

### \*2° opinion:

Il est descendu au ciel de ce monde, durant vingt nuits de la Détermination, ou vingt-trois, ou vingt-cinq. A chaque nuit, correspondait la descente du Coran que Dieu mesurait pour chaque année; puis, cela descendit par périodes

durant toute l'année. Telle est l'opinion mentionnée par al-Imām Faḥr ad-Dīn (ar-Rāzī), à titre d'hypothèse. Il dit: 'Il est possible qu'on faisait descendre chaque nuit de la Détermination, jusqu'à la prochaine, ce dont les gens avaient besoin qu'on en fît descendre, depuis la Table bien gardée jusqu'au ciel de ce monde; puis, cela s'arrêtait'. Est-ce que | cette opinion est meilleure ou est-ce la première? 1/273

Ibn Kaṭīr dit: 'Ce qu'il propose comme une possibilité, c'est ce que al-Qurṭubī a emprunté à Muqātil b. Ḥayyān. Il rapporte le consensus général selon lequel il serait descendu en une seule fois de la Table bien gardée jusqu'à la Maison de la Puissance, au ciel de ce monde'.

Quant à moi, je dis que al-Ḥalīmī et al-Māwardī sont parmi ceux qui s'expriment avec l'opinion de Muqātil, avec laquelle Ibn Šihāb est aussi d'accord, à savoir que la dernière partie du Coran, – serment par le Trône! –, est le verset de la dette (2, 282)<sup>2</sup>.

### \* 3<sup>o</sup> opinion:

Sa descente a commencé durant la nuit de la Détermination; puis, il est descendu par périodes, | à différents autres moments; telle est l'opinion de aš-Ša'bī. 1/274

Dans *Šarḥ al-Buḥārī*, Ibn Ḥaḡar dit: 'La première opinion est celle qui est juste et sur laquelle on peut s'appuyer'. Il ajoute: 'Al-Māwardī relate une quatrième opinion, selon laquelle il descendit de la Table bien gardée en une seule fois; ensuite, les (anges) 'gardiens'<sup>3</sup> le monnayèrent périodiquement à Ġibrīl, pendant une vingtaine de nuits; et, à son tour, Ġibrīl le monnaya périodiquement au Prophète (.), durant une vingtaine d'années. Mais, cela aussi est une tradition qui ne provient que d'un seul compagnon<sup>4</sup> (*ġarīb*). Ce sur quoi on peut s'appuyer, c'est qu'au mois de Ramaḡān, Ġibrīl comparait cela<sup>5</sup> avec ce qu'il faisait descendre sur lui (le Prophète) tout au long de l'année<sup>6</sup>.

Abū Šāma dit: 'C'est comme si celui qui prône cette opinion voulait en concilier deux, à savoir la première et la deuxième'.

2 Voir Chapitre 8, p. 180.

3 Cette terminologie n'a absolument pas la connotation que lui attribue la culture chrétienne; 'gardiens', ici, signifie 'ceux qui gardent fidèlement en mémoire'.

4 Ou d'un seul suivant.

5 C'est-à-dire, la partie du Coran reçue par le Prophète durant l'année en question; cette pratique se présentait sous forme de révision et de vérification, ce qui est répété à plusieurs reprises dans cet ouvrage (voir Chap. 16, pp. 334–335).

6 Voir une autre variante à la p. 334.

1/275 Quant à moi, je dis que ce que relate al-Māwardī, Ibn Abī Ḥātim le cite, | par le truchement de aḏ-Ḍaḥḥāk, de la part de Ibn ‘Abbās qui dit: ‘Le Coran est descendu, en une seule fois, d’auprès de Dieu, depuis la Table bien gardée, vers de nobles scribes qui écrivaient dans le ciel de ce monde. Puis, les scribes l’ont périodiquement monnayé à Ğibrīl, pendant une vingtaine de nuits; et Ğibrīl l’a périodiquement monnayé au Prophète (.), durant une vingtaine d’années’.

**Nota Bene [sens de descente globale, descente globale et mission, descente fragmentée]**

1/276 1. On dit que le sens secret de sa descente en une seule fois jusqu’au ciel de ce monde réside dans l’importance de sa propre réalité et dans celle de celui sur qui il est descendu. Et cela a pour but de faire savoir aux habitants des sept cieux qu’il s’agit du dernier livre qui descend sur le sceau des prophètes, pour la plus noble communauté. ‘Nous l’avons rapproché d’eux, pour le faire descendre sur eux’. Si la sagesse divine n’avait pas exigé qu’il leur parvint périodiquement, en fonction des événements, il serait tombé sur terre en une seule fois, comme les autres livres qui sont descendus avant lui. Mais, Dieu a marqué la différence entre lui et les autres. Il a disposé pour lui les deux modalités: sa descente globale, puis sa descente fractionnée, pour honorer celui sur qui il est descendu. Voilà ce que mentionne Abū Šāma, dans *al-Muršid al-waġīz*.

Al-Ḥakīm at-Tirmiḏī dit: ‘On a fait descendre le Coran en une seule fois vers le ciel de ce monde, en guise d’offre, de sa part à la communauté, du lot le plus éminent qui soit en leur faveur, par le fait de la mission de Muḥammad (.). Et cela, parce que sa mission est une miséricorde. Et lorsque la miséricorde sortit, la porte étant ouverte, elle alla (demeurer) chez Muḥammad et dans le Coran. Le Coran fut déposé dans la Maison de la Puissance, au ciel de ce monde, pour entrer dans les limites de ce monde; la prophétie fut déposée dans le cœur de Muḥammad et Ğibrīl apporta l’envoi en mission, puis l’inspiration. C’est comme s’il (\*) voulait offrir cette miséricorde, qui est le lot de cette communauté de la part de Dieu, à celle-ci’.

1/277 Dans *Ġamāl al-qurrā’*, as-Saḥāwī dit: ‘Sa descente globale au ciel (de ce monde) est une façon d’honorer les fils de Ādam, de magnifier leur position auprès des anges, et de leur faire connaître la sollicitude et la miséricorde de Dieu à leur égard. C’est dans ce sens qu’il ordonna à soixante-dix mille anges d’escorter la sourate *al-An‘ām* 6. Il (\*) a même amplifié ce sens, en ordonnant à Ğibrīl de le dicter à de nobles scribes, pour qu’ils le copient et le lui récitent’.



Il ajoute : 'Il y a aussi, en cela, une façon de traiter également notre Prophète (.) et Mūsā (/)<sup>7</sup>, dans le fait de faire descendre son Livre globalement ; mais aussi, une préférence pour Muḥammad, dans le fait de le faire descendre sur lui périodiquement, pour qu'il puisse le mémoriser'.

Abū Šāma dit : 'Si l'on dit : Sa (\*) parole : « Nous l'avons fait descendre, la nuit de la Détermination » (97, 1) fait-elle partie de l'ensemble du Coran qui est descendu globalement ou non ? Si elle n'en fait pas partie, il n'est donc pas descendu globalement. Si elle en fait partie, comment une telle considération est-elle valide ? Je réponds, en disant qu'il y a deux points de vue à envisager. Le premier consiste à dire que le sens du discours est le suivant : Nous avons décidé de le faire descendre la nuit de la Détermination, nous l'avons décrété, puis nous avons mesuré cela pour l'éternité. Selon le second point de vue, l'expression employée est celle du passé, alors que son sens est celui du futur, c'est-à-dire : Nous le ferons descendre globalement, la nuit de la Détermination'. Fin de citation.

2. Abū Šāma dit également : 'Selon le sens apparent, sa descente globale au ciel de ce monde a lieu avant l'apparition de sa (.) prophétie'. Il ajoute : 'Il est aussi possible qu'elle ait eu lieu après'.

Quant à moi, je réponds que le sens apparent est le second et que le contexte des traditions précédentes provenant de Ibn 'Abbās est clair sur ce point.

Dans *Šarḥ al-Buḥārī*, Ibn Ḥaḡar dit : Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 4/107) et al-Bayhaqī, dans *Šu'ab (al-īmān)*, citent, d'après Wāṭila b. al-Asqa', ce que dit le Prophète (.), à savoir : 'At-Tawrāt est descendue une fois passés six jours du mois de Ramaḡān ; al-Inḡīl, une fois treize jours révolus ; az-Zabūr (Psaumes), une fois dix-huit jours révolus ; et le Coran, une fois vingt-quatre jours révolus'. Dans une autre recension, il y a : 'Les pages de Ibrāhīm furent pour la première nuit'. Il dit : 'Cette tradition est conforme à sa parole : « Le mois de Ramaḡān durant lequel on a fait descendre le Coran » (2, 185) et sa parole : « Nous l'avons fait descendre, la nuit de la Détermination » (97, 1). Il est possible que la nuit de la Détermination, cette année-là, fût cette nuit en question. Si bien que, cette nuit-là, on le fit descendre globalement au ciel de ce monde ; puis, le vingt-quatrième jour, on fit descendre sur terre le début de « Récite, au nom de ton Seigneur » 96'.

Quant à moi, je dis : Mais, selon cette hypothèse, le fait bien connu qu'il (.) a reçu la mission durant le mois de Rabī' représente une difficulté. On

1/278

1/279

7 Ce signe (/) indique l'eulogie suivante : 'Que sur lui soit la paix!'.

répondra à cela, en disant qu'on a mentionné qu'il est avant tout prophète de par la vision en songe qu'il a eue durant le mois de sa naissance<sup>8</sup>; ensuite, la durée de cette vision a été de six mois; puis, c'est au réveil qu'il a reçu l'inspiration. C'est ce que al-Bayhaqī et d'autres mentionnent.

Certes, ce que cite Ibn Abī Šayba, dans *Faḍā'il al-Qur'ān*, représente une difficulté selon la tradition précédente, à savoir ce que dit Abū Qilāba: 'Les Livres sont descendus complètement, la nuit du vingt-quatre de Ramaḍān'.

3. Abū Šāma dit également: 'Si l'on dit: Quel est le sens secret de sa descente par périodes? N'est-il pas descendu globalement, comme les autres livres? Nous répondons: C'est là une question dont Dieu détient la réponse. Il (\*) dit: «Ceux qui mécroient disent: Si seulement on avait fait descendre sur lui le Coran en une seule fois!» (25, 32 a). Ils veulent dire par là: comme il est descendu sur les prophètes qui l'ont précédé. Et Dieu (\*) leur répond, en disant: «Il en est ainsi, – c'est-à-dire, nous l'avons fait descendre ainsi de façon fragmentée –, pour que nous raffermissions avec cela tes entrailles» (25, 32 b); autrement dit, pour que grâce à cela nous fortifions ton cœur. En effet, lorsque l'inspiration se renouvelle à l'occasion de chaque événement, elle est plus forte pour le cœur et elle est plus prévenante pour celui à qui elle est envoyée. Si bien que cela nécessite la multiplication de la descente de l'ange vers lui, le renouvellement du pacte qui le concerne lui et sa mission provenant de cette Majesté Toute-puissante. Cela lui procure une joie qu'on ne peut pas exprimer. Voilà pourquoi, il était mieux que ce soit durant le mois de Ramaḍān, à cause de la fréquence de ses rencontres avec Ġibrīl'.

1/280

On dit que le sens de «pour que nous raffermissions avec cela tes entrailles» est 'pour que tu le mémorises'. En effet, c'(/) était un illettré qui ne savait ni lire ni écrire; aussi, le Coran fut-il fragmenté pour lui, pour que sa conservation s'affermisse en lui, contrairement à n'importe quel autre prophète qui, sachant écrire et lire, pouvait mémoriser l'ensemble.

Ibn Fūraq dit: 'On dit que *at-Tawrāt* est descendue globalement, parce qu'elle est descendue sur un prophète qui savait écrire et lire, à savoir Mūsā; tandis que Dieu a fait descendre le Coran de façon fragmentée, parce qu'il est descendu sans être écrit sur un prophète illettré'.

Un autre dit: 'Il n'est pas descendu en une seule fois, uniquement parce qu'il y a en lui l'abrogeant et l'abrogé, ce qui n'existe que pour ce qui descend de façon fragmentée; et parce qu'il y a en lui réponse à la question

8 C'est-à-dire, le 12 de Rabī' al-Awwal (3<sup>o</sup> mois).

et désaveu d'une parole prononcée ou d'un acte accompli. Cela a déjà été présenté à propos de ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: Ğibrīl l'a fait descendre en réponse à ce que disent et font les serviteurs. C'est ainsi qu'il commente sa parole: «Ils ne proposent aucun exemple sans que nous t'apportions la vérité ...» (25, 33). C'est ce que Ibn Abī Ḥātim cite de lui.

Il en résulte que le verset contient deux raisons de la descente du Coran de façon fragmentée.

### Appendice [les autres livres sont descendus globalement]

Ce qui précède dans le discours de ces gens, à savoir que les autres livres sont descendus globalement, est bien connu dans ce que disent et expriment les savants, au point que cela est presque admis par le consensus général; alors que j'ai constaté qu'une des personnalités de ce temps (Burhān ad-Dīn al-Biqā'ī) nie cela, en disant qu'il n'y a pas de preuve à ce sujet, mais que le plus juste serait de dire qu'ils sont descendus de façon fragmentée comme le Coran.

1/281

Personnellement, je dis que la première opinion est la plus juste; et parmi les preuves de cela se trouve le verset précédent de *al-Furqān* 25.

C'est ce que cite Ibn Abī Ḥātim, par le truchement de Sa'īd b. Ğubayr, de la part de Ibn 'Abbās qui dit: 'Les juifs dirent: Ô Abū l-Qāsim! Ah! Si on avait fait descendre ce Coran en une seule fois, comme on a fait descendre *at-Tawrāt* sur Mūsā! Et le verset descendit'. Il le cite de sa part d'une autre façon avec l'expression suivante: 'Les polythéistes dirent ...'. Et il cite une recension semblable de la part de Qatāda et de as-Suddī.

Si l'on dit qu'il n'y a pas dans le Coran de déclaration à ce sujet, mais que c'est seulement ce que disent les incroyants qui est à la base d'une affirmation aussi hypothétique, alors je réponds que le fait qu'il (\*) s'abstienne de les contredire à ce sujet, pour passer directement à l'explication de la raison de cela est une preuve de la vérité de cette affirmation. Car si tous les livres étaient descendus de façon fragmentée, il aurait suffi pour les contredire, d'affirmer que cela est la coutume divine en ce qui concerne les livres qu'il a fait descendre sur les prophètes précédents, tout comme il a répondu à leurs questions de la même façon, à savoir: «Ils ont dit: Qu'a-t-il donc ce prophète? Il se nourrit de mets et il circule dans les marchés ...» (25, 7) et il a répondu: «Nous n'avons dépêché avant toi comme envoyés que ceux qui se nourrissaient de mets et qui circulaient dans les marchés» (25, 20); et ils ont dit: «Dieu a-t-il envoyé un mortel comme prophète?» (17, 94) et il a répondu: «Nous n'avons envoyé avant toi que des hommes que nous inspirions» (21, 7). Et quand ils dirent: 'Comment peut-il être un envoyé, alors qu'il ne se soucie que des femmes?', il

1/282

répondit : « Nous avons dépêché des envoyés avant toi et nous leur avons donné des épouses et une descendance » (13, 38), etc ...

Et parmi les preuves de cela, il y a également sa (\*) parole à propos de la descente de *at-Tawrāt* sur Mūsā, le jour où il fut foudroyé : « Prends ce que je t'ai donné [et sois au nombre de ceux qui sont reconnaissants.] \* Nous avons écrit pour lui sur les tables une exhortation et une explication sur tous les sujets. Prends-les avec fermeté ... » (7, 144–145) ; « ... et il jeta les tables ... » (7, 150) ; « ... Et lorsque la colère de Mūsā se fut apaisée, il prit les tables sur lesquelles sont écrites une direction et une miséricorde ... » (7, 154) ; « Et lorsque nous avons suspendu la montagne au-dessus d'eux, comme si elle avait été une ombre, ils pensèrent qu'elle allait tomber sur eux. Prenez avec force ce que nous vous avons donné ... » (7, 171). Tous ces versets montrent que Dieu a apporté *at-Tawrāt* globalement.

1/283 Ibn Abī Ḥātim cite, par le truchement de Sa'īd b. Ğubayr, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir : '*At-Tawrāt* a été donnée à Mūsā sur sept tables de chrysolithe ; sur elles, il y avait une explication de chaque chose et une exhortation. Lorsqu'il l'apporta et vit les Banū Isrā'īl subjugués par l'adoration du veau, il jeta *at-Tawrāt* de sa main et elle se brisa. Dieu en ôta six septièmes et il n'en resta donc qu'un septième'.

Il cite également, par le truchement de Ğa'far b. Muḥammad, de la part de son père, ce que dit son grand-père, en remontant jusqu'à Muḥammad (*marfū'*), à savoir : 'Les tables qui sont descendues sur Mūsā étaient en bois de l'arbrisseau lotus du Jardin. La table était longue de douze coudées'.

An-Nasā'ī<sup>9</sup> et d'autres citent ce que dit Ibn 'Abbās, dans la tradition de la tentation, à savoir : 'Après que sa colère se fût calmée, Mūsā prit les tables ; il leur ordonna les devoirs dont Dieu avait commandé de leur faire parvenir la connaissance. Cela leur pesa et ils refusèrent de les accepter, si bien que Dieu suspendit sur eux la montagne, comme une ombre (// 7, 171) ; elle s'approcha d'eux, au point qu'ils eurent peur qu'elle ne tombât sur eux ; alors, ils les acceptèrent'.

1/284 Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Ṭābit b. al-Ḥaġġāġ, à savoir : '*At-Tawrāt* leur parvint en une seule fois et cela leur fut intolérable. Ils refusèrent de l'adopter, si bien que Dieu les couvrit de l'ombre de la montagne et alors ils l'adoptèrent'.

Ce sont là des traditions authentiques et claires à propos de la descente de *at-Tawrāt* globalement. On tirera, de la dernière d'entre elles, une autre raison de la descente du Coran de façon fragmentée. En effet, il (le Prophète) invita à l'accepter, lorsqu'il descendit progressivement, contrairement à ce que

9 Dans son commentaire coranique et non dans son *Sunan*.

cela aurait été, s'il était descendu en une seule fois. En effet, beaucoup de gens éprouvaient de la répugnance à l'accepter, à cause de la multiplicité des obligations et des interdictions qu'il contenait.

Ce que al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 9/38–39) cite de la part de 'Ā'īša éclaire bien cela; elle dit: | 'Ce qui est descendu de lui en premier ne concerne qu'une sourate de *al-Mufaṣṣal*<sup>10</sup> dans laquelle sont mentionnés le Jardin et le Feu, si bien que lorsque les gens confluèrent vers l'islam, descendit le permis et l'interdit. Si était descendu en premier: 'Ne buvez pas de vin', ils auraient dit: Nous ne laisserons jamais le vin! Ou si était descendu: 'Ne commettez pas l'adultère', ils auraient dit: Jamais nous n'abandonnerons l'adultère!.

1/285

Par la suite, j'ai vu cette même raison explicitement exprimée dans *an-Nāsiḥ wa-l-mansūḥ* de Makkī.

### Annexe [la descente fragmentée de 2 à 10 versets]

Ce qui résulte de l'étude des traditions authentiques et autres, c'est que le Coran descendait, en fonction du besoin, par cinq ou dix versets ou davantage ou moins. La descente de dix versets à la fois se vérifie à propos de l'histoire de la calomnie<sup>11</sup>; cela se vérifie également pour les dix premiers versets de la sourate *al-Mu'minūn* 23, descendus en même temps. Cela se vérifie aussi pour la descente de: «... à l'exception des infirmes ...» (4, 95), tout seul, qui est une partie de verset. De même, sa parole: «... si vous craignez une pénurie ...», jusqu'à la fin du verset (9, 28) est descendue après la descente de la première partie du verset, comme nous l'avons écrit dans *Asbāb an-nuzūl*, or c'est une partie du verset.

1/286

Dans *Kitāb al-maṣāḥif*, Ibn Aṣṭa cite ce que dit 'Ikrima, à propos de sa parole: «... par les couchers des étoiles» (56, 75), à savoir: 'Dieu a fait descendre le Coran comme des étoiles, par trois, par quatre et par cinq versets'.

Dans *Kitāb al-waqf*, an-Nikzāwī dit: 'Le Coran descendait de façon séparée, par un, par deux, par trois, par quatre versets ou davantage'.

Dans *Šu'ab (al-īmān)*, al-Bayhaqī cite, par le truchement de Abū Ḥalda, ce que dit 'Umar, à savoir: 'Apprenez le Coran cinq versets par cinq versets; en effet, Ḡibril descendait avec le Coran sur le Prophète (.), cinq versets par cinq versets'. Et, par une voie faible (*ḍa'īf*), on rapporte ce que dit 'Alī, à savoir: 'Le

1/287

10 Voir Kazimirski cité à Chap. 1, p. 110, note 179.

11 Il semble qu'il s'agisse de la sourate *an-Nūr* 24, 11–20, à savoir le fameux incident à propos de 'Ā'īša; on dit aussi que ce sont les 26 premiers versets qui concernent l'affaire.

Coran est descendu cinq versets par cinq versets, sauf la sourate *al-An'ām* 6. Qui l'apprend cinq versets par cinq versets, ne l'oublie plus'.

1/288 Ibn 'Asākir cite ce que dit Abū Naḍra, à savoir: 'Abū Sa'īd al-Ḥudrī nous enseignait le Coran, cinq versets le matin et cinq autres le soir, en faisant savoir que Ğibrīl descendait avec le Coran, cinq versets par cinq versets'.

En guise de réponse, on dira que le sens de cela, si c'est exact, est qu'il (Ğibrīl) lançait au Prophète (.), cette mesure, jusqu'à ce qu'il la mémorisât; puis, il lui lançait le reste. Il ne s'agit pas de la descente du Coran selon cette mesure tout spécialement<sup>12</sup>. Ce que cite encore al-Bayhaqī, de la part de Ḥālid b. Dīnār, éclaire cela; il dit: 'Abū l-Āliya nous a dit: Apprenez le Coran cinq versets par cinq versets, car le Prophète (.) le prenait de Ğibrīl cinq versets par cinq versets'.

### Deuxième question: sur la modalité de la descente et de l'inspiration

1/289 Au début de son commentaire coranique al-Iṣfahānī dit: 'Les sunnites et l'ensemble des docteurs s'accordent sur le fait que la Parole de Dieu est descendue (*munazzal*). Mais ils diffèrent sur le sens de la descente (*inzāl*). Parmi eux, il y en a qui disent qu'il s'agit de la manifestation de la récitation. D'autres disent que Dieu (\*) a inspiré (*alhama*) sa Parole à Ğibrīl, alors qu'il était au ciel et en dehors de l'espace, et il lui en a enseigné la récitation. Puis, Ğibrīl l'a conduite sur terre, en descendant dans l'espace. Il y a deux procédés de descente (*tanzīl*). Selon le premier, le Prophète (.) passait de la forme humaine à la forme angélique et il prenait la Parole de Ğibrīl. Selon le second, c'est l'ange qui passait à la forme humaine, si bien que l'Envoyé pouvait prendre de lui la Parole. Le premier est le plus difficile des deux'. Fin de citation.

Aṭ-Ṭībī dit: 'Peut-être que la descente (*nuzūl*) du Coran sur le Prophète (.) signifie que l'ange le saisissait de chez Dieu (\*), dans une saisie spirituelle, ou bien il le mémorisait à partir de la Table bien gardée; et il descendait avec lui vers l'Envoyé pour le lancer sur lui'<sup>13</sup>.

12 Car une chose est la modalité du lancer (*ilqā'*) de Ğibrīl au Prophète de ce qui est descendu et autre chose est la descente (*inzāl*) du tout qui sera ensuite ainsi distribué par Ğibrīl au Prophète. Le lancer fait également partie de la terminologie mystique: les versets coraniques sont lancés sur le mystique comme un trait ou une flèche.

13 Note de l'éditeur: 'Ce qui précède et ce qui suit à propos de l'interprétation de la descente du Coran selon différents modes est bâti sur le principe de la négation de la trans-

Dans *Ḥawāšī al-Kaššāf*, al-Quṭb ar-Rāzī dit: 'Linguistiquement parlant, la descente (*al-inzāl*) signifie 'se réfugier chez quelqu'un' (*al-īwā'*); | elle signifie aussi le mouvement d'une chose du haut vers le bas; aucune des deux significations n'est réelle dans le cas de la Parole. Leur emploi en ce cas est donc figuré. Quelqu'un dira que le Coran équivaut à un sens qui subsiste dans l'essence de Dieu (\*); donc sa descente consiste en ce qu'il existencie les mots et les lettres qui indiqueront ce sens et à les fixer sur la Table bien gardée. Un autre dira que le Coran correspond aux expressions; par conséquent, sa descente équivaut à sa fixation pure et simple sur la Table bien gardée. Ce sens convient à ce qui est rapporté de la première des deux significations sur le plan linguistique. Il est également possible que le sens de la descente du Coran corresponde à sa fixation au ciel de ce monde, après sa fixation sur la Table bien gardée. Ce sens convient à la seconde signification. Le sens de la descente des livres sur les envoyés correspond au fait que l'ange les saisit de chez Dieu, dans une saisie spirituelle, ou bien les mémorise à partir de la Table bien gardée; puis, il descend avec eux pour les lancer sur eux'. Fin de citation.

1/290–291

1/292

Un autre<sup>14</sup> dit: 'A propos de ce qui est descendu sur le Prophète (.), il y a trois opinions.

La première: il s'agit de l'expression et du sens. Ğibrīl mémorisa le Coran à partir de la Table bien gardée et descendit avec lui. Certains mentionnent, à propos des lettres du Coran sur la Table bien gardée, que chacune d'elles a la taille de la montagne Qāf<sup>15</sup> et que, sous chacune d'entre elles, il y a des significations que seul Dieu peut comprendre.

La deuxième: Ğibrīl n'est descendu qu'avec les significations tout spécialement. Et il (.) a appris ces significations et les a exprimées en langue arabe. Celui qui dit cela, s'en tient au sens littéral de sa (\*) parole: « L'Esprit fidèle est descendu avec lui \* sur ton cœur ... » (26, 193–194).

La troisième: | On a lancé sur Ğibrīl les significations; et il les a exprimées en langue arabe; car la gent céleste le récite en arabe. Puis, par la suite, il est ainsi descendu avec cela,'

1/293

---

cendance de Dieu par rapport à sa créature. As-Suyūṭī interprète beaucoup les attributs divins. Nous démolirons cela dans une présentation générale à laquelle il sera bon de se référer en ce qui concerne les interprétations qu'il propose'. Suit la présentation annoncée.

14 C'est ce que relate az-Zarkašī de la part de as-Samarqandī (NdE).

15 C'est une des opinions par rapport auxquelles les savants prennent leur distance, parce qu'elles ne jouissent d'aucune preuve et ne sont compatibles ni avec la raison ni avec la tradition (NdE).

Al-Bayhaqī dit à propos du sens de sa (\*) parole: «Nous l'avons fait descendre, la nuit de la Détermination» (97, 1): 'Il veut dire, – Dieu est le plus savant: Nous l'avons fait écouter à l'ange, nous le lui avons fait comprendre et nous l'avons fait descendre selon ce qu'il avait entendu; ainsi l'ange l'a-t-il transporté du haut vers le bas'.

Abū Šāma dit: 'Cette signification est constante dans toutes les expressions de la descente attribuées au Coran ou à une partie, ce dont ont besoin les sunnites qui croient à l'éternité du Coran et au fait qu'il est un attribut subsistant dans l'essence de Dieu (\*).'

1/294 Quant à moi, je dis que le fait que Ğibrīl l'a saisi en l'entendant de la part de Dieu (\*) est confirmé par la tradition de an-Nawwās b. Sam'ān qui remonte jusqu'au Prophète (*marfū'*), citée par aṭ-Ṭabarānī, à savoir: 'Lorsque Dieu parla par inspiration (*waḥy*), un violent tremblement saisit le ciel par peur de Dieu. Et lorsque la gent céleste entendit cela, elle perdit conscience et tomba prosternée. Le premier d'entre elle qui releva la tête fut Ğibrīl; alors, Dieu l'entretint de ce qu'il voulait à partir de son inspiration. Il (Ğibrīl) porta cela aux anges. Et chaque fois qu'il passait par un ciel, ses gens lui demandaient: Qu'a dit notre Seigneur? Il répondait: La vérité! Et il le porta jusqu'où il en avait reçu l'ordre'.

1/295 Ibn Mardawayh cite la tradition de Ibn Mas'ūd qui remonte jusqu'au Prophète (*marfū'*): 'Lorsque Dieu parla | par révélation (*bi-l-waḥy*), la gent céleste entendit un tintement comme un tintement de chaîne sur des rochers; elle fut effrayée et pensa que c'était l'ordre de l'Heure'. L'origine de cette tradition se trouve dans le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 1/18; Muslim, 4/1816).

1/296 Dans le commentaire coranique de 'Alī b. Sahl an-Naysābūrī, il y a: 'Un groupe de savants dit que le Coran est descendu globalement durant la nuit de la Détermination, depuis la Table bien gardée jusqu'à une Maison qu'on appelle la Maison de la puissance. Alors, Ğibrīl le mémorisa, tandis que la gent céleste perdit conscience par peur de la Parole de Dieu. Ğibrīl passa au milieu d'elle, alors qu'elle avait repris conscience et disait: Qu'à dit votre Seigneur? Elle répondit<sup>16</sup>: La vérité! C'est-à-dire, le Coran. Tel est le sens de sa parole: «... jusqu'à ce que la frayeur soit bannie de leur cœur ...» (34, 23). Ğibrīl alla à | la Maison de la puissance et il le dicta aux scribes qui écrivaient, c'est-à-dire aux anges. Tel est le sens de sa (\*) parole: «entre les mains de scribes \* nobles et purs» (80, 15–16)'.

16 *Qālū*: selon la même tradition citée plus haut (p. 294), nous avons *qāla*, c'est-à-dire, 'Ğibrīl répondit', ce qui est plus cohérent.



Al-Ḥuwayyī dit: 'La Parole de Dieu qui est descendue se divise en deux catégories.

Dans la première, il dit à Ğibrīl: Dis au prophète auquel tu es envoyé: Dieu dit: Fais ceci et cela et ordonne ceci et cela. Alors, Ğibrīl comprit ce que dit son Seigneur. Puis, il descendit sur ce prophète (.), pour lui dire ce que son Seigneur lui avait dit. Mais, la façon de s'exprimer (de Ğibrīl) n'est pas celle-là même (de Dieu). C'est comme le roi qui dit à celui qui est son confident: Dis à un tel: Le roi te dit: Efforce-toi à servir. Rassemble tes soldats pour le combat. Si l'envoyé dit: Le roi dit: Ne sois pas négligent à me servir et ne laisse pas tes soldats se disperser, mais incite-les à affronter (l'ennemi), on ne lui attribuera ni mensonge ni négligence dans l'accomplissement de la mission.

Selon l'autre catégorie, Dieu dit à Ğibrīl: Récite au prophète ce Livre. Alors, Ğibrīl descendit avec la Parole de Dieu, sans aucun changement. C'est comme lorsque le roi rédige un écrit et le confie à quelqu'un de fidèle, en disant: Lis-le à un tel. Et il n'en change aucune parole ni aucune lettre'. Fin de citation.

Quant à moi, je dis que le Coran appartient à la seconde catégorie, tandis que la première représente la tradition. Il a été mentionné que Ğibrīl était descendu avec la tradition, comme il était descendu avec le Coran. Par conséquent, il est concevable que la relation de la tradition ait eu lieu selon le sens, parce que Ğibrīl l'a convoyée selon le sens; mais il n'est pas concevable que la récitation (du Coran) ait eu lieu selon le sens, parce que Ğibrīl l'a convoyé avec l'expression elle-même et donc il ne lui a pas été concédé de le révéler selon le sens (seulement). Le secret de tout cela réside dans le fait que le but du Coran est l'asservissement à son expression et l'inimitabilité de cette dernière; en effet, personne ne peut | exprimer quoi que ce soit qui en tienne lieu. Car, sous chacune de ses lettres, il y a des sens qu'on ne peut comprendre à cause de leur multiplicité. Donc personne ne peut en produire un substitut avec tout ce qu'il contient. (Le but du Coran est aussi) l'allègement pour la communauté, dans le sens où ce qui est descendu pour elle est de deux catégories: une catégorie qu'on rapporte, selon l'expression qui a été révélée, et une catégorie qu'on rapporte selon le sens. Si tout était situé au niveau de ce qu'on rapporte selon l'expression, cela serait trop difficile; et si tout était situé au niveau de ce qu'on rapporte selon le sens, on ne serait pas garanti contre le changement (*at-tabdīl*) et la falsification (*at-tahrīf*). Qu'on y réfléchisse donc!

1/297

J'ai vu, chez les ancêtres dignes de foi, ce qui plaide en faveur de ce que dit al-Ḥuwayyī. Ibn Abī Ḥātim cite, par le truchement de 'Uqayl, qu'on interrogea az-Zuhrī au sujet de la révélation (*al-wahy*). Il dit: 'La révélation, c'est ce que Dieu révèle à l'un de ses prophètes, en l'établissant fermement dans son cœur; ce dernier le prononce et l'écrit. C'est donc la Parole de Dieu. Il y a aussi ce qu'il ne prononce pas, qu'il n'écrit pour personne et qu'il n'ordonne pas d'écrire;

pendant, il en entretient oralement les gens, en leur montrant que Dieu lui a commandé de le leur expliquer et de le leur faire parvenir’.

**Section : les savants ont mentionné certaines modalités de la révélation (*al-wahy*)<sup>17</sup>**

***La première :***

<sup>1/298</sup> L’ange l’apporte avec un semblant de tintement de cloche, selon ce qui est mentionné dans le *Recueil authentique de la tradition*<sup>18</sup>. Dans le *Musnad* (2/222) de Aḥmad (Ibn Ḥanbal), ‘Abd Allāh b. ‘Umar dit : ‘Je demandai au Prophète (.) : Est-ce que tu perçois la révélation ? Il répondit : J’entends un tintement et je me tais pendant cela ; et pas une seule fois, je n’ai reçu la révélation, sans que je ne pense qu’on allait se saisir de mon âme’. Al-Ḥaṭṭābī dit : ‘Il s’agit d’une voix continue qu’il entend et le début de ce qu’il entend ne lui paraît pas évident, jusqu’à ce qu’il ne le comprenne par la suite’. On dit que c’est le bruit du battement d’ailes de l’ange ; | et la raison de ce préambule est <sup>1/299</sup> que la révélation frappe son ouïe, si bien qu’elle n’y laisse aucune place pour autre chose. Selon le *Recueil de la tradition authentique*<sup>19</sup>, cet état intérieur est pour lui le plus dur des états de la révélation. On dit que la révélation descendait de cette façon uniquement lorsque descendait un verset de menace et d’intimidation.

***La deuxième :***

Il (l’ange) insuffle la Parole dans son cœur ; tout comme il (.) le dit : ‘L’Esprit de sainteté a soufflé dans mon cœur’ ; c’est ce que cite al-Ḥākīm. Cela peut se ramener au premier état ou à celui qui vient après, dans le sens où il vient à lui selon une des deux modalités et qu’il souffle dans son cœur.

17 Ce qu’il y a dans cette section, au sujet des cinq modalités de l’inspiration, concerne l’inspiration en général du Coran et de la *Summa*. Quant à l’inspiration du Coran, elle ne connaît que deux formes seulement, à savoir la première et la troisième, comme dans la tradition de al-Ḥārīṭ b. Hišām dans *Kitāb bad’ al-wahy* dans le *Recueil de la tradition authentique* de al-Buḥārī (NdE).

18 Voir Chap. 16, p. 295.

19 Ibidem.

**La troisième :**

Il vient à lui sous la forme d'un homme et lui parle, comme il est dit dans le *Recueil de la tradition authentique*<sup>20</sup> : 'Parfois, l'ange se présente à moi comme un homme et il me parle, de sorte que je prête attention à ce qu'il dit'. Abū 'Awāna ajoute dans | son *Ṣaḥīḥ* : 'Et c'est pour moi le plus facile'.

1/300

**La quatrième :**

L'ange vient à lui durant le sommeil. Et certains considèrent la sourate *al-Kawfār* 108 de ce genre-là. On a déjà exposé ce qu'il en est<sup>21</sup>.

**La cinquième :**

Dieu lui parle soit durant l'état de veille, comme lors de la nuit du voyage nocturne, soit durant le sommeil, comme dans la tradition de Mu'āḍ : 'Mon Seigneur vint à moi et dit : A propos de quoi se querelle la multitude supérieure des anges? ...'. Il n'y a rien de ce genre dans le Coran, que je sache. Certes, on pourrait considérer de ce genre la fin de la sourate *al-Baqara* 2, en raison de ce qui a déjà été dit<sup>22</sup>, ainsi qu'une partie de la sourate *ad-Ḍuḥā* 93 et |

«N'avons-nous pas ouvert ...» 94. Ibn Abī Ḥātim cite la tradition de 'Adī b. Tābit qui rapporte que l'Envoyé de Dieu (.) dit : 'J'ai posé à mon Seigneur une question que j'aurais aimé ne pas lui poser. Je lui dis : Ah ! Mon Seigneur ! As-tu pris Ibrāhīm comme ami et as-tu vraiment parlé à Mūsā ? Il répondit : Ô Muḥammad ! Ne t'ai-je pas trouvé orphelin et ne t'ai-je pas accueilli ? Egaré et ne t'ai-je pas guidé ? Chargé d'une nombreuse famille et ne t'ai-je pas enrichi (// 93, 6-8) ? J'ai ouvert ta poitrine, je t'ai déchargé de ton poids, j'ai rehaussé ta réputation (// 94, 1-4), si bien qu'on ne m'évoque jamais, sans que tu ne sois évoqué avec moi!'.

1/301

**Remarque 1 [responsabilité des anges et de Ġibrīl]**

L'Imām Aḥmad (Ibn Ḥanbal) cite, dans son *Tārīḥ*, par le truchement de Dāwūd b. Abī Hind ce que dit aṣ-Ṣa'bī, à savoir : 'La prophétie descendit sur le Prophète (.), alors qu'il avait quarante ans. Isrāfīl fut associé à sa prophétie durant trois ans. Il lui enseignait la parole et la chose (correspondante)<sup>23</sup>; mais, le Coran ne descendit pas sur lui dans sa langue. Une fois ces trois

1/302

20 Ibidem.

21 Voir Chap. 5, p. 153.

22 Voir Chap. 5, p. 157.

23 C'est-à-dire, le signifiant et le signifié.

années passés, Ğibrīl fut associé à sa prophétie et le Coran descendit sur lui dans sa langue, pendant vingt ans<sup>24</sup>.

Ibn ‘Askar dit : ‘La raison de la délégation d’Isrāfil auprès de lui consiste dans le fait qu’il est le responsable de la trompette qui marque la destruction de la création et l’avènement de l’Heure (18, 99); or sa (.) prophétie annonce l’approche de l’Heure et l’interruption de la révélation. De même, auprès de Dū l-Qarnayn, fut délégué Rayāfil qui pliera la terre et, auprès de Ḥalid b. Sinān (al-‘Absī)<sup>25</sup>, Mālik, le gardien du feu’.

1/303 Ibn Abī Hātim cite ce que dit Ibn Sābiṭ, à savoir : ‘Dans la Mère du Livre, toute chose existe jusqu’au jour de la résurrection. On a délégué trois anges pour en assurer la garde. On a donc délégué Ğibrīl | pour les Livres, pour la révélation aux prophètes, pour les secourir durant les guerres et pour les destructions, quand Dieu veut détruire un peuple. On a délégué Mikā’il pour la pluie et la végétation. On a délégué l’ange de la mort pour se saisir des âmes. Et au jour de la résurrection, ils compareront ce qu’ils ont gardé avec ce qui se trouve dans la Mère du Livre et ils trouveront que c’est la même chose’.

Il cite également ce que dit ‘Aṭā’ b. as-Sā’ib, à savoir : ‘Le premier à recevoir une responsabilité fut Ğibrīl, parce qu’il est le garant de Dieu auprès des envoyés’.

### Remarque 2 [l’emphase dans le Coran]

1/304 Al-Ḥākīm et al-Bayhaqī citent, d’après Zayd b. Tābit, ce que le Prophète (.) dit : ‘Le Coran est descendu avec emphase<sup>26</sup>, comme la formule : « *‘uduran aw nuḍuran* / en guise d’excuse et d’avertissement » (77, 6); | ou bien : « *aṣ-ṣudufayni* / les deux monts » (18, 96), ou encore : « *a lā lahu l-ḥalqu wa-l-amru* / La création et le commandement ne lui appartiennent-ils pas ? » (7, 54)<sup>27</sup>, et les cas semblables à cela’.

24 Cela est contraire à la tradition du début de la révélation, consignée dans le *Recueil authentique de la tradition* de al-Buḥārī (NdE).

25 D’après certaines traditions, dont la chaîne ne remonte pas plus loin qu’à des transmetteurs de la seconde génération (*mursal*), ce fut un prophète tué par son peuple (NdE).

26 *bi-t-tafḥīm* : selon ‘Ammār b. ‘Abd al-Malik, un des rapporteurs de la tradition, il s’agit de la vocalisation de la lettre du milieu qui normalement porte *sukūn* (silence sans voyelle), par exemple : *‘uduran* au lieu de *‘udran*, de *nuḍuran* au lieu de *nudran*, de *sudufayni* au lieu de *sudfayni*. (NdE).

27 On ne voit pas très bien comment cet exemple s’insère dans le cas de *tafḥīm*. L’éditeur note

Quant à moi, je dis que Ibn al-Anbārī cite cela dans *Kitāb al-waqf wa-l-ibtidā'*. Et il montre que ce qui remonte jusqu'au Prophète (*marfū'*), c'est seulement: 'Le Coran est descendu avec emphase' et que le reste découle de ce que dit 'Ammār b. 'Abd al-Malik, un des rapporteurs de la tradition.

### Autre remarque 3 [la révélation en arabe]

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Sufyān aṭ-Ṭawrī, à savoir: 'Aucune révélation n'est descendue, | si ce n'est en arabe; puis, chaque prophète a traduit pour son peuple'.

1/305

### Autre remarque 4 [l'épreuve de la révélation]

Ibn Sa'd cite ce que dit 'Ā'īša, à savoir: 'Lorsque la révélation descendait sur lui, l'Envoyé de Dieu (.) se mettait à râler, son visage s'assombrissait, il avait froid aux incisives et il suait, au point que coulaient lentement sur lui comme des perles'.

### Troisième question: les sept 'lectures' (*al-aḥruf*) selon lesquelles le Coran est descendu

Quant à moi, je dis que la tradition suivante: 'Le Coran est descendu selon sept *aḥruf*' est mentionnée à partir de la recension d'un ensemble de compagnons, à savoir: Ubayy b. Ka'b, Anas, Ḥuḍayfa b. al-Yamān, Zayd b. Arqam, Samura b. Ğundab, Sulaymān b. Šurad, Ibn 'Abbās, | Ibn Mas'ūd, 'Abd ar-Raḥmān b. 'Awf, 'Uṭmān b. 'Affān, 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, 'Amr b. Abī Salama, 'Amr b. al-'Āṣ, Mu'āḍ b. Ğabal, Hišām b. Ḥakīm, Abū Bakra, Abū Ğahm, Abū Sa'īd al-Ḥudrī, | Abū Ṭalḥa al-Anṣārī, Abū Hurayra et Umm Ayyūb. Cela fait vingt et un compagnons; Abū 'Ubayd a donc stipulé qu'elle était transmise par un grand nombre de témoins sûrs (*tawātur*).

1/306

1/307

1/308

Dans son *Musnad*, Abū Ya'lā cite le fait que 'Uṭmān dit en chaire: 'Je recommande à Dieu un homme qui a entendu le Prophète (.) dire: Le Coran est descendu selon sept *aḥruf*, chacun d'eux étant clair | et suffisant. Quand il se leva, ils se levèrent tant qu'on ne pouvait plus les compter. Ils témoignèrent de cela'. Et il ajoute: 'Et moi, je témoignai avec eux'.

1/309

ceci: 'Nous n'avons trouvé aucune autre lecture secondaire d'un seul garant, à propos de ce verset, qui ait ce type d'emphase'.

[Divergences d'opinions sur la descente du Coran selon les sept *aḥruf*]

A partir de leurs relations, je vais conduire le discours sur ce dont on a besoin ; donc je dis qu'on diverge sur le sens de cette tradition en fonction de quarante opinions environ.

– *Première opinion [que signifie ḥarf?]*

Ce qui fait difficulté, c'est ce dont on ne connaît pas le sens ; en effet, l'expression *al-ḥarf* convient, linguistiquement parlant, à la lettre de l'alphabet, au mot, au sens et à la manière de s'exprimer ; c'est ce que dit Ibn Sa'dān, le grammairien.

– *Deuxième opinion [sens réel ou figuré de 'sept']*

Par 'sept', on ne veut pas désigner réellement le nombre, mais plutôt la facilité, l'aisance et l'ampleur. L'expression 'sept' est employée pour désigner la multiplicité au plan des unités, tout comme on emploie 'soixante-dix', au plan des dizaines et sept-cents, à celui des centaines, sans vouloir désigner un nombre précis. C'est ce vers quoi penche (Ibn Mūsā b.) 'Iyāḍ et ceux qui le suivent ;  
1/310 mais, le contenu de la tradition de Ibn 'Abbās, | dans les deux *Recueils de la tradition authentique* (al-Buḥārī, Muslim)<sup>28</sup>, le contredit, à savoir que l'Envoyé de Dieu (.) dit : 'Ġibrīl m'a fait réciter selon un *ḥarf* et je l'ai répété ; je n'ai cessé de demander davantage et il m'a donné davantage, jusqu'à ce qu'il ne s'arrêtât à sept *aḥruf*'.

Et dans la tradition de Ubayy, chez Muslim<sup>29</sup>, on trouve : 'Mon Seigneur m'a envoyé (dire) de réciter le Coran selon un *ḥarf* et je lui ai répondu : Facilite les choses pour ma communauté. Alors, il m'a envoyé (dire) de réciter selon deux *ḥarf*-s. Je lui ai répondu : Facilite les choses pour ma communauté. Enfin, il m'a envoyé (dire) de réciter selon sept *aḥruf*'.

Dans une autre version, chez an-Nasā'ī (*Sunan*, 2/154), on a : 'Ġibrīl et Mikā'īl vinrent me trouver. Ġibrīl s'assit à ma droite et Mikā'īl, à ma gauche. Ġibrīl dit : Récite le Coran selon un *ḥarf* ; et Mikā'īl de dire : Demande davantage ... jusqu'à ce qu'on ne parvînt à sept *aḥruf*'.

Et dans la tradition de Abū Bakra, on a : 'Je regardai Mikā'īl qui se tut. Alors, je compris que le nombre était atteint'. Or cela montre bien que l'on veut signifier le sens réel du nombre et de sa limitation.

28 Voir Chap. 16, p. 306.

29 Ibidem.

– *Troisième opinion [sept lectures]*

On veut signifier par là les ‘sept lectures’ (*qirāʾāt*). On critiquera cela du fait qu’on ne trouve dans le Coran que peu de paroles qui se lisent de sept façons, comme : « *wa-ʿabada ṭ-ṭāgūta* / et ceux qui adorent aṭ-Ṭāgūt » (5, 60)<sup>30</sup>; | « *fā-lā taqul lahumā uffin* / Ne leur dis pas ‘Fi!’ » (17, 23)<sup>31</sup>. 1/311

– [Quatrième opinion : réponse à la critique]

On répondra à cela, en disant que cela signifie que toute parole peut être lue d’une façon, de deux, de trois ou davantage, jusqu’à sept façons. Mais, alors, ce qui fait difficulté, c’est qu’il y a des paroles qui peuvent être lues de plus de sept façons. Il convient que cela soit considéré comme une quatrième opinion.

– *Cinquième opinion [sept façons]*

On veut signifier par là les façons (*awḡuh*) selon lesquelles intervient le changement. C’est ce que dit Ibn Qutayba :

‘La première façon consiste à changer la voyelle, sans que ne cessent ni le sens ni la forme consonantique; par exemple : « *wa-lā yuḍārra kātibun* / qu’un scribe ne subisse pas de violence » (2, 282), avec la voyelle ‘a’ de l’accusatif (*yuḍārra*) ou la voyelle ‘u’ du nominatif (*yuḍārru*). 1/312

La deuxième façon consiste à changer le mode du verbe; par exemple : « *baʿid* / allonge ou *bāʿada* / il allonge » (34, 19), le premier étant un impératif, le second un accompli<sup>32</sup>.

La troisième façon consiste à changer les points diacritiques; par exemple : « *nunširuhā* / nous les ressusciterons ou *nunšizuhā* / nous les ramasserons » (2, 259)<sup>33</sup>.

La quatrième façon consiste à procéder à un changement de consonne par permutation avec une autre proche du même point d’articulation; par exemple : « *ṭalḥin mandūdin* ou *ṭalʿin* / fleur de palmier ou spathe de palmier » (56, 29).

La cinquième façon consiste à opérer un changement par antéposition et postposition; par exemple : « *wa-ǧāʿat sakratu l-mawti bi-l-ḥaqqi* ou *sakratu*

30 Il y en a même davantage. D’abord, celles qui ont une transmission continue : *ʿabuda ṭ-ṭāgūti*, *ʿabada ṭ-ṭāgūta*. Ensuite, nous avons *ʿabda ṭ-ṭāgūti*, *ʿubuda ṭ-ṭāgūti*, *ʿabuda ṭ-ṭāgūta*, *ʿabbada ṭ-ṭāgūta*, etc ... (NdE).

31 Là aussi, nous avons : *uffa*, *uffin*, *uffi*, *uffun*, *uffu*, *ufa*, etc ...

32 La lecture actuellement officielle est « *bāʿid* / allonge », avec un impératif de *fāʿala* et non de *fāʿala*.

33 On sait, en effet, que, dans l’écriture, le *zayn* est un *rāʾ* surmonté d’un point.

*l-ḥaqqi bi-l-mawti* / l'ivresse de la mort apporte la vérité ou l'ivresse de la vérité apporte la mort» (50, 19).

La sixième façon consiste à procéder à un changement par augmentation ou diminution; par exemple: '*wa-d-dakari wa-l-untā* / Par le mâle et la femelle!' au lieu de «*wa-mā ḥalaqa d-dakara wa-l-untā* / Comme il a bien créé le mâle et la femelle!» (92, 3).

La septième façon consiste à changer, en procédant à la substitution synonymique d'une parole par une autre; par exemple: «*ka-l-'ihni l-manfūši* ou *ka-ṣ-ṣūfi l-manfūši* / comme la laine cardée» (101, 5).

1/313

Qāsim b. Ṭābit a critiqué cela, en disant qu'une telle licence existait, parce que la majorité des gens, en ce temps-là, n'écrivait pas, ne connaissant pas la graphie; ils ne connaissaient que (la prononciation des) lettres et leurs points d'articulation. On répondra, en disant qu'il ne s'ensuit pas qu'on doive considérer comme faible ce que dit Ibn Qutayba, parce qu'il est probable que la limitation mentionnée à ces cas soit intervenue de par un consensus général. Et cela n'a été étudié qu'avec un examen attentif.

– [Sixième opinion: sept façons de différencier]

Dans *al-Lawāmiḥ*, Abū l-Faḍl ar-Rāzī dit: 'Le discours ne sort pas (du cadre) des sept façons de différencier.

La première: la différence des noms, en fonction du singulier, du duel, du pluriel, du masculin et du féminin.

La deuxième: la différence de la conjugaison des verbes à l'accompli, à l'inaccompli et à l'impératif.

La troisième: les cas de la déclinaison.

La quatrième: la diminution et l'augmentation.

La cinquième: l'antéposition et la postposition.

La sixième: la substitution synonymique.

La septième: la différence portant sur la prononciation, comme celle du 'a' franc et du 'a' qui penche vers le 'é', la douceur et l'emphase, l'assimilation et la prononciation détachée, etc ...'. Telle est la sixième opinion.

– [Septième opinion: modalités de prononciation]

1/314

L'un d'eux (Ṣayḍala) dit que *aḥruf* signifie la modalité (*kayfyya*) de la prononciation dans la récitation, en ce qui concerne l'assimilation ou la prononciation détachée, l'emphase ou la douceur, la tendance à prononcer 'a' comme un 'é', à insérer des longues, à allonger le *alif* ou à raccourcir les voyelles, à redoubler les consonnes ou à supprimer le redoublement et à prononcer doucement ou clairement. Telle est la septième opinion.



## – [Huitième opinion: sept façons de différencier]

Ibn al-Ğazārī dit: ‘J’ai suivi ce qu’il y a d’authentique (*ṣaḥīḥ*) dans les lectures, ce qui n’est attesté que par un seul garant (*šādd*), ce qui est faible (*daʿīf*) et ce qui est à rejeter (*munkar*). Quand elles existent, leur différenciation se ramène à sept façons et ne sort pas de là. A savoir, ou bien, la différence porte sur les voyelles, soit sans aucun changement de sens et de forme consonantique, comme dans: «*bi-l-buḥli* / l’avarice» (4, 37), avec quatre (façons)<sup>34</sup> et «*yaḥsabu* / il pense» (104, 3) avec deux façons<sup>35</sup>; soit avec un changement de sens seulement, comme dans: «*fa-talaqqā Ādamu min rabbihi kalimātin* / Ādam accueille des paroles de son Seigneur» (2, 37)<sup>36</sup>.

Ou bien, la différence porte sur les consonnes, soit avec un changement de sens et non de forme, comme dans: «*tablū* / éprouvera ou *tatlū* / lira» (10, 30)<sup>37</sup>; | soit le contraire, comme dans: «*aṣ-ṣirāt* ou *as-sirāt* / la voie» (1, 6); soit les deux à la fois, comme dans: «*fa-mḏū* / partez ou *fa-sʿaw* / courez» (15, 65).

1/315

Ou bien, la différence porte, soit sur l’antéposition et la postposition, comme dans: «*fa-yaqtulūna wa-yuqtalūna* / il tuent et ils sont tués» (9, 111); soit sur l’augmentation et la diminution, comme dans: «*awṣā* ou *waṣṣā* / il a recommandé à» (2, 132).

Voilà donc les sept cas en dehors desquels ne se vérifie pas la différence’. Il ajoute: ‘Quant aux soit disant différences dues à la prononciation détachée, à l’assimilation, à l’escamotage de la voyelle, au passage rapide sur la voyelle, à l’articulation exacte, à l’adoucissement par la suppression d’une *hamza*, à la translation de la voyelle sur la consonne précédente et à la métathèse, tous ces cas ne font pas partie de la différence due à la variation de l’expression et du sens, parce que ces modalités variées, quand l’expression est prononcée, ne la font pas sortir du fait d’être toujours une même et unique expression’. Fin de citation. Telle est la huitième opinion.

Je dis que, comme exemple d’antéposition et de postposition, nous avons la lecture de l’ensemble des lecteurs: «*kaḏālika yaṭbaʿu llāhu ʿalā kulli qalbi mutakabbirin ḡabbārin* / ainsi, Dieu met un sceau sur tout cœur de tyran orgueilleux» (40, 35); alors que Ibn Masʿūd lit: «*ʿalā qalbi kulli mutakabbirin* / sur le cœur de tout tyran orgueilleux».

34 Qui sont: *al-baḥal*, *al-buḥl*, *al-buḥul* et *al-baḥl* (NdE).

35 Qui sont: *yaḥsabu* et *yaḥsibu* (NdE).

36 A savoir, autre possibilité: «*fa-talaqqā Ādamu min rabbihi kalimātun* / Des paroles de son Seigneur accueillirent Ādam» (NdE).

37 Parce que le *b* et le *t* ont la même graphie, seule la ponctuation change, le premier avec un point en dessous et le second, deux en dessus.

– *Neuvième opinion [sept façons de signifier]*

1/316 Cela signifierait sept façons de signifier correspondant à des expressions différentes; par exemple: *aqbil* / Approche! *ta'āla* / Viens! *halumma* / Allons! *ağğil* / Viens vite! *asri'* / Dépêche-toi! Telle est l'opinion de Sufyān b. 'Uyayna, de Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī), de Ibn Wahb et de Ḥalā'iq. Ibn 'Abd al-Barr l'attribue à la majorité des savants. Et comme preuve, nous avons la tradition de Abū Bakra que citent Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 5/51) et aṭ-Ṭabarānī, à savoir: 'Ġibril dit: Ô Muḥammad! Récite le Coran selon un *ḥarf*. Et Mikā'il de dire: Augmente donc! ... jusqu'à ce qu'il n'arrivât à sept *aḥruf*'. Il ajouta: 'Chacun d'eux est satisfaisant et suffisant, – tant que tu ne conclus pas un verset de châtement par une miséricorde et un verset de miséricorde par un châtement –, comme quand on dit: Viens! Approche! Allons! Va! Dépêche-toi, Viens vite! Telle est la façon de s'exprimer de la recension de Aḥmad (Ibn Ḥanbal) et sa chaîne de transmission est excellente.

1/317 Aḥmad (Ibn Ḥanbal)<sup>38</sup> et aṭ-Ṭabarānī citent également une tradition semblable de la part de Ibn Mas'ūd et selon Abū Dāwūd (*Sunan*, 2/10–109), d'après Ubayy, à savoir: 'Tu peux dire: Audiant, Savant, Puissant, Sage, tant que tu ne mélanges pas un verset de châtement avec une miséricorde ou un verset de miséricorde avec un châtement'.

1/318 Il y a chez Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 2/332 et 440) la tradition suivante de Abū Hurayra: 'Le Coran est descendu selon sept *aḥruf*: «Savant, Sage» (4, 11), «Pardonneur, Miséricordieux» (4, 23)'. Chez lui également, il y a la tradition suivante de 'Umar: 'Le Coran tout entier est correct, tant que tu ne prends pas le pardon pour le châtement et le châtement pour le pardon'. Ses chaînes de transmission sont excellentes.

Ibn 'Abd al-Barr dit: 'Il veut ainsi donner seulement un exemple de *ḥurūf*, selon lesquels le Coran est descendu. A savoir que ce sont des significations qui s'accordent au plan conceptuel et qui divergent au plan phonétique; il n'y a rien en elles qui contiendrait un sens et son contraire ou un aspect qui divergerait par rapport au sens d'un autre aspect au point de lui être contraire et opposé, comme la miséricorde qui est l'opposé du châtement et son contraire'. Puis, il rapporte de la part de Ubayy b. Ka'b le fait qu'il lit: «*kullamā aḏā'a lahum mašaw fihi* | chaque fois qu'il les illumine, ils procèdent à sa clarté» (2, 20): *marrū fihi; sa'aw fihi* | il passent à sa clarté; ils se hâtent à sa clarté; | de son côté, Ibn Mas'ūd lit: «*li-llaḏīna āmanū unḡurūnā* | ... à ceux qui croient: attendez-nous» (57, 13): *amhilūnā; aḥḥirūnā* | accordez-nous du temps; donnez-nous un délai.

38 Cette tradition n'est pas repérable dans son *Musnad* (NdE).

Aṭ-Ṭaḥāwī dit: 'Il ne s'agit que d'une licence (momentanée), lorsque pour beaucoup d'entre eux la lecture d'une seule expression est difficile, à cause de leur manque de connaissance de l'écriture, du sens de la précision et de perfection dans la mémorisation; puis, elle est abrogée, quand l'excuse cesse et que l'écriture et la mémorisation sont devenues faciles. Telle est l'opinion de Ibn 'Abd al-Barr, de al-Bāqillānī et d'autres encore'.

Dans *al-Faḍā'il* de Abū 'Ubayd, (il est rapporté), par le truchement de 'Awn b. 'Abd Allāh, que Ibn Mas'ūd faisait réciter | à un homme: «L'arbre de Zaqqūm \* est l'aliment du pécheur (*al-aṭīm*)» (44, 43-44). Et l'homme disait: l'aliment de l'orphelin (*al-yatīm*); il le reprenait, mais sa langue ne le prononçait pas correctement. Alors, Ibn Mas'ūd lui dit: Peux-tu dire: l'aliment du débauché (*al-fāḡīr*)? Il répondit: Certes! Et Ibn Mas'ūd de dire: Alors, fais-le.<sup>39</sup> 1/320

– *Dixième opinion [sept dialectes]*

Cela signifierait sept dialectes (*luḡāt*). Abū 'Ubayd, Ṭa'lab, al-Azharī et d'autres vont dans ce sens. Ibn 'Aṭīyya a choisi cette opinion et al-Bayhaqī, dans *Šū'ab (al-īmān)*, l'a déclarée authentique. | Mais cela a été critiqué, du fait que les dialectes arabes sont plus de sept. On répond à cela, en disant qu'il s'agit des plus éloquents. Il nous est parvenu, de la part de Abū Šāliḥ, que Ibn 'Abbās a dit: 'Le Coran est descendu selon sept dialectes, dont cinq sont ceux de al-'Uḡuz de la tribu des Hawāzin'. Il ajoute: 'Al-'Uḡuz sont: Sa'd b. Bakr, Ğušam b. Bakr, Naṣr b. Mu'āwiya et Ṭaqīf. Tous ceux-là étaient de la tribu des Hawāzin. Ils sont appelés 'Ulyā (supérieurs) Hawāzin; voilà pourquoi, Abū 'Amr b. al-'Alā' dit: Les arabes les plus éloquents sont les 'Ulyā Hawāzin et les Suflā (inférieurs) Tamīm, c'est-à-dire, les Banū Dārim'. 1/321

D'autre part, Abū 'Ubayd cite ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Le Coran est descendu dans le dialecte des deux Ka'b: Ka'b Qurayš et Ka'b Ḥuzā'a'. On dit: 'Comment cela?'. Il répondit: 'Parce qu'ils étaient dans la même région; c'est-à-dire, les Ḥuzā'a étaient voisins des Qurayš et donc leur langue leur était facile'.

Abū Ḥātim as-Siḡistānī dit: 'Il est descendu dans les dialectes de Qurayš, de Huḍayl, de Tamīm, de al-Azd, de Rabī'a, de Hawāzin et de Sa'd b. Bakr'. Ibn Qutayba nie cela, en disant que le Coran n'est descendu que dans le dialecte de Qurayš. Il prend pour preuve sa (\*) parole: «Nous n'avons dépêché d'envoyé que dans la langue (*bi-lisān*) de son peuple ...» (14, 4). Donc, selon ce verset, 1/322

39 Note de l'éditeur: 'Peut-être que le compagnon voulait donner un synonyme de *al-aṭīm*, en mentionnant ainsi son sens, afin de faciliter pour celui qui récitait la prononciation de *al-aṭīm* dont le sens est bien celui de *al-fāḡīr*; il ne voulait donc pas permettre ainsi la lecture du Coran selon le sens'.

les sept dialectes se parlaient au sein de Qurayš; c'est dans ce sens que s'est prononcé Abū 'Alī l-Ahwāzī.

Abū 'Ubayd dit: 'Cela ne signifie pas que chaque parole se lit dans sept dialectes, mais que ces sept dialectes se répartissent le Coran; si bien qu'une partie est dans le dialecte de Qurayš, une autre dans celui de Huḍayl, une autre dans celui de Hawāzin, une autre dans celui de al-Yaman, etc ...' Il ajoute: 'Certains dialectes sont plus heureux que d'autres et mieux servis'.

1/323 On dit qu'il est descendu dans le dialecte de Muḍar, spécialement en raison de ce que dit | 'Umar, à savoir: 'Le Coran est descendu dans le dialecte de Muḍar'. Certains précisent, selon ce que relate Ibn 'Abd al-Barr, que les sept de Muḍar sont Huḍayl, Kināna, Qays, Ḍabba, Taym ar-Ribāb, Asad b. Ḥuzayma et Qurayš. Telles sont les tribus de Muḍar qui regroupent sept dialectes.

Abū Šāma rapporte qu'un certain Šayḥ dit: 'Le Coran est descendu d'abord dans la langue de Qurayš et de leurs voisins arabes éloquents. Puis, il fut concédé aux arabes de le réciter dans leur dialecte qu'ils avaient l'habitude d'utiliser avec les différences de vocabulaire et de vocalisation; à aucun d'entre eux ne fut imposé de passer de son dialecte à un autre, en raison de la difficulté, du zèle jaloux qui était en eux et de la recherche de la facilité dans la compréhension du sens'.

1/324 Un autre ajoute que la concession mentionnée n'a pas eu lieu par désir de changer chaque parole par un synonyme dans son propre dialecte; bien au contraire, ce dont on a tenu compte en cela, c'est le fait de l'avoir entendu (de la bouche) du Prophète (.).

Certains considèrent cette opinion comme douteuse, parce qu'elle nécessite que Ğibril prononçât la même expression à sept reprises.

On répond, en disant qu'elle nécessiterait cela uniquement si les sept *aḥruf* se regroupaient sur une seule expression. Or nous avons dit que Ğibril, à chaque présentation, apportait un *ḥarf*, jusqu'à ce qu'il y en ait eu sept.

Mais, après tout cela, cette opinion est réfutée par le fait que 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb et Hišām b. Ḥakīm, bien que chacun d'eux fût qurayšite, du même dialecte et de la même tribu, diffèrent cependant dans leurs lectures; or il est impossible que 'Umar refusât de reconnaître le dialecte de Hišām. Cela montre donc que le sens des sept *aḥruf* n'est pas celui de 'dialectes'.

#### – Onzième opinion [sept genres]

1/325 Cela signifierait sept genres de langage (*aṣnāf*), ce que les traditions précédentes nient. Les partisans de cette opinion divergent sur la désignation de ces sept. On a dit qu'il s'agissait de l'ordre et de la prohibition, du permis et de l'interdit, du sûr et de l'équivoque et des paraboles. Ils argumentent à partir de ce que al-Ḥākīm | et al-Bayhaqī citent de la part de Ibn Mas'ūd, à savoir que le

Prophète (.) dit: 'Le premier livre est descendu selon un seul type (*bāb*) et selon un seul *ḥarf*; par contre, le Coran est descendu à partir de sept types (*abwāb*) et selon sept *aḥruf*: ce qui prévient et ce qui ordonne, le permis et l'interdit, le sûr et l'équivoque et les paraboles, ...'.

Certains<sup>40</sup> ont répondu à cela, en disant que tel n'est pas le sens des sept *aḥruf* qu'on a mentionnés précédemment dans les autres traditions, parce que le contexte de ces traditions-là empêche qu'on ne les prenne dans ce sens-ci; mais, elles montrent clairement le fait que le sens est que la parole peut-être lue de deux, trois et jusque à sept façons, pour que ce soit plus facile et plus aisé. La même chose ne peut pas être, à la fois, permise et interdite dans le même verset.

Al-Bayhaqī dit: 'Les sept *aḥruf* désignent ici les genres (*anwāʿ*) selon lesquels le Coran est descendu, alors que dans les traditions en question ils signifient les dialectes dans lesquels il est récité'. Un autre dit: 'Qui interprète les sept *aḥruf* dans ce sens-ci est insensé, parce qu'il est impossible qu'un *ḥarf* soit interdit et non les autres ou qu'il soit permis et non les autres; et aussi parce qu'il n'est pas permis que le Coran soit lu tout entier selon le genre 'permis' ou tout entier selon le genre 'interdit' ou tout entier selon le genre 'parabole'.

1/326

Ibn 'Aṭīyya dit: 'Cette opinion est faible, parce que, selon le consensus général, il n'y a aucune liberté de manœuvre en ce qui concerne l'interdiction du permis, la permission de l'interdit et le changement de quoi que ce soit dans les significations mentionnées'.

Al-Māwardī dit: 'Cette opinion est une erreur, parce qu'il (.) a montré qu'il est permis de procéder à la récitation selon chacun des *hurūf* et de substituer un *ḥarf* par un autre, alors que les musulmans sont tous d'accord sur le fait qu'il est interdit de substituer un verset allégorique par un verset juridique'.

Abū 'Alī l-Ahwāzī et Abū l-'Alā' al-Hamaḍānī disent: | 'L'expression 'ce qui prévient et ce qui ordonne', dans la tradition (de Ibn Mas'ūd), est le début d'un autre discours, à savoir: 'Il est celui qui prévient', c'est-à-dire, le Coran; et donc on ne veut pas, par cette expression, commenter les sept *aḥruf*. On n'a imaginé cela qu'à cause de la coïncidence numérique (entre les sept *aḥruf* et le sept genres). Ce qui le confirme, c'est que dans certaines recensions nous avons les expressions 'ce qui prévient et ce qui ordonne' à l'accusatif; ce qui veut dire qu'il est descendu selon cette qualité dans les sept types (*abwāb*)<sup>41</sup>.

1/327

Abū Šāma dit: 'Il est possible que le commentaire mentionné concerne les types (*al-abwāb*) et non les *aḥruf*; c'est-à-dire, il s'agit de sept types parmi les

40 Comme, par exemple, Aḥmad b. Abī 'Imrān al-Harawī (NdE).

41 En tant que complément d'état (*ḥāl*): *zāḡīran wa-āmīran*.

types du discours et de ses subdivisions ; autrement dit, Dieu l'a fait descendre selon ces genres (*aṣnāf*), sans le limiter à un seul, comme c'est le cas des autres livres'.

– [*Douzième opinion : autres catégories du langage*]

On dit que cela signifie l'absolu et le conditionné, le général et le particulier, le texte et l'interprétation, l'abrogeant et l'abrogé, le globalement dit et le commenté, l'exception et ses catégories ; c'est ce que rapporte Ṣayḍala d'après les juristes. Telle est la douzième opinion.

– [*Treizième opinion : figures de style*]

On dit que cela signifie l'omission et la jonction, l'antéposition et la postposition, la métaphore, la répétition, la métonymie, le sens réel et le sens figuré, le globalement dit et le commenté, l'évident et l'obscur ; c'est ce que relatent les linguistes. Telle est la treizième opinion.

– [*Quatorzième opinion : catégories grammaticales*]

1/328 On dit que cela signifie le masculin et le féminin, la protase et l'apodose, la dérivation verbale et la vocalisation, les serments et les réponses aux serments, le pluriel et le singulier, le diminutif et l'augmentatif, les | différents instruments du langage ; c'est ce que relatent les grammairiens. Telle est la quatorzième opinion.

– [*Quinzième opinion : sept genres de conduites*]

On dit que cela signifie les sept genres de conduites, à savoir : l'ascèse et la tempérance dans la certitude et la détermination, le service dans la modestie et la générosité, la magnanimité dans la pauvreté et l'effort, le contrôle dans la peur et l'espoir, la supplication et la demande de pardon dans la satisfaction et le remerciement, la patience dans la remise des comptes et dans l'amour et le désir ardent dans la vision ; c'est ce que relatent les mystiques. Telle est la quinzième opinion.

– [*Seizième opinion [sept sciences]*]

Cela signifie sept sciences (*'ulūm*), à savoir : la science de la création et de l'existenciation, la science de l'unicité et de la transcendance, la science des attributs de l'Essence, la science des attributs de l'action, la science du pardon et du châtement, la science du dernier rassemblement et du jugement et la science des prophéties<sup>42</sup>.

42 L'auteur ne mentionne que seize opinions sur les quarante annoncées à la p. 309.

[Les trente cinq opinions relatées par Ibn Ḥibbān]

Ibn Ḥağar dit : ‘Al-Qurṭubī mentionne que, d’après Ibn Ḥibbān, les différentes opinions, à propos du sens des sept *aḥruf*, atteignent le chiffre de trente cinq. Al-Qurṭubī, lui-même, n’en mentionne | que cinq. Je ne me suis pas arrêté sur le discours de Ibn Ḥibbān à ce sujet, après avoir suivi ses opinions.’

1/329

Et je dis que Ibn an-Naqīb relate cela dans l’introduction de son commentaire coranique, en s’inspirant de lui, par l’intermédiaire de Šaraf ad-Dīn al-Mursī. En effet, il dit que Ibn Ḥibbān déclare : ‘Les savants divergent à propos du sens des sept *aḥruf* selon trente cinq opinions.

1. Parmi eux, il y en a qui disent que ce sont ce qui prévient et ce qui ordonne, le permis et l’interdit, le sûr et l’équivoque, et, enfin, les paraboles.

2. Le permis et l’interdit, l’ordre et la prohibition, la prévention, l’information sur ce qui viendra après et les paraboles.

3. La promesse et la menace, le permis et l’interdit, les exhortations, les paraboles et l’argumentation.

4. L’ordre et la prohibition, la bonne nouvelle et l’avertissement, les informations, [les exhortations]<sup>43</sup> et les paraboles.

5. Le sûr et l’équivoque, l’abrogeant et l’abrogé, le particulier et le général, les récits.

6. L’ordre et la prévention, l’incitation au désir et à la fuite, l’argumentation et le récit, la parabole.

7. L’ordre et la prohibition, la limite, la science, le secret, l’apparent et le caché.

8. L’abrogeant et l’abrogé, la promesse et la menace, la contrainte et l’éducation, l’avertissement.

9. Le permis et l’interdit, l’ouverture, les informations, les faveurs et les punitions.

1/330

10. Les ordres, les préventions, les paraboles, les annonces, le blâme, l’admonition, le récit.

11. Le permis et l’interdit, les paraboles, [la particularisation]<sup>44</sup>, la généralisation, le récit et l’autorisation.

12. L’apparent et le caché, l’obligatoire et le recommandé, le particulier et le général, les paraboles.

13. L’ordre et la prohibition, la promesse et la menace, l’autorisation, la directive, la considération.

43 Ajout à partir du manuscrit Ḥ (NdE).

44 A : *manšūs*; ‘ : *nuṣūṣ*; ce qui est mentionné ici convient en fonction du contexte (NdE).

14. L'antéposition et la postposition, les obligations et les peines, les exhortations, l'équivoque, les paraboles.

15. Ce qui est commenté et ce qui est dit globalement, la nécessité, [le récit]<sup>45</sup>, le recommandé, l'imposition, les paraboles.

16. L'ordre de l'imposition et l'ordre du recommandé, la prohibition de l'imposition et la prohibition du recommandé, les informations, [les paraboles]<sup>46</sup> et les autorisations.

17. L'ordre de l'obligation et la prohibition de l'imposition, l'ordre du recommandé et la prohibition du guide, la promesse et la menace, le récit.

1/331 18. Il s'agit de sept aspects (*ġihāt*) au-delà desquels ne va jamais le discours, à savoir : l'expression particulière signifiant | le particulier, l'expression générale signifiant le général, l'expression générale signifiant le particulier, l'expression particulière signifiant le général, l'expression qui, dans sa descente, n'a pas besoin d'interprétation, l'expression dont seuls les savants ont la compréhension, l'expression dont ne connaissent le sens que ceux qui sont vraiment versés dans la science.

19. La manifestation de la seigneurie, l'affirmation de l'unicité, l'exaltation de la divinité, l'adoration de Dieu, l'évitement de l'associationnisme, le désir de la récompense, la fuite de la punition.

20. Sept dialectes (*luġāt*) dont cinq sont ceux des Hawāzin et deux des autres arabes.

21. Sept dialectes répartis parmi tous les arabes ; chaque *ħarf* de ces dialectes est celui d'une tribu bien connue.

22. Sept dialectes dont quatre sont ceux des 'Uġuz Hawāzin, à savoir : Sa'd b. Bakr, Ġušam b. Bakr, Našr b. Mu'āwiya<sup>47</sup> et trois de Qurayš.

23. Sept dialectes : celui de Qurayš, celui de al-Yaman, celui de Ġurhum, celui de Hawāzin, celui de Quḍā'a, celui de Tamīm et celui de Ṭayyi'.

24. La langue des deux Ka'b : Ka'b b. 'Amr et Ka'b b. Lu'ayy ; à eux deux, ils ont sept dialectes.

25. Les différentes expressions des tribus arabes qui ont un même sens ; par exemple : *halumma* / allons, *ħāti* / apporte, *ta'āla* / viens, *aqbil* / approche.

1/332 26. Sept lectures (*qirā'āt*) de sept compagnons, à savoir : Abū Bakr, 'Umar, 'Uṭmān, 'Alī, Ibn Mas'ūd, Ibn 'Abbās et Ubayy b. Ka'b.

27. Le stop glottal de la *ħamza*, la tendance à prononcer 'a' comme un 'é', les sons 'a' et 'i', l'emphase, l'allongement, le raccourcissement.

45 Ajout à partir des manuscrit H et ' ; 'la nécessité' est omise dans H (NdE).

46 Ajout à partir du manuscrit H (NdE).

47 Le compte n'est pas bon ; il manque Ṭaqīf, selon la dixième opinion de la liste précédente, à la p. 321.



28. La dérivation verbale, les noms verbaux, la prosodie, l'expression rare, la prose rimée et les différentes expressions à propos d'une même chose (synonymie).

29. Une seule parole qui se vocalise de sept façons, le sens restant toujours le même, même si son phonème varie.

30. Les mères des lettres épelées, à savoir : a, b, ġ, d, r, s, ' ; parce que l'ensemble du discours des arabes tourne autour d'elles.

31. Ces *aḥruf* concernent les noms du Seigneur (\*), comme le Pardonneur, [le Clément]<sup>48</sup>, le Miséricordieux, l'Audiant, le Voyant, le Savant et le Sage.

32. Il s'agit d'un verset sur les attributs de l'Essence, un verset dont le commentaire est dans un autre verset, un verset dont l'explication est dans la tradition authentique, un verset sur l'histoire des prophètes et des envoyés, un verset sur la création des choses, un verset sur la description du Jardin et un verset sur la description du Feu.

33. Il s'agit d'un verset décrivant le Créateur, un verset affirmant son unicité, un verset confirmant ses attributs, un verset confirmant ses envoyés, un verset confirmant ses livres, un verset confirmant l'islam et un verset niant l'incrédulité.

34. Il s'agit de sept points de vue (*ġihāt*) sur les attributs de l'Essence de Dieu qui n'a pas de 'comment'.

1/333

35. Il s'agit de la foi en Dieu, de la dissension par rapport à l'associationnisme, de la confirmation des ordres, de l'évitement de ce dont on est prévenu, de la fermeté dans la foi, de l'interdiction de ce que Dieu a interdit et de l'obéissance à son Envoyé'.

Ibn Ḥibbān ajoute : 'Telles sont les trente cinq opinions des savants et des linguistes sur le sens de la descente du Coran selon sept *aḥruf*. Ce sont des opinions dont certaines se ressemblent ; toutes sont probables et d'autres encore le sont également'.

### [La critique de al-Mursī]

Al-Mursī dit : 'La majorité de ces points de vue se recourent et je ne sais pas sur quoi est basée leur transmission et de la part de qui ils ont été rapportés. Je ne sais pas pourquoi chacun d'eux a spécifié ces sept *aḥruf* avec ce qu'il a mentionné, alors que l'ensemble de ces *aḥruf* se trouve dans le Coran. Je ne connais pas le sens de cette spécification. Il y a, dans ces opinions, des choses

48 Ajout à partir du manuscrit Ḥ (NdE).

dont réellement je ne comprends pas le sens et la majorité d'entre elles sont contredites par la tradition de 'Umar avec Hišām b. Ḥakīm qui se trouve dans le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 9/23)<sup>49</sup>. En effet, les deux ne divergent pas à propos du commentaire du Coran ni des règles qu'il comporte. Ils ne divergent que sur la lecture de ses *ḥurūf*. Beaucoup de gens du commun ont pensé qu'il s'agissait des sept lectures; c'est là une ignorance crasse'.

**Nota Bene [exemplaires coraniques 'uṭmāniens et les sept *aḥruf*]**

1/334 On diverge sur le fait de savoir si les exemplaires coraniques 'uṭmāniens contiennent l'ensemble des sept *aḥruf*. Des groupes de juristes, de lecteurs et de théologiens vont dans ce sens. Et ils fondent sur cela le fait qu'il est inadmissible que la communauté ait pu en négliger quoi que ce soit, puisque les compagnons furent d'accord pour que les exemplaires 'uṭmāniens fussent transmis à partir des pages écrites par Abū Bakr et même pour laisser tout le reste de côté en dehors de ces pages.

Une multitude de savants parmi les anciens, les suivants et les imāms musulmans sont d'avis que ces exemplaires 'uṭmāniens contenaient ce qu'il fut possible d'écrire de ces sept *aḥruf* seulement, qu'ils recueillaient l'exposé ultime que le Prophète (.) avait soumis à Ğibrīl et qu'ils les comprenaient tous sans en avoir laissé un de côté.

Ibn al-Ġazarī dit: 'Tel est ce qui semble être correct'.

1/335 On répondra à la première position avec ce que mentionne Ibn Ġarīr, à savoir que la lecture selon les sept *aḥruf* n'est pas obligatoire pour la communauté. Cela n'est pour elle que permis et autorisé. Lorsque les compagnons virent que la communauté se divisait et divergeait, puisqu'ils n'étaient pas d'accord sur un seul *ḥarf*, ils se mirent d'accord sur cela d'une façon notoire, étant immunes de tout égarement. Il n'y eut en cela ni omission d'une obligation, ni réalisation d'un interdit. Il n'y a pas de doute | qu'on a abrogé une partie du Coran dans la dernière présentation et qu'il a été changé (*ḡuyyira*)<sup>50</sup>. Les compagnons furent d'accord pour écrire ce qu'ils avaient vérifié comme étant le Coran établi dans la dernière présentation et ils laissèrent le reste de côté.

Ibn Ašta, dans *al-Maṣāḥif*, et Ibn Abī Šayba dans son *Faḍā'il*, citent, par le truchement de Ibn Sīrīn, ce que dit 'Ubayda as-Salmānī, à savoir: 'La

49 Il est fait allusion à cette tradition à la fin de la dixième opinion de la première liste, p. 324.

50 Il s'agit de la dernière présentation (mise au point) du texte coranique faite par Muḥammad à Ğibrīl, pour être approuvée, comme cela est relaté plus haut à la p. 334 et dont il est question un peu plus loin.

recension (lecture) qui a été présentée au Prophète (.), l'année de sa mort, est celle que lisent les gens aujourd'hui'.

Ibn Ašta cite ce que dit Ibn Sīrīn, à savoir: 'Ġibrīl se présentait au Prophète (.) chaque année (avec le Coran), durant le mois de Ramaḍān. Quand arriva l'année de sa mort, il se présenta à lui deux fois. On pense que cette recension qui est la nôtre est conforme à (celle de) la dernière présentation'.

Dans *Šarḥ as-Sunna*, al-Baġawī dit: 'On dit que Zayd b. Tābit a vu la (recension de la) dernière présentation, dans laquelle est clairement montré ce qui est abrogé et ce qui reste, qu'il l'a écrite pour l'Envoyé de Dieu (.), qu'il la lui a lue et qu'il la faisait lire aux gens jusqu'à sa mort. Voilà pourquoi Abū Bakr et 'Umar se sont appuyés sur lui pour collecter le Coran et que 'Utmān l'a chargé d'écrire les exemplaires coraniques'.

## Les noms du Coran et ceux des sourates

2/336 Al-Ġāhiz dit : ‘Dieu a appelé son Livre d’ un nom différent de celui que donnent les arabes à leur discours global et détaillé. Il a appelé l’ensemble, ‘Coran’, comme eux appellent (l’ensemble de leur discours), ‘divan’; il appelle une partie du Coran, ‘sourate’, comme eux disent ‘poème’; et une partie de la sourate, ‘verset’, comme eux disent ‘vers’; et la fin du verset, ‘séparation’, comme eux disent ‘rime’.

### [Section 1 : liste des cinquante cinq noms du Coran]

Dans *Kitāb al-burhān*, Abū l-Ma‘ālī ‘Uzayzī b. ‘Abd al-Malik, connu sous le nom de Šayḍala, dit : ‘Sache que Dieu a donné cinquante cinq noms<sup>1</sup> au Coran :

Il l’a appelé ‘Livre’ et ‘Evident’ dans sa parole : « *Hā Mīm* \* Par le Livre Evident! »

(44, 1–2);

‘Coran’ et ‘Noble’ : « C’est un Coran Noble » (56, 77);

‘Parole’ : « ... pour qu’il entende la Parole de Dieu ... » (9, 6);

‘Lumière’ : « ... nous avons fait descendre vers vous une Lumière éclatante » (4, 174);

‘Guidance’ et ‘Miséricorde’ : « ... une Guidance et une Miséricorde pour les croyants ... » (10, 57);

‘Discernement’ : « ... qui a fait descendre le Discernement sur son serviteur ... » (25, 1);

‘Guérison’ : « Nous faisons descendre du Coran ce qui est une Guérison ... » (17, 82);

2/337 ‘Exhortation’ : « ... vous est venu une Exhortation de votre Seigneur et une Guérison pour ce qu’il y a dans le cœur ... » (10, 57);

‘Rappel’ et ‘Béni’ : « Ceci est un Rappel Béni que nous avons fait descendre ... » (21, 50);

‘Sublime’ : « Il est dans la Mère du Livre, auprès de nous, Sublime ... » (43, 4);

‘Sagesse’ : « Une Sagesse persuasive ... » (54, 5);

‘Sûr’ : « ... Voici les versets du Livre Sûr » (10, 1);

1 Il s’agit de substantifs et de qualificatifs qui sont regroupés sous le vocable de *ism*.

- 'Gardien': «... confirmant ce qui existait du Livre avant lui et le Gardant» (5, 48);
- 'Corde': «Attachez-vous solidement à la Corde de Dieu ...» (3, 103);
- 'Chemin droit': «Ceci est mon Chemin droit ...» (6, 153);
- 'Droit': «Il l'a fait Droit pour avertir les hommes ...» (18, 2);
- 'Langage' et 'Tranchant': «C'est un Langage Tranchant» (86, 13);
- 'Nouvelle sublime': «Sur quoi s'interrogent-ils mutuellement? \* Sur la Nouvelle sublime» (78, 1-2);
- 'Très beau récit', 'Redoublé', 'Toujours semblable': «Dieu fait descendre le Très beau récit, en tant que Livre Toujours semblable et Redoublé ...» (39, 23);
- 'Descente': «C'est une Descente de la part du Seigneur des univers» (26, 192);
- 'Esprit': «Ainsi, nous t'avons inspiré un Esprit provenant de notre ordre ...» (42, 52);
- 'Révélation': «... Je vous avertis seulement par la Révélation ...» (21, 45);
- 'Arabe': «... un Coran Arabe ...» (12, 2);
- 'Clairvoyance': «... C'est une Clairvoyance ...» (7, 203);
- 'Explication': «Ceci est une Explication pour les gens ...» (3, 138);
- 'Science': «... après ce qui t'est parvenu comme Science ...» (2, 145);
- 'Vérité': «Voici le récit, la Vérité ...» (3, 62);
- 'Direction': «Ce Coran dirige ...» (17, 9);
- 'Merveilleux': «... un Coran Merveilleux» (72, 1);
- 'Souvenir': «C'est un Souvenir pour les pieux» (69, 48);
- 'L'Anse la plus solide': «... il saisit l'Anse la plus solide ...» (2, 256);
- 'Véracité': «Celui qui a apporté la Véracité ...» (39, 33);
- 'Justice': «La parole de ton Seigneur s'est accomplie comme véracité et Justice ...» (6, 115);
- 'Ordre': «Tel est l'Ordre de Dieu qu'il a fait descendre vers vous ...» (65, 5);
- 'Héraut': «... nous avons entendu un Héraut qui appelle à la foi ...» (3, 193);
- 'Bonne Nouvelle': «... une Guidance et une Bonne Nouvelle ...» (2, 97);
- 'Glorieux': «Mais, c'est un Coran Glorieux» (85, 21);
- 'Psaumes': «Nous avons écrit dans les Psaumes ...» (21, 105);
- 'Porte-nouvelle' et 'Avertisseur': «Un Livre dont les versets sont clairement exposés, en tant que Coran arabe pour un peuple qui sait \* un Porte-nouvelle et un Avertisseur» (41, 3-4);
- 'Fort': «... c'est un Livre Fort» (41, 41);
- 'Communication': «Voici une Communication pour les gens ...» (14, 52);
- 'Récit': «... l'excellent Récit ...» (12, 3);

2/338

Dieu lui a donné quatre noms dans un seul verset: «Dans des Feuilles Vénérables \* Exaltées et Pures» (80, 13-14). Fin de citation. 2/339

[Section 2 : explication de certains noms du Coran]

Il est appelé 'Livre', parce qu'il rassemble les (diverses) catégories de sciences, de récits et d'informations d'une façon excellente. 'Le Livre' signifie étymologiquement 'le recueil'

Il est 'Évident', parce qu'il met en évidence, c'est-à-dire, il fait apparaître la vérité par rapport à l'erreur.

Quant à '*al-Qur'ān* / le Coran', on diverge à ce sujet. Un groupe dit qu'il s'agit d'un nom propre et non dérivé, réservé à la Parole de Dieu. Il n'y a pas de *hamza* (sur le *alif* de *al-Qurān*) et c'est ainsi que lit Ibn Kaṭīr, selon ce qu'on rapporte de la part de aṣ-Ṣāfi'ī. Al-Bayhaqī, al-Ḥaṭīb et d'autres encore citent de lui le fait qu'il mettait une *hamza* à *qara'tu* (je récite) et n'en mettait pas à *al-Qurān*, disant que *al-Qurān* est un substantif qui n'a pas de *hamza*, donc il ne vient pas étymologiquement de *qara'tu*; mais, c'est un nom du Livre de Dieu, comme *at-Tawrāt* et *al-Injīl*.

2/340

Certains, dont al-Aṣ'arī, disent qu'il est dérivé de 'je lie (*qarantu*) une chose à une autre, lorsque je les joins l'une à l'autre'. Et on l'appelle donc ainsi, à cause du lien (*qirān*) entre les sourates, les versets et les lettres qui s'y trouvent.

Al-Farrā' dit: 'C'est un nom dérivé de *al-qarā'in* (connexions), parce que ses versets se confirment l'un l'autre et se ressemblent l'un l'autre; ce sont là des connexions. Selon ces deux opinions, il n'y a pas de *hamza* non plus et le *nūn* fait partie de la racine.

Az-Zaḡḡāḡ dit que cette opinion est une bévue, et que ce qui est correct est de laisser tomber la *hamza* pour alléger la prononciation, en transposant la voyelle de la *hamza* sur la lettre précédente non-vocalisée (*rā'*).

Ceux qui prétendent qu'il y a la *hamza* divergent entre eux. Certains, dont al-Liḥyānī, disent que c'est un nom verbal de *qara'tu*, sur le modèle de *ar-ruḡḥān* (prévalence) et de *al-ḡufrān* (pardon); est donc appelé ainsi le Livre qui est récité, ce qui entre dans le chapitre de la substitution du participe passif par le nom verbal.

2/341

D'autres, dont az-Zaḡḡāḡ, disent que c'est un qualificatif selon le paradigme *fu'lān*; il serait dérivé de *al-qar'* qui a le sens de 'recueil / ḡam°'; par exemple: '*Qara'tu* l'eau dans le bassin', c'est-à-dire, je l'ai recueillie'.

Abū 'Ubayda dit: 'Il est appelé ainsi, parce qu'il recueille les sourates, l'une avec l'autre'.

Ar-Rāḡib dit: 'Tout acte de recueillir n'est pas appelé *qur'ān*; ni même le fait de recueillir tout discours n'est pas appelé *qur'ān*.' Il ajoute: 'Il est appelé *Qur'ān*, uniquement parce qu'il recueille les fruits des livres descendus précédemment; et, dit-on, parce qu'il recueille tous les genres de sciences'.

Quṭrub relate une autre opinion. Il est appelé ainsi, parce que le lecteur (*al-qārī'u*) le manifeste et le montre à partir de sa bouche, selon le sens pris dans la façon de parler des arabes, à savoir: 'la chamelle n'a jamais expulsé (*qara'at*) de crachat'; c'est-à-dire, elle n'a pas éjecté de progéniture; elle n'a pas mis bas; elle n'a jamais été pleine. Or *al-Qur'ān*, le lecteur (*al-qārī'u*) l'émet à partir de sa bouche et il le lance; voilà pourquoi, il s'appelle ainsi.

Pour moi, je dis que mon choix, à ce propos, est ce que stipule aš-Šāfi'.  
2/342

Quant à '*al-kalām* / la Parole', c'est un dérivé de *al-kalm* (blessure), dans le sens de 'impression'; parce qu'elle laisse l'impression, dans l'esprit de l'auditeur, d'une signification qu'il n'avait pas encore.

Il est 'Lumière', parce qu'on connaît grâce à lui les profondeurs du permis et du défendu.

Il est 'Guidance', parce qu'il y a en lui l'indication de la vérité. Cela relève du chapitre de l'emploi hyperbolique du nom verbal (*al-hudā*) dans le sens d'un participe agent (*al-hādī*).

Il est 'Discernement', parce qu'il discerne le vrai du faux. Muğāhid l'a ainsi désigné; c'est ce que cite Abū Hātim.

Il est 'Guérison', parce qu'il guérit les maladies du cœur, comme l'incroyance, l'ignorance et la malice, ainsi que les maladies physiques.

Il est 'Rappel', du fait qu'il contient des avertissements et des informations relativement aux communautés passées. Et *dīkr* signifie également 'honneur'. Il (\*) dit: «Ceci est un *dīkr* pour toi et pour ton peuple» (43, 44), c'est-à-dire, un honneur, parce qu'il est dans leur langue.

Il est 'Sagesse', parce qu'il contient la règle dont il faut tenir compte, pour mettre chaque chose à sa place; ou bien, parce qu'il contient la sagesse.

Il est '*ḥakīm* / sūr', parce que ses versets ont été affermis (*uḥkimat*) par un ordre merveilleux et des significations inouïes; ils ont donc été affermis contre l'introduction du changement, de la falsification, de la différence et de la divergence.

Il est 'Gardien', parce qu'il est le témoin de tous les livres et de toutes les communautés qui ont précédé.

Il est 'Corde', parce que celui qui s'en saisit parvient au Jardin ou à la Guidance. La corde signifie le lien causal.

Il est 'Voie droite', parce que c'est un chemin vers le Jardin, rectiligne et sans courbes.

Il est '*al-maṭānī* / le redoublé', parce qu'il contient l'exposé des récits des communautés passées, par conséquent il est second (*tānīn*) par rapport à ce qui l'a précédé. On dit aussi que c'est à cause de la répétition des récits et des exhortations qu'il contient. On dit encore que c'est parce qu'il est descendu une première fois avec le sens seulement et une seconde fois avec l'expression  
2/343

et le sens. A titre d'exemple, nous avons: «Ceci est contenu dans les pages primitives» (87, 18). Voilà ce que relate al-Kirmānī dans ses *ʿAǧāʾib*.

Il est le 'le toujours semblable', parce qu'en lui chaque partie ressemble à l'autre au plan de la beauté et de la véracité.

Il est 'Esprit', parce qu'il donne l'esprit de vie aux cœurs et aux âmes.

Il est 'Glorieux', à cause de sa noblesse.

Il est 'Fort', parce qu'il affronte durement celui qui désire lui résister.

Il est '*al-balāǧ* / Communication', parce qu'on fait parvenir (*ubliǧa*) aux gens, grâce à lui, les ordres et les interdictions dont ils sont l'objet; ou encore, à cause de l'éloquence (*balāǧa*) qu'il contient et du fait qu'il n'a besoin de rien d'autre<sup>2</sup>. As-Silafī dit dans un de ses *Aǧzā'*: 'J'ai entendu Abū l-Karam, le grammairien, qui disait: J'ai entendu Abū l-Qāsim at-Tanūhī dire: J'ai entendu Abū l-Ḥasan ar-Rummānī répondre, alors qu'on lui avait demandé: Tout livre a un nom qui l'interprète, quel est donc celui du Livre de Dieu?: «Ceci est une Communication adressée aux hommes, afin qu'ils soient avertis» (14, 52)'.

<sup>2/344</sup> Abū Šāma et un autre disent, à propos de sa (\*) parole: «... la subsistance (provenant) de ton Seigneur est meilleure et elle demeure» (20, 131): 'Il s'agit du Coran'.

### Remarque 1 [le nom de *al-Muṣḥaf* pour le Coran]

Dans son *Tārīḥ*, al-Muzaffarī relate ceci: 'Lorsque Abū Bakr eut recueilli le Coran, il dit: Donnez-lui un nom. L'un d'eux dit: Appelez-le *Inǧīl*. Mais, ils y répugnèrent. Un autre dit: Appelez-le *as-Sifr*. Ils y répugnèrent aussi à cause des juifs. Ibn Mas'ūd dit: J'ai vu chez les Abyssins un livre qu'ils appellent *al-Muṣḥaf*. Alors, ils lui donnèrent ce nom'.

Quant à moi, je dis: Ibn Ašta cite, dans *Kitāb al-maṣāḥif*, par le truchement de Mūsā b. ʿUqba, ce que dit Ibn Šihab, à savoir: 'Lorsqu'ils eurent recueilli le Coran et qu'ils l'eurent écrit sur les feuilles, Abū Bakr dit: Cherchez-lui un nom. L'un d'eux dit: *as-Sifr*. Un autre dit: *al-Muṣḥaf*; car les Abyssins l'appellent *al-Muṣḥaf*. Abū Bakr fut le premier à recueillir le Livre de Dieu et à l'appeler *al-Muṣḥaf*'. Puis, on a rapporté cette tradition par une autre voie de la part de Ibn Burayda; elle viendra dans le chapitre qui suit celui-ci.

<sup>2</sup> *taballaǧa* signifie 'avoir suffisamment de quelque chose et s'en contenter' et *bulūǧ* indique l'état de perfection définitive.



### Remarque 2 [les noms de *at-Tawrāt* et *al-Inġil* pour le Coran]

Ibn aḍ-Ḍurays et d'autres citent ce que dit Ka'b à propos de *at-Tawrāt*, à savoir: 'Ô Muḥammad! Je fais descendre sur toi une nouvelle *Tawrāt* qui ouvrira les yeux aveugles, les oreilles sourdes et les cœurs recouverts'.

2/345

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Qatāda, à savoir: 'Lorsque Mūsā prit les tables, il dit: Ô Seigneur! Je trouve sur les tables une communauté qui porte son *Inġil* dans son cœur. Fais-en ma communauté. Il dit: Telle sera la communauté de Aḥmad'.

Dans ces deux traditions, le Coran est appelé *Tawrāt* et *Inġil*. Malgré cela, il n'est plus permis maintenant de lui appliquer ces noms. De la même manière, *at-Tawrāt* est appelée *Furqān* (Discernement) dans sa parole: «Nous avons donné à Mūsā le Livre et le Discernement ...» (2, 53). Et il (.) a appelé les Psaumes *Qur'ān*, en disant: 'Il a allégé *al-Qur'ān* pour Dāwūd'.

### Section 3: les noms des sourates<sup>3</sup>

Al-Qutaybī dit: 'Le mot 'sourate' porte *hamza* (*as-su'ra*) ou n'en porte pas (*as-sūra*). Qui l'écrit avec une *hamza*, fait venir le mot de *as'artu* (j'ai laissé des restes), c'est-à-dire, *afḍaltu* (j'ai laissé le superflu) *min as-su'ri*; c'est-à-dire, ce qui reste de la boisson dans la coupe. Ainsi donc, la sourate est considérée comme un fragment du Coran. Qui ne l'écrit pas avec une *hamza* (*as-sūra*), la prend dans le sens précédent, mais en adoucissant le son de la *hamza*.

2/346

Il y en a qui comparent cela à la rangée de pierres (*as-sūra*) d'une construction; c'est-à-dire, à une partie de la construction; à savoir rangée après rangée'.

On dit que cela vient la muraille de la ville (*as-sūr*), parce que la sourate comprend et regroupe les versets, à la manière du regroupement des maisons grâce à la muraille d'enceinte; de là, *as-siwār* (bracelet), parce qu'il entoure le poignet.

On dit aussi (*az-Zarkašī* d'après Ibn Ğinnī) qu'elle est appelée ainsi à cause de son élévation<sup>4</sup>, parce qu'elle est la Parole de Dieu. Ainsi, *as-sūra* est la demeure (la situation) élevée. An-Nābiga dit:

3 En réalité, il s'agit surtout du sens étymologique du terme *sūra*.

4 Le premier sens de *as-sūra* est, en effet, 'le rang, la dignité, la situation'.

‘Ne vois-tu pas que Dieu t’a donné une demeure élevée (*sūra*)? \*  
Tu vois que toute propriété autour d’elle<sup>5</sup> vacille’.

On dit encore que c’est à cause de l’escalade de l’une sur l’autre; ce qui vient de *at-tasawwur*, dans le sens de s’élever et d’escalader, comme dans: «... alors, ils escaladèrent (*tasawwarū*) le sanctuaire» (38, 21).

2/347 Al-Ġa’barī dit: ‘On définit ‘sourate’ comme un passage du Coran contenant des versets avec un début et une conclusion; elle a un minimum de trois versets’.

Un autre dit: ‘La sourate est une portion délimitée<sup>6</sup> par un arrêt’; c’est-à-dire, elle est désignée par un nom spécifique, en fonction d’un arrêt de la part du Prophète (.). En effet, tous les noms des sourates ont été fixés par un arrêt selon les traditions prophétiques et autres. Si je n’avais pas peur d’être trop long, je montrerais cela.

Ce que cite Ibn Abī Ḥātim, de la part de ‘Ikrima, fait partie de ce qui indique cela. Ce dernier dit: ‘Les polythéistes disent, pour s’en moquer: La sourate de la vache! La sourate de l’araignée! Alors, est descendu: «Nous te suffisons face aux moqueurs» (15, 95)’.

2/348 Certains répugnent à dire: sourate de ceci (ou sourate de cela), à cause de ce que rapportent aṭ-Ṭabarānī | et al-Bayhaqī, d’après Anas, en le faisant remonter jusqu’ au Prophète (*marfū’*), à savoir: ‘Ne dites pas sourate de la Vache, sourate de la Famille de ‘Imrān ou sourate des Femmes, et ainsi de suite pour tout le Coran; mais dites: sourate dans laquelle est mentionnée la vache, la famille de ‘Imrān, et ainsi de suite pour tout le Coran’. La chaîne de transmission de cette tradition est faible (*ḍa‘īf*); bien plus, Ibn al-Ġawzī prétend qu’elle est apocryphe (*mawḍū’*).

Al-Bayhaqī dit: ‘On reconnaît qu’elle ne remonte (*mawqūf*) qu’à Ibn ‘Umar’. Puis, il la cite d’après lui, avec une chaîne authentique. Employer l’expression: sourate de la Vache, etc ..., comme venant de lui (.), est correct.

Dans le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 3/580–581; Muslim, 2/932), on rapporte que Ibn Mas‘ūd dit: ‘Ceci est le lieu où est descendue la sourate de la Vache’. Et, par la suite, l’ensemble n’a plus éprouvé de répugnance à l’égard de cela.

5 Ibn Manẓūr cite ce vers avec *dūnahā* (en dessous d’elle) à la place de *hawlahā* (*Lisān al-‘arab*, t. 6, p. 427).

6 *Al-mutaraġġima*, comme on délimite une sépulture par une pierre.

#### Section 4 [un ou plusieurs noms pour une sourate]

Une sourate peut avoir un seul nom, ce qui est fréquent, ou bien deux ou davantage. En voici des exemples. 2/349

##### \* al-Fātiḥa 1 (*l'Ouvrante*)

Je lui connais plus d'une vingtaine de noms; cela montre sa noblesse. En effet, l'abondance des noms indique la noblesse de ce qu'ils désignent.

– Le 1<sup>o</sup> : 'l'Ouvrante du Livre'.

Ibn Ḡarīr (aṭ-Ṭabarī) cite, par le truchement de Ibn Abī Dī'b, de la part de al-Maqburī et de Abū Hurayra, ce que dit l'Envoyé de Dieu (.), à savoir: 'Elle est la Mère du Coran, l'Ouvrante du Livre et les Sept Redoublés'. Elle est appelée ainsi, parce que l'on commence par elle dans les exemplaires coraniques, dans l'enseignement et dans la récitation lors de la prière. On dit que c'est parce qu'elle est la première sourate qui descendit; ou parce qu'elle fut la première sourate qui fut écrite sur la Table bien gardée. C'est ce que relate al-Mursī, tout en disant que cela aurait besoin d'une tradition. On dit aussi que c'est parce que la louange est l'ouverture de tout discours. On dit que c'est parce qu'elle ouvre tout livre. C'est ce que relate également al-Mursī, tout en objectant que tout livre commence évidemment par la louange seulement, mais non par la sourate en entier et qu'il est évident que le sens de 'livre' est ici le Coran et non le livre en tant que genre. Il ajoute qu'on rapporte, parmi les noms de cette sourate, l'Ouvrante du Coran; donc le sens de Livre et celui de Coran sont les mêmes.

– Le 2<sup>o</sup> |: 'l'Ouvrante du Coran', comme l'a déjà montré al-Mursī.

– Les 3<sup>o</sup> et 4<sup>o</sup>: 'la Mère du Livre' et 'la Mère du Coran'.

2/350

Ibn Sīrīn répugne à ce qu'elle soit appelée 'Mère du Livre' et al-Ḥasan, à ce qu'elle soit appelée 'Mère du Coran'. Baqī b. Maḥlad est d'accord avec eux, parce que, dit-il, la Mère du Livre correspond à la Table bien gardée, car il (\*) dit: «Auprès de lui est la Mère du Livre» (13, 39); «Il est dans la Mère du Livre» (43, 4), et aux versets sur le permis et l'interdit, car il (\*) dit: «des versets sûrs qui sont la Mère du Livre» (3, 7). Al-Mursī dit qu'on a rapporté une tradition non authentique, à savoir: 'Que personne d'entre vous ne dise: la Mère du Livre, mais, l'Ouvrante du Livre'.

Quant à moi, je dis que cela n'a de fondement dans aucun des recueils de traditions. C'est seulement Ibn aḍ-Ḍurays qui l'a cité en ces termes, de la part

2/351 de Ibn Sīrīn. Et cela reste douteux pour al-Mursī. | Alors que son appellation en ces termes est affirmée dans les traditions authentiques. En effet, ad-Dāraquṭnī cite et authentifie cela à partir d'une tradition de Abū Hurayra qui remonte jusqu'au Prophète (*marfū'*), à savoir: 'Lorsque vous récitez *al-Ḥamd* 1, récitez: Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux! Car elle est la Mère du Coran, la Mère du Livre et les Sept Redoublés.'

On diverge sur le pourquoi de cette appellation. C'est, dit-on, parce que c'est par elle qu'on commence par écrire dans les exemplaires coraniques et qu'on commence la récitation de la prière, avant la sourate. C'est ce que dit Abū 'Ubayda dans son *Mağāz* et c'est ce qu'affirme al-Buḥārī dans son *Recueil de la tradition authentique* (8/155). Mais, cela fait difficulté, parce cette raison convient à la dénomination de 'Ouvrante du Livre' et non à celle de 'Mère du Livre'. On répond, en considérant que la mère est à l'origine de l'enfant. Al-Māwardī dit: 'Elle est appelée ainsi à cause de son antériorité et de la postériorité du reste qui la suit, parce qu'elle en est la mère, c'est-à-dire, ce qui lui est antérieur. Voilà pourquoi on appelle 'mère' la bannière de la guerre, car elle se situe en avant et que l'armée la suit. On appelle également 'mère' les années écoulées de quelqu'un, à cause de leur antériorité. Makka est appelée 'la Mère des cités', à cause de sa préséance par rapport à elles. On dit que la mère d'une chose est son principe. Or cette sourate est le principe du Coran, du fait qu'elle contient tous les buts visés par le Coran, ainsi que les sciences et les principes de sagesse qui y sont inclus, comme nous le confirmerons dans le chapitre soixante treize<sup>7</sup>. | On dit qu'elle est appelée ainsi, parce qu'elle est la meilleure des sourates; tout comme on dit, du chef d'un peuple qu'il est la mère du peuple. On dit aussi que c'est parce que son caractère sacré est comme celui de tout le Coran. On dit encore que c'est parce que les familiers de la foi y trouvent leur refuge, tout comme on dit 'mère' pour la bannière, parce que l'armée y trouve son refuge. Enfin, on dit que c'est parce qu'elle est sûre et que les versets sûrs sont le Mère du Livre (3, 7).

– Le 5<sup>o</sup>: 'le Coran Sublime'

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 2/448) rapporte, de la part de Abū Hurayra, que le Prophète (.) dit à propos de 'la Mère du Coran': 'Elle est la Mère du Coran, les Sept Redoublés et le Coran Sublime'. Elle est appelée ainsi, parce qu'elle contient les significations qui se trouvent dans le Coran'.

7 Voir p. 2145.

– Le 6°: ‘les Sept Redoublés’<sup>8</sup>

Cette appellation est évoquée dans la tradition mentionnée (ci-dessus) et dans de nombreuses autres.

Elle est appelée ‘Sept’, parce qu’elle a sept versets. Ad-Dāraqṭnī cite cela de la part de ‘Alī. On dit que c’est parce qu’elle contient sept façons de se comporter (*ādāb*), une dans chaque verset, mais cela est invraisemblable (*bu’d*). On dit aussi que c’est parce qu’il y manque sept lettres, à savoir *t*, *ğ*, *h*, *z*, *š*, *z* et *f*. Al-Mursī dit: ‘Cela est bien plus faible que ce qui précède, parce qu’une chose n’est nommée que par ce qu’on y trouve et non par ce qui y fait défaut’.

Quant à l’appellation *al-maṭānī*, elle pourrait être dérivée de *al-tanā’* (louange), à cause de la louange à Dieu (\*) qu’elle contient; elle pourrait venir aussi de *al-tunyā* (exclusion), parce que Dieu l’a exclusivement réservée à cette communauté; enfin, elle pourrait venir de *at-taṭniya* (redoublement), parce que, dit-on, elle est répétée deux fois à chaque unité de prière, ce qui est confirmé par ce que cite Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī), avec une bonne chaîne de transmission, de la part de ‘Umar qui dit: ‘Les Sept Redoublés sont l’Ouvrante du Livre qui est répétée deux fois à chaque unité de prière’. On dit également que c’est parce qu’elle est répétée dans une autre sourate; parce qu’elle est descendue deux fois; ou encore, parce qu’elle comporte deux parties: la louange et l’invocation; parce que chaque fois que le serviteur récite un de ses versets, Dieu le double en faisant connaître sa réalisation, tout comme il est dit dans la tradition authentique; et, enfin, parce qu’en elle sont rassemblées l’éloquence de la construction et la performance des significations. Il y a encore, dit-on, d’autres raisons.

2/353

## – Le 7°: ‘le Tout complet’

Sufyān b. ‘Uyayna l’appelle ainsi, parce qu’elle contient entièrement les significations du Coran; c’est ce qu’il (az-Zamaḡṣarī) dit dans *al-Kaššāf*. Al-Ṭa’labī dit: ‘C’est parce qu’elle n’accepte pas d’être divisée en deux; en effet, contrairement à elle, il serait permis de réciter la moitié de chaque sourate du Coran dans chaque unité de prière et d’en réciter la seconde moitié dans une autre’. | Al-Mursī ajoute: ‘C’est parce qu’elle réunit ce qui appartient à Dieu et ce qui appartient au serviteur’.

2/354

8 Voir *al-Ḥiğr* 15, 87.

- Le 8° : ‘le Trésor’

C’est en raison de ce qui a été dit précédemment à propos de ‘La Mère du Coran’; c’est ce qu’il (az-Zamahšari) dit dans *al-Kaššāf*. Cette dénomination est évoquée dans la tradition de Anas précédemment citée dans le chapitre quatorze<sup>9</sup>.

- Le 9° : ‘la Suffisante / *al-kāfiya*’

Et cela, parce qu’elle suffit pour la prière, en se passant des autres, alors que les autres ne peuvent pas suffire, en se passant d’elle.

- Le 10° : ‘le Fondement’

Cela, parce qu’elle est le principe du Coran, étant la première sourate qu’il contient.

- Le 11° : ‘la Lumière’
- Les 12° et 13° : ‘sourate de la Louange’ et ‘sourate du Remerciement’
- Les 14° et 15° : ‘la première sourate de la Louange’ et ‘la plus courte sourate de la Louange’
- Les 16°, 17° et 18° : ‘l’Incantation’, ‘le Remède’, ‘la Guérison’

Et cela, en raison des traditions à venir dans le chapitre sur les Propriétés spécifiques (du Coran) (*al-ḥawāṣṣ*)<sup>10</sup>.

- Le 19° : ‘sourate de la Prière’

Et cela, parce que la prière repose sur elle.

- 2/355 – [Le 20°] : On dit : | parmi ses noms il y a aussi ‘la Prière’, en raison de cette tradition : ‘J’ai réparti la Prière entre moi et mon serviteur’. C’est-à-dire, la sourate en question. Al-Mursī dit : ‘C’est parce que cette sourate fait partie de ce qui est nécessairement requis par la prière. Cela entre dans le chapitre de la dénomination de la chose par le nom de ce qui la requiert nécessairement’. Tel est le vingtième nom.

9 Voir p. 254.

10 Voir Chap. 75, pp. 2176sq.

- Le 21° : ‘sourate de l’Invocation’

Et cela, parce qu’elle contient l’invocation dans sa parole : « Guide-nous ! » (1, 6).

- Le 22° : ‘sourate de la Requête’

Pour la même raison. C’est ce que mentionne al-Imām Faḥr ad-Dīn (ar-Rāzī).

- Le 23° : ‘sourate de l’Enseignement de la requête’

Al-Mursī dit : ‘C’est parce qu’on y trouve la façon de faire la requête; en effet, on commence par louer, avant même de demander’.

- Le 24° : ‘sourate de l’Entretien intime’

En effet, le serviteur s’y entretient avec son Maître, en disant : « C’est toi que nous adorons; c’est toi dont nous implorons le secours » (1, 4).

- Le 25° : ‘sourate de l’Abandon’

C’est aussi ce qu’elle contient dans cette même parole : « C’est toi dont nous implorons le secours ».

Tels sont les noms de cette sourate sur lesquels je me suis arrêté. Ils n’avaient jamais été rassemblés dans un livre avant cela.

#### \* al-Baqara 2 (*la Vache*)

Ḥālīd b. Ma’dān l’appelle | la ‘Tente du Coran’; ce nom est cité dans une tradition qui remonte jusqu’au Prophète (*marfūʿ*), dans *Musnad al-firdaws*<sup>11</sup>; et cela, en raison de son étendue et de tout ce qu’elle rassemble comme règles qui ne sont pas mentionnées ailleurs. Dans une tradition de *al-Mustadrak*, on l’appelle la ‘Bosse du Coran’, car la bosse de toute chose est sa partie la plus haute.

2/356

11 Œuvre de Šahradār b. Širawayh b. Šahradār Abū Maṣṣūr al-Hamaḍānī, autrement dit al-Daylamī (m. 558/1162).

\* *Āl 'Imrān* 3 (*la Famille de 'Imrān*)

Sa'īd b. Maṣṣūr rapporte dans son *Sunan* que Abū 'Aṭṭāf dit: 'Dans *at-Tawrāt*, le nom de *Āl 'Imrān* est *Ṭayyiba*<sup>12</sup>. Dans le *Recueil de la tradition authentique* de Muslim (1/553), cette sourate et *al-Baqara* 2 sont appelées *az-Zahrāwān* (les deux resplendissantes).

\* *Al-Mā'ida* 4 (*la Table*)

Elle est également appelée les 'Contrats' et le 'Salut'. Ibn al-Faras dit que c'est parce qu'elle sauve des anges du châtement celui qui la possède.

\* *al-Anfāl* 8 (*les Dépouilles*).

2/357 Abū š-Šayḥ (b. Ḥayyān) cite ce que dit Sa'īd b. Ğubayr, à savoir: 'Je dis à Ibn 'Abbās: La sourate *al-Anfāl*? Il répondit: C'est la sourate de Badr'.

\* *Barā'a* 9 (*Désaveu*)

Elle est également appelée le 'Repentir', à cause de sa parole: « Dieu a accueilli le repentir du Prophète ... » (9, 117), et 'Celle qui déshonore'. Al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 8/268–269) cite ce que dit Sa'īd b. Ğubayr, à savoir: 'Je dis à Ibn 'Abbās: La sourate du 'Désaveu'? Il répondit: Le 'Désaveu', mais c'est 'Celle qui déshonore'. Ne cessa de descendre (dans cette sourate) l'expression 'parmi eux ... parmi eux'<sup>13</sup>, au point que nous pensâmes qu'il ne restait plus personne parmi nous qui n'y fût pas mentionné'. Abū š-Šayḥ cite ce que dit 'Ikrima, à savoir que 'Umar dit: 'A peine la descente de 'Désaveu' fut-elle terminée, que nous pensions qu'il ne resterait personne d'entre nous au sujet duquel elle ne descendrait pas. Elle est donc appelée: celle qui déshonore'.

1/358 Et aussi la 'sourate du Châtiment'. Al-Ḥākim cite dans *al-Mustadrak*, ce que dit Ḥuḍayfa, à savoir: | 'Celle qu'ils appellent sourate du Repentir, c'est la sourate du Châtiment'. Abū š-Šayḥ (b. Ḥayyān) cite ce que dit Sa'īd b. Ğubayr, à savoir: 'Lorsqu'on lui mentionnait la sourate du Désaveu, qu'on appelle aussi 'sourate du Repentir', 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb disait: Elle est très proche du châtement, au point que c'est à peine si elle épargne les gens, à telle enseigne que c'est à peine si elle en laisse un de côté'.

'Celle qui élimine'. Abū š-Šayḥ cite, de la part de Zayd b. Aslam, le fait qu'un homme dit à Ibn 'Umar: 'La sourate du 'Repentir'! Il demanda: Quelle est, parmi elles, la sourate du 'Repentir'? Il dit: 'Désaveu'. Il répliqua: Est-ce

12 En raison du verset 3, 38: « *ḍurrīyya ṭayyiba* / une descendance excellente ».

13 Effectivement, cette expression *minhum* et d'autres semblables *lahum* et *wa-hum* sont répétées avec insistance et se réfèrent, dans la quasi majorité des cas, aux gens peu recommandables (incroyants et hypocrites).



qu'il a accompli chez les hommes de grands actes en dehors d'elle? Nous ne l'appelions que 'Celle qui élimine', c'est-à-dire celle qui désavoue l'hypocrisie.

'L'Investigatrice'. Abū š-Šayḥ cite ce que dit 'Ubayd b. 'Umayr, à savoir: 'La sourate 'Désaveu' est appelée 'l'Investigatrice', parce qu'elle examine ce qu'il y a dans le cœur des polythéistes'.

'L'exploreuse / *al-baḥūṭ*' avec la voyelle 'a' sur la *bā*. Al-Ḥākim cite ce que l'on dit à al-Miqdād, à savoir: 'Et si tu empêchais les gens du commun de participer à l'expédition militaire! Il répondit: 'L'Exploreuse', c'est-à-dire, 'Désaveu', nous anéantirait ...'.

'Celle qui creuse'. Ibn al-Faras dit que c'est parce qu'elle creuse le cœur des hypocrites. 1/359

'L'Instigatrice'. Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Qatāda, à savoir: 'Cette sourate était appelée 'Celle qui déshonore', celle qui déshonore les hypocrites. Elle était également dite 'l'Instigatrice'; elle fait connaître les faiblesses et les défauts des hypocrites'.

Ibn al-Faras relate que parmi ses noms, il y a aussi 'Celle qui dissipe / *al-mubaṭṭira*'. Je pense qu'il s'agit d'une erreur orthographique à partir de 'l'Investigatrice / *al-munaqqira*'. Mais, si c'est juste, les noms sont au complet avec dix. Par la suite, je l'ai vue ainsi, je veux dire 'Celle qui dissipe', écrite de la main de as-Saḥāwī dans *Ġamāl al-qurrā'*. Il dit que c'est parce qu'elle dissipe les secrets des hypocrites.

Il mentionne également parmi ses noms: 'Celle qui discrédite', 'Celle qui punit sévèrement', 'Celle qui chasse au loin' et 'la Destructrice'<sup>14</sup>.

#### \* an-Naḥl 16 (les Abeilles)

Qatāda dit: 'Elle s'appelle aussi la sourate des Faveurs'. C'est ce que cite Ibn Abī Ḥātim. Ibn al-Faras dit: 'C'est en raison des faveurs que Dieu a énumérées, dans cette sourate, à l'intention de ses serviteurs'.

#### \* al-Isrā' 17 (le Voyage nocturne)

Elle est également appelée sourate 'Qu'il soit loué!' et sourate des 'Enfants de Isrā'īl'.

#### \* al-Kahf 18 (la Caverne)

On dit la sourate des 'Compagnons de la Caverne'. Il en est ainsi dans une tradition que cite Ibn Mardawayh. Al-Bayhaqī rapporte, d'après une tradition de Ibn 'Abbās qui remonte au Prophète (*marfū'*), qu'elle est appelée, dans *at-* 2/360

14 *Al-mudamdima*, en référence à *aš-Šams* 91, 14.

*Tawrāt*, la ‘Barrière’, parce qu’ elle s’ interpose entre celui qui la récite et le Feu. Il ajoute que cela n’ est pas reconnu (*munkar*)<sup>15</sup>.

**\* Ṭā Hā 20**

Elle est également appelée sourate de ‘Celui à qui est adressée la parole’. C’ est ce que mentionne as-Saḥāwī dans *Ġamāl al-qurrāʾ*.

**\* aš-Šuʿarāʾ 26 (les Poètes)**

Dans le commentaire coranique de al-Imām Mālik elle est appelée sourate de ‘Celle qui rassemble’.

**\* an-Naml 27 (les Fourmis)**

Elle est également appelée sourate de ‘Sulaymān’.

**\* as-Sağda 32 (le Prosterneement)**

Elle est aussi appelée les ‘Lits’<sup>16</sup>.

**\* Fāṭir 35 (Créateur)**

<sup>2/361</sup> Elle est appelée sourate des ‘Anges’<sup>17</sup>.

**\* Yā Sīn 36**

Il (.) l’ a appelée le ‘Cœur du Coran’. C’ est ce que cite at-Tirmidī (*Sunan*, 5/14–15) à partir d’ une tradition de Anas. Al-Bayhaqī, à partir d’ une tradition de Abū Bakr qui remonte jusqu’ au Prophète (*marfūʿ*), cite ceci: ‘Dans *at-Tawrāt*, la sourate *Yā Sīn* est appelée ‘la Mise ensemble’, parce qu’ elle met ensemble, pour celui qui la possède, les avantages de ce monde et de l’ autre. Elle est aussi appelée ‘Celle qui repousse’ et ‘Celle qui accomplit’, parce qu’ elle repousse tout mal de celui qui la possède et satisfait à tous ses besoins’. Il dit que c’ est, en fait, une tradition non reconnue (*munkar*).

**\* az-Zumar 39 (les Groupes)**

<sup>2/362</sup> Elle est appelée sourate des ‘Chambres’<sup>18</sup>.

15 On dit aussi *mağhūl*, dans ce cas; c’ est-à-dire, qu’ il n’ y a qu’ un seul garant sans autorité ou qui est contredit par plusieurs autres.

16 En référence au verset 32, 16.

17 Les deux expressions se trouvent au premier verset de la sourate.

18 L’ expression *ğuraf* se trouve deux fois au verset 39, 20.

**\* Ġāfir 40 (Pardonneur)**

Elle est appelée sourate du ‘Pouvoir’<sup>19</sup>, et du ‘Croyant’, en raison de sa (\*) parole: «Un homme croyant dit ...» (40, 28).

**\* Fuṣṣilat 41 (les Détaillés)**

Elle est appelée le ‘Prosternement’ et la sourate des ‘Lampes’<sup>20</sup>.

**\* Al-Ġāṭiya 45 (l’Agenouillée)**

Elle est appelée le ‘Grand Chemin’, ainsi que la sourate du ‘Temps qui passe’<sup>21</sup>. C’est ce que relate al-Kirmānī dans *al-ʿĠāʿib*.

**\* Sūrat Muḥammad 47**

Elle est appelée le ‘Combat’<sup>22</sup>.

**\* Qāf 50**

Elle est appelée sourate des ‘Hauts’<sup>23</sup>.

**\* Iqtarabat 54 (elle approche)**

Elle est appelée la ‘Lune’<sup>24</sup>. Al-Bayhaqī cite ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir: ‘Dans *at-Tawrāt*, elle est appelée ‘Celle qui blanchit’, parce qu’elle blanchira le visage de celui qui la possède, le jour où les visages seront noircis’<sup>25</sup>. Il ajoute que cela n’est pas reconnu (*munkar*).

**\* ar-Raḥmān 55 (le Miséricordieux)**

Elle est appelée, dans une tradition, la ‘Fiancée du Coran’. C’est ce que cite al-Bayhaqī de la part de ‘Alī, en le faisant remonter jusqu’au Prophète (*marfūʿ*).

**\* al-Muġādila 58 (la Plaideuse)**

Elle est appelée, dans l’exemplaire coranique de Ubayy, le ‘Divorce’<sup>26</sup>.

2/363

19 L’expression *at-tawl* se trouve au verset 40, 3.

20 C’est probablement le verset 41, 37 qui justifie la première appellation; c’est le verset 41, 12 qui justifie la seconde.

21 Le verset 45, 18 justifie la première appellation; et le verset 45, 24, la seconde.

22 C’est le verset 47, 20 qui justifie cette appellation.

23 Cet adjectif qualifiant les dattiers, au verset 50, 10, justifie ce titre.

24 Les deux expressions se trouvent dans le premier verset de la sourate.

25 Allusion à Coran 3, 106.

26 *Aṣ-ṣiḥāb* est la forme pré-islamique du divorce consistant à dire à l’épouse la formule

**\* al-Ḥaṣr 59 (le Rassemblement)**

Al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 8/628) cite ce que dit Saʿīd b. Ğubayr, à savoir: 'Je dis à Ibn 'Abbās: La sourate du Rassemblement! Il répondit: Dis! La sourate des Banū n-Naḍīr'. Ibn Ḥaḡar dit: 'C' est comme s'il répugnait à l'appeler le 'Rassemblement', pour qu'on ne pensât pas qu'il ce fût agi du jour de la résurrection; alors que le sens est ici seulement l'élimination des Banū n-Naḍīr'.

**\* al-Mumtaḥana 60 (l'Examinée)**

Ibn Ḥaḡar dit: 'Ce qui est canoniquement reconnu, à propos de cette appellation, c'est de vocaliser le ḥā' avec un *a* (*al-mumtaḥana*); mais, on peut aussi le vocaliser avec un *i*. Dans le premier cas, c'est une qualification de la femme à propos de laquelle cette sourate est descendue<sup>27</sup>; dans le second cas (*al-mumtaḥina*), c'est une qualification de la sourate elle-même, comme on dit, à propos de *Barā'a* 9, Celle qui déshonore<sup>28</sup>. Et dans *Ġamāl al-qurrā'*, il est dit: 'Elle est également appelée la sourate de l'Examen et la sourate de l'Amitié'<sup>29</sup>.

**\* aṣ-Ṣaff 61 (le Rang)**

Elle est appelée aussi la sourate des 'Apôtres'<sup>30</sup>.

**\* aṭ-Ṭalāq 65 (le Divorce)**

Elle est appelée 'la plus courte sourate des Femmes'. C'est ainsi que l'appelle 2/364 Ibn Mas'ūd et c'est ce que citent | al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 8/654) et un autre. Ad-Dāwūdī nie cela, en disant: 'Je ne pense pas que l'expression 'la plus courte' ait été retenue. Et on ne dit jamais, à propos des sourates du Coran: la plus courte ou la plus petite'. Ibn Ḥaḡar dit: 'C' est une réponse basée sur des traditions établies sans chaîne de transmission. Le fait d'être court ou long est une affaire relative'. Al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 2/246) cite ce que dit Zayd b. Tābit, à savoir: La plus longue des deux plus longues; et il veut signifier par là la sourate *al-A'rāf* 7.

**\* at-Taḥrīm 66 (l'Interdiction)**

On dit qu'elle est la sourate de 'Ce qui est interdit' et la sourate 'Pourquoi interdis-tu?'<sup>31</sup>.

---

suiivante: 'Tu es pour moi comme le dos (*ḡahr*) de ma mère!. Il est fait allusion à cette pratique aux versets 58, 2-3.

27 Il s'agirait de Umm Kulṭūm Bint 'Uqba b. Abī Mu'īt (NdE).

28 Il faut donc comprendre ici: 'Celle qui examine'.

29 Ce terme est employé deux fois au verset 60, 1 et une fois au verset 60, 7.

30 Ce titre se trouve au dernier verset 61, 14.

31 Cette interrogation se trouve au verset 66, 1.

**\* Tabāraka 67 (Qu'il soit béni!)**

Elle est appelée la sourate du 'Royaume'<sup>32</sup>. Al-Ḥākīm et d'autres citent ce que dit Ibn Mas'ūd, à savoir: | 'Dans *at-Tawrāt*, elle est la sourate du 'Royaume'; elle est aussi 'Celle qui empêche', parce qu'elle empêche le châtement du tombeau'. 2/365  
*At-Tirmiḏī* (*Sunan*, 5/16 et 18) cite cette tradition de Ibn 'Abbās qui remonte jusqu'au Prophète (*marfū'*): 'Elle est 'Celle qui empêche'; elle est 'Celle qui sauve', parce qu'elle sauve du châtement du tombeau'. Et dans le *Musnad* de 'Abd (b. Ḥumayd b. Naṣr), il y a dans une tradition: | 'Elle est 'Celle qui sauve' et 'Celle qui plaide', car elle plaidera, au jour de la résurrection, auprès de son Seigneur, pour celui qui la récite'. Et dans *at-Tārīḥ* de Ibn 'Asākīr, selon une tradition de Anas, l'Envoyé de Dieu (.) l'appelle 'Celle qui sauve'. Aṭ-Ṭabarānī cite ce que dit Ibn Mas'ūd, à savoir: 'Au temps de l'Envoyé de Dieu (.), nous l'appelions 'Celle qui empêche''. Et dans *Ġamāl al-qurrā'*, elle est également appelée 'Celle qui préserve' et 'Celle qui empêche absolument'. 2/366

**\* Sa'ala 70 (Il a demandé)**

Elle est appelée les 'Escaliers' et 'Ce qui échoit'<sup>33</sup>.

**\* 'Amma 78 (Au sujet de quoi?)**

On dit qu'elle est la 'Nouvelle', l'Interrogation mutuelle' et les 'Nuées'<sup>34</sup>.

**\* Lam yakun 98 (Ils ne sont pas)**

Elle s'appelle la sourate des 'Gens de l'écriture'; c'est ainsi qu'elle est appelée dans le recueil coranique de Ubayy. On l'appelle aussi la sourate de la 'Preuve', la sourate de 'Ce qui est droit', la sourate de la 'Création' et la sourate de la 'Séparation'. Tout cela est mentionné dans *Ġamāl al-qurrā'*<sup>35</sup>.

32 C'est l'appellation retenue actuellement. 'Qu'il soit béni' est le début de la sourate.

33 L'appellation retenue par l'auteur est le premier mot de la sourate; l'appellation 'les Escaliers' est celle qui est officiellement employée; l'expression se trouve au verset 70, 3; 'Ce qui échoit' se trouve au verset 70, 1.

34 'Au sujet de quoi?' est le début de la sourate; 'Nouvelle' est le titre officiel et le terme se trouve au verset 78, 2; par contre, le terme 'Nuées' se trouve au verset 78, 14.

35 'Ils ne sont pas' sont les premiers mots de la sourate; l'expression 'les Gens de l'écriture' est dans le verset 98, 1; l'expression 'la Preuve' est l'appellation officielle; elle se trouve aux versets 98, 1 et 4; l'expression 'droit' se trouve au verset 98, 3.

\* **A-ra'ayta 107 (As-tu vu ?)**

2/367 Elle s'appelle la sourate de la 'Rétribution' et la sourate de l'Utilité commune'<sup>36</sup>.

\* **al-Kāfirūn 109 (les Mécréants)**

Elle est appelée 'Celle qui élimine'<sup>37</sup>; c'est ce que cite Ibn Abī Hātim, de la part de Zurāra b. Awfā qui dit dans *Ġamāl al-qurrā'*: 'Elle est aussi appelée la sourate de l'Adoration'<sup>38</sup>.

\* Il dit aussi que la sourate *an-Naṣr* 110 (le Secours) est appelée la sourate de l'Adieu, en raison de ce qu'il y a comme allusion à sa (.) mort;

\* que la sourate *Tabbat* 111 (Périssent!) est appelée la sourate des 'Fibres de bois' (111, 5);

\* que la sourate *al-Ihlās* 112 (la Pureté) est appelée le 'Fondement', parce qu'elle contient la proclamation de l'unicité de Dieu qui est le fondement de la religion;

\* et que *al-Falaq* 113 (l'Aube) et *an-Nās* 114 (les Hommes) sont dites les deux 'Protectrices / *al-Mu'awwidatān*', avec le *wāw* vocalisé 'i', et les deux 'Murmurées'; ce qui vient de l'expression: 'parler en murmurant'.

**Nota Bene [fondement de la dénomination; dénomination par les noms des prophètes]**

2/368 Dans *al-Burhān*, az-Zarkaṣī dit: 'Une recherche s'impose à propos de la multiplication des noms (des sourates): correspond-elle à la décision divine (*tawqīfī*)<sup>39</sup> ou bien est-elle en fonction des convenances? Si ce dernier cas se vérifie, il ne manquera pas de se présenter un astucieux pour extraire de chaque sourate une multitude de significations qui nécessiteront la dérivation de noms pour cette sourate; ce qui est à écarter'. Il ajoute: 'Il faut considérer la spécificité de chaque sourate au moyen du nom qui la désigne. Il n'y a pas de doute que les arabes sont attentifs à extraire les signifiants de beaucoup de signifiés, à partir d'une rareté ou d'une étrangeté qui se trouve dans la chose concernée, en tant que particularité ou qualité qui la caractérise, ou bien qui est en rapport avec elle de la façon la plus exacte, la

36 Cette dernière dénomination est celle qui est officielle; l'expression est au verset 107, 7. Ici, l'auteur cite les premiers mots de la sourate. Quant à l'expression *ad-dīn* (la Rétribution), elle se trouve au verset 107, 1.

37 Cette appellation a déjà été donnée à *Barā'a* 9, p. 358.

38 En raison de la racine de l'adoration répétée huit fois.

39 Ou à la décision prophétique. Nous avons aussi traduit par 'arrêt'; on pourrait aussi parler de 'désignation' de la part de Dieu et du Prophète.

plus fréquente et la plus antérieure; et cela pour que celui qui la considère en connaisse le signifié. Ils désignent donc la partie du discours ou le long poème par ce qu'ils contiennent de plus notoire.

'Et c'est ainsi qu'on a procédé pour les dénominations des sourates du Coran. Par exemple, la sourate de la *Vache* 2 est appelée ainsi, en raison de son lien avec l'histoire de la vache qui s'y trouve mentionnée et de l'étonnant trait de sagesse qu'elle contient. La sourate des *Femmes* 4 est appelée ainsi, à cause des nombreuses règles relatives aux femmes qui y sont répétées. La sourate des *Bestiaux* 6 est appelée ainsi à cause des détails de leur condition; et même si l'expression de 'bestiaux' se trouve dans d'autres sourates, cependant, le procédé détaillé, que l'on trouve dans sa (\*) parole: «Et dans les bestiaux, portage et monture ...», jusqu'à sa parole: «... ou bien étiez-vous témoins ...» (6, 142-144), ne se trouve pas ailleurs. De même, la mention des femmes est faite dans d'autres sourates, certes; mais, les règles les concernant qui y sont répétées et développées ne le sont pas en dehors de la sourate des *Femmes* 4. C'est la même chose pour la sourate de la *Table* 5; la mention de cette table n'est faite nulle part ailleurs; elle est donc appelée par ce qui la spécifie.

Il continue: 'Si l'on dit que, dans la sourate de *Hūd* 11, sont également mentionnés *Nūḥ*, *Ṣāliḥ*, *Ibrāhīm*, *Lūṭ*, *Šu'ayb* et *Mūsā*; alors, pourquoi est-elle spécifiée par le seul nom de *Hūd*, bien que l'histoire de *Nūḥ* qui s'y trouve soit plus ample et plus longue? On répondra que ces histoires sont reprises dans les sourates *al-A'rāf* 7, *Hūd* 11 et *aš-Šu'arā'* 26 de façon plus ample qu'elles ne le sont dans d'autres; mais, le nom de *Hūd* n'est jamais répété autant dans une de ces trois sourates que dans la sienne; en effet, il y est répété quatre fois<sup>40</sup>; or la répétition est une des plus fortes raisons que nous ayons mentionnées'.

Il ajoute, enfin: 'Et si l'on dit que le nom de *Nūḥ* y est répété six fois<sup>41</sup>? On répondra que, étant donné qu'une sourate toute spéciale (71) a été consacrée à l'évocation de *Nūḥ* et de son histoire avec son peuple et qu'il n'y a rien d'autre que cela, il était donc mieux qu'elle soit appelée par son nom, plutôt qu'une sourate qui contenait son histoire, certes, mais aussi l'histoire d'un autre'. Fin de citation.

Quant à moi, je dis qu'on est amené à s'interroger, en disant qu'il y a des sourates, dans lesquelles sont racontées des histoires de prophètes et qui

2/369

40 En réalité, il y est répété cinq fois: quatre au cours de son histoire et une à la fin de l'histoire de *Šu'ayb* (11, 89) (NdE).

41 En réalité, il y est répété huit fois (NdE).

sont appelées par leur nom. Par exemple : les sourates de *Nūḥ* 71, de *Hūd* 11, de *Ibrāhīm* 14, de *Yūnus* 10, de *Āl Imrān* 3, de *Ṭā Sīn*. *Sulaymān* 27<sup>42</sup>, de *Yūsuf* 12, de *Muḥammad* 47, de *Maryam* 19, de *Luqmān* 31, de *al-Mu'min*<sup>43</sup>.

Il en est de même pour les sourates contenant l'histoire de groupes, par exemple : les sourates de *Banū Isrā'īl* 17, de *Aṣḥāb al-Kahf* 18, de *al-Hiġr* 15, de *Saba'* 34, de *al-Malā'ika* 35, de *al-Ġinn* 72, de *al-Munāfiqūn* 63, de *al-Muṭaffifīn* 83. Et malgré tout cela, n'est consacrée à Mūsā aucune sourate qui porte son nom, bien qu'il soit souvent mentionné dans le Coran, au point que certains disent que le Coran est presque tout entier | (au sujet de) Mūsā<sup>44</sup>. La sourate la plus apte à porter son nom serait *Ṭā Hā* 20, ou *al-Qaṣaṣ* 28, ou encore *al-A'rāf* 7, en raison de l'ampleur de son histoire dans les trois qui n'est pas étendue dans les autres. C'est la même chose pour l'histoire de Ādam qui est mentionnée dans nombre de sourates, et pourtant aucune ne porte son nom ; c'est comme si la sourate *al-Insān* (l'Homme) 76 suffisait pour cela. Il en est de même pour l'histoire de l'égorgé qui fait partie des merveilleuses histoires (37, 102–109) ; or la sourate *aṣ-Ṣāffāt* 37 n'en prend pas le nom. L'histoire de Dāwūd est mentionnée dans la sourate *Ṣād* 38 et elle n'en prend pas le nom. Il faut réfléchir sur la raison de cela. Cependant, pour ma part, j'ai vu après cela, dans *Ġamāl al-qurrā'* de as-Saḥāwī, que la sourate *Ṭā Hā* 20 s'appelle la sourate de *al-Kalīm*<sup>45</sup> ; al-Huḍalī, dans son *Kāmil*, l'appelle la sourate de *Mūsā*. J'y ai vu aussi que la sourate *Ṣād* 38 est appelée la sourate de *Dāwūd*. J'ai vu également, dans ce que dit al-Ġā'barī, que la sourate *aṣ-Ṣāffāt* 37 est appelée la sourate de *ad-Dabiḥ* (l'égorgé). Mais tout cela aurait besoin d'un fondement traditionnel.

### Section 5 [les sourates qui ont le même nom]

De même qu'une seule sourate peut avoir plusieurs noms, de même plusieurs sourates peuvent avoir le même nom. Par exemple, les sourates appelées *Alif Lām Mīm* ou *Alif Lām Rā*, si l'on suit l'opinion selon laquelle les lettres initiales des sourates leur servent de nom.

42 Pour ceux qui l'appellent ainsi ; dans la version actuellement officielle, elle s'appelle *an-Naml* (Les Fourmis).

43 Ce croyant (*mu'min*) est un homme de la famille de Fir'awn dont il est question au verset 40, 28 et suivants.

44 Si nous disions *'an Mūsā* ou *fi Mūsā*, ce serait mieux (NdE).

45 C'est-à-dire, 'celui à qui Dieu a parlé', à savoir Mūsā (cfr. 4, 164).



### Remarque sur la vocalisation du nom des sourates

Dans *Šarḥ at-Tashīl*, Abū Ḥayyān dit qu'il y a des sourates qui sont désignées par une proposition qui s'énonce comme : « *Qul ūḥiya* / Dis! M'a été révélé ... » (72, 1) et « *Atā amru llāhi* / L'ordre de Dieu arrive » (16, 1); ou bien par un verbe sans pronom qu'on vocalise comme ce qui est diptote; cependant, pour ce qui débute par une *hamza* de liaison, son *alif* devient disjonctif et son *tā'* se change en *hā'* dans le stop vocal; on l'écrit même *hā'* à la façon du stop vocal. On dira: J'ai lu (la sourate) *iqtarabata* (54, 1), ce qui donne avec le stop vocal: *iqtarabah*. Quant à la vocalisation *a*, c'est parce que cette parole est traitée comme un nom et que les noms se vocalisent, à moins qu'ils ne soient à l'état construit. Pour ce qui est du changement de la *hamza* de liaison en *hamza* disjonctive, c'est parce que la première n'existe pas dans les noms, sauf dans des expressions conservées telles quelles qui n'ont pas de cas analogues. En ce qui concerne le changement du *tā'* en *hā'*, c'est parce qu'il a le même statut du *tā'* du féminin dans les noms et on l'écrit aussi *hā'*, parce que l'écriture suit généralement le stop vocal.

2/371

D'autres sont désignées par un nom; s'il s'agit d'une seule lettre de l'alphabet à laquelle on annexe 'sourate de', selon Ibn 'Uṣfūr, on la prononce avec le stop vocal, | sans la vocaliser; selon aš-Šalawbīn, deux solutions sont permises: le stop vocal ou la vocalisation. Le premier cas est appelé 'énonciation', car ce sont des lettres séparées qui s'énoncent comme elles sont. Le second cas consiste à prendre cela comme un nom des lettres de l'alphabet et, alors, il est permis de le décliner complètement en fonction de la mise au masculin de la lettre ou de le traiter comme diptote en fonction de sa mise au féminin<sup>46</sup>. Si on ne lui annexe 'sourate de' ni explicitement ni implicitement, alors on peut faire le stop vocal ou la vocalisation triptote ou diptote.

2/372

S'il y a plus d'une lettre et si cela suit le paradigme des noms étrangers, comme *tāsīn* et *ḥāmīm*, auxquels on annexe ou non 'sourate de', on les énoncera et on les vocalisera comme un diptote, à cause de leur forme paradigmatique telle que *Qābil* et *Hābil*. Si on ne les assimile pas à un tel paradigme et si on peut les composer comme, par exemple, *tāsīn mīm*, tout en leur annexant 'sourate de', alors, on les énoncera et on les vocalisera, soit comme un tout composé avec le son 'a' du *nūn* (*tāsīnamīm*), comme

46 Ce qui veut dire que, dans le premier cas, on considère *Qāf* 50, par exemple, comme phonème désignant la lettre, c'est-à-dire, comme n'importe quel nom et alors on le met au masculin et on le décline complètement; si on considère *Qāf* comme lettre, alors il est au féminin et diptote.

*ḥaḍramawt*, soit avec la vocalisation du *nūn* (*tāsīni/a*), en tant qu'annexé à ce qui vient après (*mīm*), soit comme triptote (i) ou diptote (a), selon que l'on croit qu'il s'agit de la mise au masculin (du nom de la lettre) ou de la mise au féminin (de la lettre elle-même). Si on ne lui annexe pas 'sourate de', on fera le stop vocal en fonction de l'énonciation, la forme sera comme dans *ḥamsa(ta) 'ašara*, et la vocalisation sera diptote. Si le composé n'est pas possible, il n'y a pas de stop vocal, sous réserve de savoir s'il y a annexion ou non de 'sourate de', comme *KHY'š* et *ḤM'SQ*; la vocalisation n'est pas permise, | parce qu'il n'y pas de cas semblables dans les noms arabisés, sa composition n'étant pas un vrai mélange, et parce que cela n'est pas composé comme des noms courants. Yūnus (b. Ḥabīb) permet sa vocalisation comme diptote.

D'autres, enfin, sont désignées par un nom autre qu'une lettre de l'alphabet. S'il a l'article, il se met au génitif, comme *al-Anfāli* 8, *al-A'rāfi* 7 et *al-Anāmi* 6, sinon il est diptote, si on ne lui annexe pas 'sourate de', comme, par exemple: 'Voici *Hūdu* 11 et *Nūḥu* 71' et 'J'ai récité *Hūda* et *Nūḥa*'. Si on le lui annexe, il demeure comme auparavant; en effet, s'il y a quelque chose qui exige qu'il soit diptote, il est diptote, par exemple: 'J'ai récité la sourate de *Yūnusa* 10'; sinon, il est triptote, comme sourate de *Nūḥin* 71 et sourate de *Hūdīn* 11. Fin de citation résumée.

### Conclusion [parties et éléments du Coran]

2/374 Le Coran se divise en quatre parties et chacune d'elles porte un nom. Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 4/107) et d'autres citent, à partir d'une tradition de Wāṭila b. al-Asqa', ce que dit l'Envoyé de Dieu (.), à savoir: 'A la place de *at-Tawrāt*, on m'a donné les 'sept langues'; à la place de *az-Zabūr* (les Psaumes), les 'centaines'; à la place de *al-Injīl*, les 'secondes' et on m'a donné la préférence grâce au 'détaillé'. On en dira davantage, dans le chapitre qui convient à cela, si Dieu (\*) veut<sup>47</sup>!

2/375 Dans *Ġamāl al-qurrā'*, un ancien dit: 'Il y a des places, des jardins, des espaces clos, des épouses, des étoffes en brocards de soie [et des promenades]. Ses places sont ce qui s'ouvre par *Alif Lām Mīm*; ses jardins sont ce qui s'ouvre par *Alif Lām Rā*; ses espaces clos sont les sourates de la louange<sup>48</sup>; ses épouses

47 En effet, tous ces termes seront expliqués et définis dans la conclusion du Chap. 18, pp. 412–417.

48 Les sourates commençant par « Louange à Dieu », à savoir 6, 18, 34 et 35.

sont les sourates de la glorification<sup>49</sup>, ses brocards de soie sont la famille des *Hā Mīm*<sup>50</sup> et ses promenades sont le ‘détaillé’<sup>51</sup>. On a dit: Les *Ṭawāsīn*<sup>52</sup>, les *Ṭawāsīm*<sup>53</sup>, la famille des *Hā Mīm* ou les *Hawāmīm*<sup>54</sup>.

Je dis que al-Ḥākim cite ce que dit Ibn Mas‘ūd, à savoir: ‘Les *Hawāmīm* sont les brocards de soie du Coran’. As-Saḥāwī dit: ‘Les frappes (*qawāri‘*) du Coran sont les versets avec lesquels on se protège et on se procure la sécurité<sup>55</sup>. Ils sont appelés ainsi, parce qu’ils frappent aš-Šayṭān, l’écarter et le répriment; comme, par exemple, le verset du Trône (2, 255), les deux protectrices (113 et 114), etc ...’.

J’ajoute encore que dans le *Musnad* (3/439–440) de Aḥmad (Ibn Ḥanbal), d’après une tradition de Mu‘āḍ b. Anas qui remonte jusqu’au Prophète (*marfū‘*), il est dit: ‘Le verset de la puissance est: «Louange à Dieu qui n’a point adopté d’enfant ...» (17, 111)’. 2/376

49 Les sourates commençant par *sabbaḥa*, *yusabbiḥu*, *sabbiḥ* et *subḥāna*, à savoir 17, 57, 59, 61, 62, 64 et 87.

50 Il s’agirait des sourates 40 à 46 qui commencent par ces deux lettres.

51 Voir la note 179 du Chap. 1, p. 110.

52 Il y en a deux: 26 et 28.

53 Il n’y en a qu’une seule: 27.

54 Ce sont les sourates 40 à 46 qui commencent par ces deux lettres.

55 Il s’agit des versets qui renferment une malédiction contre aš-Šayṭān et qui, prononcés ou portés sur le corps, servent à éloigner le danger (Kazimirski).

## Recueil et agencement du Coran

2/377 Dans son *Fawā'id*, ad-Dayr'āqūl<sup>1</sup> dit : Ibrāhīm b. Baššār nous a rapporté : Sufyān b. 'Uyayna nous a rapporté de la part de az-Zuhri, de la part de 'Ubayd, ce que dit Zayd b. Tābit, à savoir : 'Le Prophète (.) mourut, alors que le Coran n'avait pas été encore recueilli sur quelque chose'.

Al-Ḥaṭṭābī dit : 'Il (.) n'a pas recueilli le Coran dans l'exemplaire, uniquement parce qu'il s'attendait à l'éventualité d'un abrogeant de quelque décision ou de quelque lecture. Et lorsque, avec sa mort, se termina sa descente, Dieu inspira (*al-hama*) cela aux califes bien guidés, pour réaliser sa vraie promesse de confier la responsabilité de le conserver pour cette communauté. Cela commença grâce aux bons offices de (Abū Bakr) aṣ-Ṣiddīq, suivant le conseil de 'Umar'.

2/378 Quant à ce que cite Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 4/2298–2299), à partir d'une tradition de Abū Sa'īd, disant que l'Envoyé de Dieu (.) avait dit : 'N'écrivez rien de moi autre que le Coran ...', cela ne l'infirmes en rien. En effet, ce discours porte sur une mise par écrit bien spécifique d'une qualité particulière, le Coran ayant été entièrement écrit au temps de l'Envoyé de Dieu (.), mais sans avoir été recueilli dans une seule recension ni ordonné en sourates.

### [Considérations sur le recueil du Coran à trois reprises]

Dans *al-Mustadrak*, al-Ḥākim dit que le Coran a été recueilli à trois reprises.

A – *La première fois*, ce fut en présence du Prophète (.). Puis, il cite, avec une chaîne de transmission cautionnée par les deux Ṣayḥ-s (al-Buḥārī et Muslim), ce que dit Zayd b. Tābit, à savoir : 'Nous étions chez l'Envoyé de Dieu (.) en train de compiler le Coran à partir de fragments ...'. Al-Bayhaqī dit : 'Il semble que le sens de cela soit la compilation de ce qui était descendu comme versets épars dans les sourates respectives et leur recueil dans ces sourates selon l'indication du Prophète (.)'.

1 Originaire de Dayr 'Āqūl, village du district de Baḡdād (NdE).

B – *La deuxième fois*, ce fut en présence de Abū Bakr.

2/379

\* [Rôles de Abū Bakr, ‘Umar, ‘Alī et de Sālīm client de Abū Ḥudayfa]

Al-Buḥārī rapporte, dans son *Recueil de la tradition authentique* (9/10–11), ce que dit Zayd b. Tābit, à savoir: ‘Abū Bakr m’envoya chercher, lors du massacre des gens de al-YUmāma. Alors, ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb se trouvait chez lui et Abū Bakr dit: ‘Umar est venu me voir et m’a dit: Le massacre a frappé durement les lecteurs du Coran et je crains qu’il ne frappe aussi durement les lecteurs d’autres régions et que beaucoup de Coran disparaisse. Moi, je pense que tu dois ordonner qu’on recueille le Coran. Alors, je dis à ‘Umar: Comment ferais-tu<sup>2</sup> une chose que l’Envoyé de Dieu (.) n’a jamais faite? ‘Umar répondit: Par Dieu! C’est la meilleure chose à faire. Et il ne cessa de me le répéter, jusqu’à ce que Dieu n’ouvrît mon cœur à cela au point de penser à ce sujet ce que pensait ‘Umar’. Zayd ajoute: ‘Abū Bakr dit: Tu es un garçon intelligent et nous n’avons aucun doute à ton sujet. C’est toi qui écrivais ce qui était révélé (*al-wahy*) à l’Envoyé de Dieu (.). Donc, mets-toi en quête du Coran et recueille-le. – Par Dieu! S’il l’on m’avait chargé de transporter quelque montagne, cela n’aurait pas été plus lourd pour moi que l’ordre que j’avais reçu de recueillir le Coran! – Alors, je dis: Comment pouvez-vous faire, vous deux, une chose que l’Envoyé de Dieu (.) n’a jamais faite? Il dit: Par Dieu! C’est la meilleure chose à faire. Et Abū Bakr ne cessa de me le répéter, jusqu’à ce que Dieu n’ouvrît mon cœur à ce à quoi il avait déjà ouvert celui de Abū Bakr et de ‘Umar. Je me mis en quête du Coran, le recueillant de sur des tiges de palmiers, de sur de minces pierres et de dans le cœur des hommes. J’ai trouvé la fin de la sourate *at-Tawba* 9 chez Abū Ḥuzayma al-Anṣārī et je ne l’ai trouvée chez personne d’autre: «Vous est venu un envoyé ... » (9, 128), jusqu’à la fin de *Barā’a* (9, 128–129). Ces pages sont restées chez Abū Bakr jusqu’à ce que Dieu ne le fit mourir; puis, chez ‘Umar, sa vie durant; puis, chez Ḥaḥṣa, la fille de ‘Umar’.

Dans *al-Maṣāḥif*, Ibn Abī Dāwūd cite avec une bonne chaîne de transmission, ce que dit ‘Abd Ḥayr, à savoir: ‘J’ai entendu ‘Alī dire: C’est Abū Bakr qui est le plus digne de récompense en ce qui concerne les recueils coraniques. La miséricorde de Dieu soit sur Abū Bakr! Ce fut le premier qui recueillit le Livre de Dieu’. Mais, il cite également, | par le truchement de Ibn Sīrīn qui rapporte ce que dit ‘Alī, à savoir: ‘Lorsque l’Envoyé de Dieu (.) mourut, je jurai de ne pas prendre sur moi mon manteau, si ce n’est pour la prière du vendredi, tant que je n’aurais pas recueilli le Coran’. Et il le recueillit.

2/380

2/381

Ibn Ḥaḡar dit: ‘Cette tradition est faible (*daʿīf*), à cause de la rupture de sa chaîne; et, dans l’hypothèse de son authenticité, on veut dire par ‘recueillir’,

2 Dans le manuscrit S nous avons ‘ferions-nous’, ce qui peut-être vaut mieux (NdE).

l'apprendre par cœur. La recension précédente de 'Abd Ḥayr est parfaitement authentique et c'est sur elle qu'on s'appuiera.

Quant à moi, je dis que nous est parvenu, par une autre voie, et cité par Ibn aḍ-Ḍurays dans son *Faḍā'il*, ce qui suit: Bišr b. Mūsā nous a rapporté: Hawḍa b. Ḥalifa nous a rapporté: 'Awn nous a rapporté de la part de Muḥammad b. Sīrīn ce que dit 'Ikrima, à savoir: 'Lorsque, après l'obédience à Abū Bakr, 'Alī b. Abī Ṭalib se fut installé chez lui, on dit à Abū Bakr: Il répugnait à te faire obédience. Envois-le chercher. Il dit: As-tu répugné à me faire obédience? Il répondit: Non! Par Dieu! Abū Bakr lui dit: Qu'est-ce qui t'a fait t'installer loin de moi? Il dit: J'ai vu qu'on fait des ajouts au Livre de Dieu. Alors, je me suis dit que je ne revêtirais mon manteau que pour la prière, tant que je ne l'aurais pas recueilli. Abū Bakr lui dit: Comme ta pensée est excellente!. Muḥammad (b. Sīrīn) ajoute: 'Je dis à 'Ikrima: Ils l'ont compilé tel qu'il est descendu: un passage après l'autre. Il répondit: Si les hommes et les djinns se rassemblaient pour le compiler de cette façon, ils ne le pourraient pas'.

2/382

Ibn Ašta l'a cité dans *al-Maṣāḥif* sous une autre forme, d'après Ibn Sīrīn; | selon cette version, il écrivit dans son recueil coranique l'abrogeant et l'abrogé; et Ibn Sīrīn dit: 'J'ai cherché cet écrit; j'ai même écrit à ce sujet à al-Madīna et je n'ai pas pu l'avoir'.

Ibn Abī Dāwūd cite, par le truchement de al-Ḥasan, le fait que 'Umar demanda ce qu'il en était d'un verset du Livre de Dieu. On lui répondit qu'il était avec un tel qui fut tué le jour de al-YUmāma. Alors, il dit: 'Nous sommes à Dieu! Et il ordonna qu'on recueillît le Coran'. Il fut le premier à le rassembler dans le recueil coranique. La chaîne de transmission de cette tradition est interrompue; et l'expression: 'il fut le premier à le rassembler' signifie qu'il demanda qu'on le rassemblât.

Pour ma part, je dis que, comme transmis par un seul rapporteur (*ḡarīb*) à propos de ce qui a été dit au sujet du premier qui recueillit le Coran, il y a ce que cite Ibn Ašta dans *Kitāb al-maṣāḥif*, par le truchement de Kahmas, de la part de Ibn Burayda qui dit: 'Le premier qui rassembla le Coran dans un recueil fut Sālim client de Abū Ḥuḍayfa. Il fit le serment de ne porter de manteau que lorsqu'il l'aurait recueilli. Et, de fait, il le recueillit. Puis, ils se consultèrent pour savoir comment l'appeler. Quelqu'un dit: Appelez-le *as-Sifr*. Il répondit: C'est la façon des juifs d'appeler (leur livre). Ils y répugnèrent donc. Il reprit: J'ai vu le même chez les Abyssins qui est appelé le 'recueil' (*al-Muṣḥaf*). Alors, leurs avis s'accordèrent, pour l'appeler le 'recueil'. La chaîne de transmission de cette tradition est également interrompue, mais elle est acceptable, parce qu'il s'agirait d'un de ceux qui ont recueilli le Coran sous l'ordre de Abū Bakr<sup>3</sup>.

3 Voir à ce sujet Chap. 17, p. 345.

## \* [Question des deux témoins obligatoires]

Ibn Abī Dāwūd cite ce que dit Yaḥyā b. ‘Abd ar-Raḥmān b. Ḥāṭib, à savoir: ‘Se présenta ‘Umar, en disant: Quiconque a reçu de l’Envoyé de Dieu (.) quelque chose du Coran, qu’il l’apporte! Ils avaient écrit cela sur des feuilles, des tablettes et des tiges de palmier. On n’acceptait rien de personne, tant que ce n’était pas attesté par deux témoins. Cela montre que Zayd (b. Ṭābit) ne se contentait pas du simple fait que ce fût écrit, tant que ne témoignait pas celui qui l’avait appris (de l’Envoyé), en l’entendant de ses propres oreilles (*samā’an*), malgré le fait que Zayd l’ait lui-même mémorisé; il faisait cela par excès de précaution.’ 2/383

Ibn Abī Dāwūd cite également, par le truchement de Hišām b. ‘Urwa, ce que dit son père, à savoir: ‘Abū Bakr dit à ‘Umar et à Zayd: Asseyez-vous à la porte de la mosquée et si quelqu’un se présente à vous avec deux témoins de quelque chose du Livre de Dieu, écrivez-le’. Les transmetteurs de cette tradition sont fiables, bien que sa chaîne soit interrompue.

Ibn Ḥaḡar dit: ‘C’est comme si le sens des ‘deux témoins’ était la mémorisation et l’écriture’.

Dans *Ġamāl al-qurrā’*, as-Saḥāwī dit: ‘Cela signifie que les deux témoignent que ce qui est écrit l’a été devant l’Envoyé de Dieu (.); ou bien que cela fait partie des façons selon lesquelles le Coran est descendu’. 2/384

Abū Šāma dit: ‘Leur objectif était de ne rien écrire si ce n’est à partir de cela même qui avait été écrit devant le Prophète (.) et non à partir de la simple mémorisation’. Il ajoute: ‘Et voilà pourquoi, il dit à propos de la fin de la sourate *at-Tawba* 9: Je ne l’ai trouvée chez personne d’autre; c’est-à-dire, je ne l’ai trouvée écrite chez personne d’autre; parce qu’il ne se contentait pas de la mémorisation sans l’écriture’.

Quant à moi, je dis: ou bien cela signifie que les deux témoignaient que cela faisait partie de ce qui avait été soumis au Prophète (.), l’année de sa mort, comme on l’a déjà cité dans ce qui précède, à la fin du seizième chapitre<sup>4</sup>.

Dans *al-Maṣāḥif*, Ibn Ašta cite ce que dit al-Layṭ b. Sa’d, à savoir: ‘C’est Abū Bakr qui fut le premier à recueillir le Coran; Zayd l’écrivit. Les gens venaient trouver Zayd b. Ṭābit qui n’écrivait aucun verset sans deux témoins équitables. On ne trouva la fin de la sourate *Barā’a* 9 que chez Abū Ḥuzayma b. Ṭābit. Il dit: Ecrivez-la, car l’Envoyé de Dieu (.) a fait de son témoignage | l’équivalent du témoignage de deux hommes. Et il l’écrivit. ‘Umar apporta le verset de la lapidation et (Zayd) ne l’écrivit pas, car il était seul (à témoigner)’. 2/385

4 Voir p. 335.

\* [Question des supports de l'écriture]

Dans *Kitāb fahm as-Sunan*, al-Ḥārīṭ al-Muḥāsibī dit : 'L'écriture du Coran n'est pas une nouveauté, car il (.) avait ordonné de l'écrire. Cependant, il était dispersé sur des fragments, des omoplastes et des tiges de palmier. (Abū Bakr) aṣ-Ṣiddīq ordonna seulement de transcrire ces fragments d'un support sur un autre, en les rassemblant. Et c'était comme les feuilles qu'on trouva dans la maison de l'Envoyé de Dieu (.) et sur lesquelles le Coran était éparpillé. Quelqu'un les recueillit et les lia avec une corde, pour que rien ne s'en perdît. Il ajoute : 'Et si l'on dit : Comment pouvait-on avoir confiance en ceux qui possédaient ces bouts de tissus et en la mémoire des hommes ? On répondra que c'est parce qu'ils faisaient preuve d'une composition de langage miraculeuse et d'un ordre d'élocution remarquable, ayant été témoins de sa récitation par le Prophète (.) durant vingt ans. Par conséquent, la falsification de ce qui ne faisait pas partie du Coran était assurée. La peur venait uniquement de ce que quelque fragment authentique ne pût disparaître'.

On a dit précédemment, dans la tradition de Zayd, que ce dernier recueillit le Coran à partir 'de tiges de palmiers et de minces pierres'; dans une autre version : 'de fragments'; dans une autre : 'de morceaux de parchemin'; dans une autre : 'd'omoplastes'; dans une autre : 'de côtes'; et, enfin, dans une autre : 'du bois des selles'. Les tiges de palmiers / *al-'usub* est le pluriel de '*asīb*, c'est-à-dire, les palmes dépouillées de leurs feuilles; ils enlevaient les feuilles et | écrivaient sur l'extrémité la plus large. Les pierres minces / *al-liḥāf*, avec un *lām* vocalisé 'i', un *ḥā'* pointé non redoublé et un *fā'* final, est le pluriel de *lahfa*, avec un *lām* vocalisé 'a' et un *ḥā'* sans voyelle, qui signifie une pierre plate et mince. Al-Ḥaṭṭābī parle de plaques de pierre. Les fragments / *ar-riqā'* est le pluriel de *ruq'a*; ce peut être un fragment de peau ou de parchemin ou de papier (papyrus). Les omoplastes / *al-aktāf* est le pluriel de *katif*; il s'agit de l'os du chameau ou du mouton; et lorsqu'il était aminci, ils écrivaient dessus. Le bois des selles / *al-aqtāb* est le pluriel de *qatab*; il s'agit du morceau de bois que l'on pose sur le dos du chameau pour pouvoir le monter.

Dans la *Muwatta'* de Ibn Wahb, d'après Mālik et Ibn Ṣihāb, Sālim b. 'Abd Allāh b. 'Umar dit : 'Abū Bakr a recueilli le Coran sur des feuilles (de papier) (*qarātīs*). Zayd b. Ṭābit avait déjà demandé cela, mais il refusa jusqu'à ce qu'il eût recours à 'Umar à ce sujet. Alors, il le fit'.

Dans *al-Maǧāzī* de Mūsā b. 'Uqba, Ibn Ṣihāb dit : 'Lorsque les musulmans furent tués à al-YUmāma, Abū Bakr fut alarmé, craignant qu'une partie des lecteurs n'eussent péri. Alors, les gens se présentèrent avec ce qu'ils avaient avec eux et en eux, si bien que (le Coran) fut recueilli, au temps de Abū Bakr, sur des feuilles (*waraq*). Il fut donc le premier à recueillir le Coran sur des manuscrits (*ṣuḥuf*)'.



Ibn Ḥaḡar dit : 'C' est un fait que, dans la recension de 'Umāra b. Ġaziyya, Zayd b. Ṭābit dit : Abū Bakr m'en donna l'ordre ; alors, je l'écrivis sur des morceaux de peau et sur des tiges de palmiers. Et lorsque Abū Bakr mourut et qu'il y eut 'Umar, j'écrivis cela sur un seul manuscrit (*ṣahīfa*) qui resta chez lui'.

Il dit encore : 'La première (information) est la plus authentique. Ce fut, d'abord, sur des parchemins (*adīm*) et des tiges de palmiers, avant qu'il ne soit recueilli au temps de Abū Bakr ; puis, il fut recueilli sur des feuilles manuscrites, toujours au temps de Abū Bakr, comme le montrent les traditions authentiques continues'.

c – *La troisième fois*, ce fut l'ordonnement des sourates au temps de 'Utmān, dit al-Ḥākīm.

Al-Buḡārī (*Ṣahīh*, 9/11) rapporte, de la part de Anas, le fait que Ḥuḍayfa b. al-Yamān se présenta à 'Utmān, alors qu'il menait une expédition militaire contre les habitants de aš-Šām, aux confins découverts de Armīniyya et de Aḍarbayḡān avec les gens de al-'Irāq. Ḥuḍayfa fut alarmé de leur divergence dans la récitation (du Coran). Il dit donc à 'Utmān : 'Prends conscience (de l'état) de la communauté avant qu'elle ne diverge comme les juifs et les chrétiens'. Il envoya ce message à Ḥafṣa : 'Envoie-nous les feuilles manuscrites, pour que nous les transcrivions dans les recueils ; puis, nous te les renverrons'. Ḥafṣa les envoya à 'Utmān et celui-ci donna ses ordres à Zayd b. Ṭābit, à 'Abd Allāh b. az-Zubayr, à Sa'īd b. al-'Āṣ et à 'Abd ar-Raḥmān b. al-Ḥārīt b. Hišām. Ils transcrivirent donc ces feuilles dans les recueils. 'Utmān dit au groupe des trois qurayšites : 'Lorsqu'il y a une divergence entre vous et Zayd b. Ṭābit à propos de quelque chose du Coran, écrivez-le dans la langue de Qurayš, car il n'est descendu que dans leur langue'. C'est ce qu'ils firent ; si bien que lorsqu'ils eurent transcrit les feuilles manuscrites dans les recueils, 'Utmān rendit ces feuilles à Ḥafṣa et il envoya dans toutes les directions un recueil de ce qu'ils avaient transcrit ; et il ordonna que soit brûlé ce qui était autre que le Coran dans toute copie et tout recueil. Zayd dit : 'Il me manquait un verset de la sourate *al-Aḥzāb* 33, quand nous avons transcrit les recueils, alors que j'avais entendu l'Envoyé de Dieu (.) le réciter. Nous l'avons cherché et nous l'avons trouvé chez Ḥuzayma b. Ṭābit al-Anṣārī, à savoir : « Il y a, parmi les croyants, des hommes qui ont été véridiques dans ce sur quoi ils ont passé contrat avec Dieu ... » (33, 23). Nous l'avons donc joint à sa sourate dans le recueil coranique<sup>5</sup>.

2/388

5 Cela semble aller contre la règle des deux témoins obligatoires (cfr. pp. 283 sq.), à moins que Zayd ne soit aussi considéré comme témoin dans ce cas.

2/389 Ibn Ḥaḡar dit: ‘Cela se passa en l’an vingt-cinq’. Il ajoute: ‘Quelqu’un (al-Ḥāfiẓ b. al-Ġazari) que nous avons connu a oublié cela et a prétendu que ce fut dans les limites de l’année trente; mais, il ne mentionne aucun document à ce propos’. Fin de citation.

Ibn Ašta cite, par le truchement de Ayyūb, ce que dit Abū Qilāba, à savoir: ‘Un homme des Banū ‘Āmir, nommé Anas b. Mālik, m’a rapporté ceci, en disant: Ils divergèrent sur la récitation du Coran, au temps de ‘Uṭmān, au point que les élèves et les maîtres entrèrent en conflit. Cela parvint (aux oreilles) de ‘Uṭmān b. ‘Affān qui dit: Chez moi, vous le traitez mensongèrement, en vous trompant à son sujet. Qui est loin de moi, sera donc encore plus mensonger et encore plus dans l’erreur. Ô compagnons de Muḥammad! Rassemblez-vous et rédigez un guide pour les gens<sup>6</sup>. Ils se rassemblèrent et le rédigèrent. Lorsque donc ils divergeaient et se disputaient à propos d’un verset, ils disaient: L’Envoyé de Dieu (.) l’a fait réciter à un tel. On l’envoyait chercher, alors qu’il demeurerait jusqu’à trois [...]’<sup>7</sup> de al-Madīna. On lui disait: Comment | l’Envoyé de Dieu (.) t’a-t-il fait lire tel ou tel verset? Et il répondait: Comme ceci et comme cela. Alors, ils l’écrivaient, ayant laissé pour cela une place’.

Ibn Abī Dāwūd cite, par le truchement de Muḥammad b. Sīrīn, ce que dit Kaṭīr b. Aflaḥ, à savoir: ‘Lorsque ‘Uṭmān voulut (faire) écrire les recueils coraniques, il réunit douze hommes de Qurayš et les auxiliaires. Ils envoyèrent (chercher) le coffre carré qui était dans la maison de ‘Umar et on l’amena. ‘Uṭmān les avait liés par un pacte: quand ils se disputeraient à propos de quelque chose, ils devraient l’ajourner’. Muḥammad (b. Sīrīn) ajoute: ‘Je pense qu’ils ne l’ajournaient que pour voir qui avait eu, parmi eux, le contact le plus rapproché avec la dernière présentation (du Coran au Prophète); et ils l’écrivaient selon ce qu’il disait’.

Ibn Abī Dāwūd cite, avec une chaîne de transmission authentique, ce que dit Suwayd b. Ġafala, à savoir que ‘Alī dit: | ‘Ne dites que du bien au sujet de ‘Uṭmān. Par Dieu! Il n’a rien fait de ce qu’il a fait au sujet des recueils coraniques, sans que ce ne soit à partir d’un groupe d’entre nous’. Il ajouta: ‘Que dites-vous au sujet de cette lecture? Il est arrivé à mes oreilles que quelqu’un d’entre eux a dit: Ma lecture est meilleure que la tienne! Or cela est presque un acte de mécréance. Alors, nous dîmes: Qu’en penses-tu? Il répondit: Je pense que nous devons regrouper les gens sur un seul recueil coranique, pour qu’il n’y ait plus de division ni de divergence. Nous répondîmes: C’est une excellente idée’.

6 C’est-à-dire, une recension officielle qui serve de guide à la communauté.

7 Il semble que le lieu où il se trouvait était loin de al-Madīna, à une distance de trois jours de marche ou de trois nuits. Malgré cela, ce dernier était requis pour indiquer, grâce à son témoignage, la lecture en question (NdE).

Ibn at-Tin et un autre disent : ‘La différence entre la façon de recueillir de Abū Bakr et celle de ‘Uṭmān réside dans le fait que Abū Bakr fit cela par peur que ne disparaisse une partie du Coran avec la disparition de ceux qui le portaient en eux, parce qu’il n’était pas encore recueilli dans un endroit unique. Il le recueillit sur des pages manuscrites, organisant les versets de ses sourates selon ce sur quoi le Prophète (.) les avait arrêtés. Par contre, ‘Uṭmān se mit à recueillir, lorsque la divergence s’accrut dans les façons de lire le Coran, quand ils le lisaient dans leurs dialectes en fonction de l’étendue de ces derniers. Et cela amena certains à en faire tromper d’autres. Il eut donc peur de l’aggravation de la chose à ce sujet. Il (fit) donc transcrire ces éléments manuscrits dans un recueil unique, en ordonnant ses sourates. Et il limita l’ensemble des dialectes à celui des Qurayš, prenant comme argument que le Coran était descendu dans leur dialecte. Même si on avait élargi la lecture du Coran au dialecte des autres, pour écarter la gêne et la difficulté dans les débuts, il pensa qu’on n’avait plus besoin de cela et donc il limita à un seul dialecte.’

Dans *al-Intiṣār*, al-Qādi Abū Bakr (al-Bāqillānī) dit : “Uṭmān n’a pas pour-  
suivi le but poursuivi par Abū Bakr, à savoir recueillir la même lecture entre  
deux couvertures (*lawḥayn*). Le but qu’il a poursuivi, ce fut l’accord des gens  
sur les lectures établies et reconnues par le Prophète (.), l’abolition de ce qui  
n’était pas ainsi, leur prise en compte d’un recueil où il n’y avait ni antépo-  
sition ni postposition (du texte), ni interprétation consignée avec ce qui était  
descendu, ni ce dont la lecture était abrogée et qui restait écrit avec ce dont  
le tracé était bien établi et qu’il fallait réciter et mémoriser; et tout cela par  
peur de l’introduction de la corruption et du doute pour ceux qui viendraient  
après’.

2/392

Al-Ḥārīt al-Muḥāsibī dit : ‘Ce qui est bien connu des gens, c’est que ‘Uṭmān  
est celui qui a recueilli le Coran. Or il n’en est pas ainsi. ‘Uṭmān n’a fait que  
porter les gens à lire le Coran d’une seule façon, en fonction d’un choix convenu  
entre lui et ceux des émigrés (de Makka) et des auxiliaires (de al-Madīna) qui  
en étaient témoins, parce qu’il craignait la sédition à cause de la divergence  
entre les gens de al-‘Irāq et ceux de aš-Šām à propos des modalités (*ḥurūf*)<sup>8</sup>  
de lectures du Coran. Avant cela, les recueils coraniques se présentaient avec  
plusieurs façons (*wuṣūh*) de lire utilisées dans le cadre des sept manières  
(*hurūf*) selon lesquelles le Coran était descendu. Celui qui a précédé dans  
(l’entreprise de) recueillir l’ensemble, ce fut (Abū Bakr) | aṣ-Ṣiddīq; alors que

2/393

8 Si l’on tient compte des multiples opinions à propos de la signification de ce terme (voir Chap. 16, pp. 309–333) qui ne permettent de conclure à rien de sûr, on comprendra qu’il est difficile d’en donner une traduction précise.

‘Alī a dit: Si j’en avais été chargé, j’aurais fait, avec les recueils coraniques, ce qu’en a fait ‘Uṭmān.’ Fin de citation.

**Remarque [le nombre des recueils coraniques: 5, 4 ou 7]**

On diverge sur le nombre des recueils coraniques que ‘Uṭmān envoya dans plusieurs directions. Il est connu qu’ils sont au nombre de cinq.

Ibn Abī Dāwūd cite ce que dit Ḥamza az-Zayyāt, à savoir que ‘Uṭmān expédia quatre recueils. Ibn Abī Dāwūd affirme qu’il a entendu Abū Ḥātim as-Siġistānī disant: ‘Il a fait écrire sept recueils. Il en a expédié à Makka, aš-Šām, al-Yaman, al-Baḥrayn, al-Bašra, al-Kūfa, et il en a conservé un à al-Madīna.’

**Section 1 [l’agencement des versets dans les sourates: un arrêt du Prophète]**

<sup>2/394</sup> Selon le consensus général et les textes qui se sont continuellement succédés (*al-mutarādifa*), l’agencement des versets dépend d’un arrêt prophétique (*tawqīfī*); il n’y a pas de doute à ce sujet. Plus d’un ont transmis ce consensus; parmi eux, il y a az-Zarkašī dans *al-Burhān* et Abū Ġa‘far b. az-Zubayr dans son *Munāsaba*; il l’exprime, en disant: ‘L’agencement des versets dans leur sourate respective a eu lieu en vertu de ce qu’il (.) a arrêté (*bi-tawqīfīhi*) et ordonné, sans qu’il y ait de divergence parmi les musulmans à ce sujet.’ Fin de citation.

**\*Voici, parmi les textes des savants, ce qui montre cela.**

Il y a, parmi ces textes, la tradition précédente de Zayd (b. Ṭābit): ‘Nous étions chez le Prophète (.) en train de composer le Coran à partir de fragments ...’<sup>9</sup>.

<sup>2/395</sup> Parmi eux, il y a aussi ce que citent Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 1/57 et 69), Abū Dāwūd (*Sunan*, 1/349–350), at-Tirmidī (*Sunan*, 5/166–167), an-Nasā’ī, | Ibn Ḥibbān et al-Ḥākim, d’après Ibn ‘Abbās qui dit: ‘Je dis à ‘Uṭmān: Qu’est-ce qui vous a poussés dans votre dessein au sujet de *al-Anfāl* 8, qui fait partie des ‘secondes’, et au sujet de *Barā’a* 9, qui fait partie des ‘centaines’<sup>10</sup>? Vous les avez liées entre elles et vous n’avez pas écrit entre les deux la ligne «Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux»; vous avez disposé l’ensemble parmi les sept

9 Voir *supra* à la p. 378.

10 *Al-maṭānī* et *al-mi‘ūn*. Pour une définition technique traditionnelle de ces deux termes et autres du même genre, voir plus loin à *Conclusion [définitions]*, p. 413.

longues sourates<sup>11</sup>. ‘Uṭmān répondit: Un certain nombre de sourates étaient déjà descendues sur l’Envoyé de Dieu (.); et lorsque quelque chose descendait sur lui, il appelait quelqu’un qui écrivait, en disant: Mettez ces versets à la sourate dans laquelle il est mentionné ceci et cela. *Al-Anfāl* 8 fut parmi ce qui descendit en premier à al-Madīna et *Barā’a* 9 parmi ce qui descendit à la fin du Coran. Le récit de la première ressemble à celui de la seconde; aussi ai-je pensé que la seconde faisait partie de la première. L’Envoyé de Dieu (.) mourut sans nous avoir montré qu’elle en faisait partie. Et c’est à cause de cela<sup>12</sup> que je les ai liées entre elles, que je n’ai pas écrit entre les deux la ligne «Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux» et que j’ai mis l’ensemble parmi les sept longues sourates’.

Il y a ce que cite Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 4/218), avec une chaîne excellente, de la part de ‘Uṭmān b. Abī al-‘Āṣ qui dit: ‘J’étais assis chez l’Envoyé de Dieu (.), quand soudain il leva les yeux et fixa son regard; puis, il dit: Ġibrīl est venu à moi et m’a ordonné de mettre ce verset à cette place dans cette sourate: «Oui, Dieu commande la justice et la bienfaisance et que l’on donne aux proches ... » (16, 90)’. 2/396

Il y a également ce que cite al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 8/193 et 201), d’après Ibn az-Zubayr qui dit: ‘Je dis à ‘Uṭmān: «Ceux d’entre vous qui meurent, en laissant des épouses ... » (2, 240) a été abrogé par l’autre verset<sup>13</sup>. Pourquoi l’écris-tu ou le laisses-tu de côté? Il répondit: Ô fils de mon frère! Je ne change de place rien de ce qui est du Coran’.

Il y a encore ce que rapporte Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 3/1236) de la part de ‘Umar qui dit: ‘Je n’ai jamais interrogé le Prophète (.) plus souvent, à propos de quoi que ce soit, que je ne l’ai fait à propos de celui qui n’a ni ascendant ni descendant comme héritiers (*al-kalāla*), si bien qu’il pointa ses doigts sur ma poitrine, en disant: Le verset estival<sup>14</sup> qui se trouve à la fin de la sourate *an-Nisā’* (4, 176) te suffit’. 2/397

Il y a aussi les traditions relatives aux versets conclusifs de la sourate *al-Baqara* 2.

Il y a enfin ce que Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 1/555) rapporte d’après Abū d-Dardā’, en remontant jusqu’au Prophète (*marfū’*), à savoir: ‘Qui mémorise dix versets du début de la sourate *al-Kahf* 18, sera préservé de ad-Ḍaḡḡāl (l’Imposteur)’. Et, selon une autre recension, toujours chez lui: ‘Qui récite les dix derniers versets de la sourate *al-Kahf* ...’.

11 Voir également la p. 412 à ce sujet.

12 Il faut comprendre: à cause du fait qu’elles se ressemblent.

13 C’est-à-dire, par le verset 2, 234 (NdE).

14 Voir, au sujet des versets estivaux, le Chap. 4, pp. 149 sq.

**\* Et parmi les textes qui montrent cela de façon générale**

il y a ce qui est affirmé, à propos de sa (.) récitation de nombreuses sourates, comme les sourates *al-Baqara* 2, *Āl 'Imrān* 3, *an-Nisā'* 4, selon la tradition de Ḥuḍayfa, et la sourate *al-A'rāf* 7, selon le *Recueil de la tradition authentique* de al-Buḥārī (2/246); il les récitait à la prière du coucher du soleil.

2/398 An-Nasā'ī (*Sunan*, 2/176) rapporte qu'il récitait *Qad aḫḫa* 23 à la prière de l'aurore, jusqu'à ce que, à la mention de Mūsā et de Hārūn (23, 45), une toux ne le prenait, alors il s'inclinait.

At-Ṭabarānī rapporte qu'il récitait *ar-Rūm* 30 à la prière de l'aurore.

2/399 *Alif Lām Mīm* \* *Tanzīl* 32 et *Hal atā 'alā l-insān* 76, les deux Ṣayḥ-s (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 2/377 et Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 2/599) rapportent | qu'il récitait ces deux sourates à la prière de l'aurore du vendredi.

Selon le *Recueil de la tradition authentique* de Muslim (2/595), il récitait *Qāf* 50, durant le sermon (du vendredi).

Selon *al-Mustadrak* et un autre ouvrage, il récita *ar-Raḥmān* 55 devant les djinns.

Selon le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 3/341), il récita *an-Naḡm* 53, à Makka, devant les incroyants et, à la fin (53, 62), il se prosterna.

Selon Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 2/607), il récitait *Iqtarabat* 54 avec *Qāf* 50 durant la fête.

Selon Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 2/597–598), il récitait *al-Ġum'a* 62 et *al-Munāfiqūn* 63 durant la prière du vendredi.

2/400 Dans *al-Mustadrak*, d'après 'Abd Allāh b. Sallām, il (.) leur récita *aṣ-Ṣaff* 61, | lorsqu'elle descendit, jusqu'à la fin. Dans diverses sourates du 'détaillé'<sup>15</sup>, la récitation qu'il (.) en faisait, en présence des compagnons, montre que l'ordonnancement de ses versets est conforme à ce qu'il a arrêté. Les compagnons n'étaient pas pour établir un ordre de versets, s'ils avaient entendu le Prophète (.) en réciter un autre différent. Et cela (nous) est parvenu de façon continue (*tawātur*).

**\* [Difficulté, objection et réponse]**

Certes, il y a une difficulté à ce sujet; c'est ce que cite Ibn Abī Dāwūd, dans *al-Maṣāḥif*, par le truchement de Muḥammad b. Ishāq, de la part de Yaḥyā b. 'Abbād b. 'Abd Allāh b. az-Zubayr, de la part de son père qui dit: 'Al-Ḥarīṭ b. Ḥuzayma apporta ces deux versets de la fin de la sourate *Barā'a* (9, 128–

15 *Al-Mufaṣṣal*. Il s'agit de la partie du Coran (*ḥizb*) qui va de la sourate *Qāf* 50 jusqu'à la fin. Pour une définition plus complète, traditionnelle et diversifiée, voir plus loin à *Conclusion [définitions]*, pp. 412sq.

129), en disant : J'atteste que je les ai entendus de la part de l'Envoyé de Dieu (.) et je les ai retenus par cœur. 'Umar dit : Moi aussi j'atteste que je les ai entendus. Puis, il ajouta : S'ils avaient été au nombre de trois, j'en aurais fait une sourate à part. Voyez la fin d'une sourate du Coran et attachez-y ces deux versets'.

Ibn Ḥaḡar dit : 'Ce qui ressort de cela, c'est qu'ils composaient les versets des sourates à partir de leur effort de réflexion (*bi-ḡtihādihim*), alors que toutes les autres traditions montrent qu'ils ne faisaient rien de cela, si ce n'est qu'en vertu d'un arrêt prophétique (*bi-tawqīf*)'.

2/401

Quant à moi, je dis que contredit cela ce que cite également Ibn Abī Dāwūd, par le truchement de Abū l-Āliya, de la part de Ubayy b. Ka'b, à savoir qu'ils recueillirent le Coran. Et quand ils arrivèrent au verset qui se trouve dans la sourate *Barā'a* : «... Puis, ils s'en retournent, – que Dieu retourne leur cœur! –, parce que vraiment ce sont des gens qui ne comprennent pas» (9, 127b), ils pensèrent que cela était la dernière chose qui était descendue. Ubayy dit : 'L'Envoyé de Dieu (.) m'a fait lire, après cela, deux versets : « Un envoyé est venu à vous ... », jusqu'à la fin de la sourate (9, 128–129)'.

Makkī et un autre disent : 'L'ordonnancement des versets dans les sourates dépend d'un ordre du Prophète (.) ; et comme il ne donna pas cet ordre, pour le début de *Barā'a* 9, on l'a laissée sans la formule « Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux »'.

**\* [Affirmation de la saine doctrine]**

Dans *al-Intiṣār*, al-Qāḍī Abū Bakr (al-Bāqillānī) dit : 'L'ordonnancement des versets relève d'un ordre obligatoire et d'une décision contraignante. En effet, Ḡibrīl disait : Mettez tel verset à tel endroit'.

2/402

Il dit également : 'Selon notre théorie, l'ensemble du Coran que Dieu a fait descendre, dont il a ordonné de fixer le tracé, qu'il n'a pas abrogé et dont il n'a pas éliminé la lecture après sa descente, est celui qui se trouve entre les deux couvertures et que contient le recueil de 'Uṭmān. En effet, rien n'en a été soustrait et rien n'y a été ajouté ; son agencement et son ordre sont demeurés conformes à ce que Dieu (\*) a mis en ordre et à ce que son Envoyé a agencé comme versets de sourates. De cela, ce qui est postposé n'a pas été antéposé et vice versa. La communauté conserve strictement, de la part du Prophète (.) l'agencement et la place des versets de chaque sourate ; elle en connaît aussi l'occurrence circonstancielle. Tout comme elle conserve de lui fidèlement le Coran même et la façon de le réciter elle-même. Il est possible que ce soit l'Envoyé (.) qui agença ses sourates ou qu'il ait confié cela à la communauté après lui, ne s'en étant pas chargé lui-même'. Il ajoute : 'Cette seconde hypothèse est la plus probable'.

2/403 [...] <sup>16</sup> cite ce que dit Ibn Wahb, à savoir: 'J'ai entendu Mālik dire: Le Coran n'a été composé qu'à partir de ce qu'ils avaient entendu de la part du Prophète (.).'

Dans *Šarḥ al-Sunna*, al-Bağawī dit: 'Les compagnons (°) recueillirent, entre deux couvertures, le Coran que Dieu a fait descendre sur son Envoyé, sans y ajouter ou en retrancher quoi que ce soit, de peur qu'il ne disparaisse en partie avec la disparition de ceux qui l'avaient mémorisé. Ils l'écrivirent comme ils l'avaient entendu de la part de l'Envoyé de Dieu (.), sans antéposer ou postposer quoi que ce soit et sans le disposer selon un agencement qu'ils n'auraient pas tenu de l'Envoyé de Dieu (.); car l'Envoyé de Dieu (.) instruisait ses compagnons et leur enseignait ce qui du Coran descendait sur lui, selon l'agencement dans lequel il se trouve à présent dans nos recueils coraniques, en vertu de ce que Ğibrīl avait arrêté à ce sujet et de l'information, qu'il lui donnait lors de la descente de chaque verset, selon laquelle il devait être écrit à la suite de tel verset et dans telle sourate. Il est sûr que l'effort des compagnons s'appliqua à le recueillir dans un seul endroit, mais non à l'agencer. Certes, le Coran est écrit sur la Table bien gardée selon cet agencement. Dieu l'a fait descendre globalement au ciel de ce monde; puis, il l'a fait descendre de façon fragmentée suivant les besoins, l'agencement de la descente n'étant pas celui de la récitation.'

2/404 Ibn al-Ḥaṣṣār dit: 'L'agencement des sourates et la position des versets selon leur place sont | uniquement l'effet de la révélation (*bi-l-wahy*). L'Envoyé de Dieu (.) disait: Disposez tel verset à telle place<sup>17</sup>. C'est grâce à la transmission ininterrompue (*mutawātir*) que nous avons la certitude au sujet de cet agencement découlant de la récitation de l'Envoyé de Dieu (.), ainsi que grâce au fait que les compagnons concordaient sur sa disposition telle quelle dans le recueil coranique.'

## Section 2 [L'agencement des sourates selon l'arrêt divin ou l'effort d'interprétation?]

2/405 Quant à l'agencement des sourates, est-il également selon l'arrêt divin<sup>18</sup>, ou bien dépend-il de l'effort d'interprétation des compagnons?

16 Dans les manuscrits A et S, il y a ici un blanc dans le texte (NdE).

17 Voir la même chose à la p. 2395.

18 *Tawqīfī*: cet arrêt est exprimé par le Prophète et donc, dans ce sens, il est prophétique; mais, comme il est 'uniquement l'effet de la révélation (*bi-l-wahy*)', comme il est dit ci-dessus, il s'agit bien, en réalité, d'un arrêt divin.



## \* [la seconde solution]

On diverge à ce sujet. Une multitude de savants sont pour la seconde solution dont Mālik et al-Qāḍī Abū Bakr (al-Bāqillānī) dans une de ses deux positions.

Ibn Fāris dit : 'Le Coran a été recueilli de deux façons : selon la première, nous avons la composition des sourates | avec, en premier lieu, les 'sept longues' et, ensuite, les 'centaines'. C'est de cela que furent chargés les compagnons. Quant à l'autre, à savoir le regroupement des versets dans la sourate, il est selon l'arrêt divin ; le Prophète (.) en fut chargé, suivant l'information que lui donna Ğibrīl à partir de l'ordre de son Seigneur. Et parmi les choses qui indiquent bien cela<sup>19</sup>, il y a la divergence des recueils coraniques des ancêtres dans la foi, à propos de l'agencement des sourates. En effet, parmi eux, il y a qui les agence en fonction de la descente et c'est le cas du recueil de 'Alī ; il débute par *Iqra'* 96, puis, il y a *al-Muddattir* 74, *Nūn* 68, *al-Muzzammil* 73, *Tabbat* 111, *at-Takwīr* 81, et ainsi de suite pour ce qui est mekkois et médinois. Le recueil de Ibn Mas'ūd débute par *al-Baqara* 2, puis, nous avons *an-Nisā'* 4, *Āl 'Imrān* 3, ... avec une grande différence. Il en est de même pour les recueils de Ubayy et des autres'.

2/406

Dans *al-Maṣāḥif*, Ibn Aṣṭa cite par le truchement de Ismā'īl b. 'Iyāš, de la part de Ḥibbān b. Yaḥyā, ce que dit Abū Muḥammad al-Qurašī, à savoir : "Uṭmān leur ordonna de mettre à la suite les (sept) grandes (sourates) et les sourates *al-Anfāl* 8 et *at-Tawba* 9 furent placées dans les sept, sans qu'on ne les séparât entre elles par « Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux »".<sup>20</sup>

## \* [la première solution]

Un groupe (de savants) est pour la première solution, dont al-Qāḍī (Abū Bakr al-Bāqillānī) dans une de ses deux positions.

Abū Bakr b. al-Anbārī dit : 'Dieu a fait descendre tout le Coran au ciel de ce monde ; puis, il l'a fractionné en vingt et quelques unités, de sorte que la sourate descendait en fonction d'un événement qui se produisait et le verset répondait | à ce qui était demandé. Mais, c'est Ğibrīl qui arrêtait pour le Prophète (.) la place du verset et de la sourate ; si bien que le bon ordre des sourates est semblable à celui des versets et des lettres : tout vient du Prophète (.). Par conséquent, quiconque antépose ou postpose une sourate, altère l'ordre du Coran'.

2/407

## \* [essais de conciliation]

Dans *al-Burhān*, al-Kirmānī dit : 'L'agencement des sourates, comme il est, est tel quel auprès de Dieu, sur la Table bien gardée. Chaque année, il (.) présentait

19 Il s'agit bien de l'agencement des sourates et non de celui des versets.

20 Cette question sera amplement exposée au Chap. 19, pp. 422-423.

à Ğibrīl ce qui, chez lui, en était recueilli<sup>21</sup>; l'année de sa mort, il le lui présenta deux fois. Le verset qui descendit en dernier fut: « Craignez un jour où vous serez ramenés à Dieu » (2, 281); et Ğibrīl lui ordonna de le placer entre les deux versets de l'usure (2, 275–276 et 278) et de la dette (2, 282)'.

At-Ṭībī dit: 'On a fait descendre le Coran, d'abord, en une seule fois depuis la Table bien gardée jusqu'au ciel de ce monde; puis, il est descendu fragmenté, en fonction des besoins; enfin, il a été fixé dans les recueils coraniques selon la composition et l'ordre établi de la Table bien gardée'.

2/408 Dans *al-Burhān*, az-Zarkašī dit: 'La divergence entre les deux groupes d'opinions est formelle; en effet, le tenant de la seconde dit que cela leur a été assigné à cause de leur connaissance des raisons de la descente du Coran et de la place à donner à (chacune de) ses paroles. Voilà pourquoi Mālik dit qu'ils ont composé le Coran uniquement à partir de ce qu'ils avaient entendu du Prophète (.), malgré qu'il ait dit aussi que l'agencement des sourates dépendait de leur effort d'interprétation. Donc la divergence se ramène | à ceci: cet ordre résulte-t-il d'un arrêt divin explicitement dit ou bien d'une simple attribution pratique, de telle sorte qu'il leur restait de la place pour la réflexion? Abū Ğā'far b. az-Zubayr l'a en cela précédé.'

Dans *al-Madḥal*, al-Bayhaqī dit: 'A l'époque du Prophète (.), les sourates et les versets du Coran étaient agencés selon cet agencement, à l'exception de *al-Anfāl* 8 et de *Barā'a* 9, d'après la tradition précédente de 'Uṭmān<sup>22</sup>. Ibn 'Aṭīyya est enclin (à penser) que, durant sa (.) vie, on connaissait l'agencement de beaucoup de sourates, comme, par exemple, celui des sept longues (sourates), des sourates commençant par *Hā Mīm* et du 'séparé'; quant au reste, il est possible que cela ait été confié à la communauté après lui'.

2/409 Abū Ğā'far b. az-Zubayr dit: 'Les traditions sont un témoignage plus important que ce que stipule Ibn 'Aṭīyya et il reste peu de chose où peut avoir lieu la divergence, comme sa parole: Récitez les deux resplendissantes (*az-Zahrāwayn*)<sup>23</sup>: *al-Baqara* 2 et *Āl 'Imrān* 3'; c'est ce que rapporte Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 1/153). Ou encore, comme la tradition de Sa'īd b. Ḥālid: 'L'Envoyé de Dieu (.) pria | les sept longues (sourates) dans une unité de prière'; c'est ce que rapporte Ibn Abī Šayba dans son *Muṣannaḥ*. Et selon cet ouvrage également, il (.) regroupait le 'séparé' dans une unité de prière.

Al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 9/39) rapporte ce que dit Ibn Ma'sūd, à propos de *Banū Isrā'īl* 17, *al-Kahf* 18, *Maryam* 19, *Tā' Hā* 20, *al-Anbiyā'* 21: 'Ce sont les premières

21 Voir Chap. 16, p. 334.

22 Voir Chap. 18, p. 406.

23 Voir Chap. 17, p. 356.

anciennes traditions; elles font partie de mon antique richesse<sup>24</sup>. Et il les mentionne en ordre, comme leur agencement a été fixé.

Selon al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 9/63), lorsque, chaque nuit, il (.) allait se coucher, il joignait les paumes de ses mains où il crachait et récitait *Qul huwa llāhu aḥad* 112 et les deux protectrices (113 et 114).

Abū Ġāfar an-Naḥḥās dit: 'On choisit de dire que la composition des sourates selon cet agencement vient de l'Envoyé de Dieu (.), en fonction de la tradition suivante de Wāṭila: A la place de *at-Tawrāt*, m'ont été données les sept (longues sourates) ...'. | Il ajoute: 'Cette tradition montre que la composition du Coran est prise du Prophète (.) et qu'elle date de cette époque-là, parce que cette tradition rapporte les propos de l'Envoyé de Dieu (.) au sujet de la composition du Coran; le fait d'avoir été recueilli dans l'exemplaire coranique ne concerne que le fait d'être un seul tout'.

2/410

Ibn al-Ḥaṣṣār dit: 'L'agencement des sourates et la disposition des versets selon leur place dépend uniquement de l'inspiration (*al-waḥy*)'.

Ibn Haḡar dit: 'Le fait que l'agencement porte sur quelques sourates (seulement) ou sur la majorité d'entre elles n'empêche pas qu'il soit en fonction d'un arrêt divin'. Il ajoute: 'Ce que citent Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 4/343) et Abū Dāwūd (*Sunan*, 2/77), de la part de Aws b. Abī Aws Ḥuḍayfa aṭ-Ṭaqafī, montre bien que leur agencement dépend d'un arrêt divin, à savoir: Je faisais partie de la délégation des Ṭaqīf qui se convertirent à l'islam (...) et l'Envoyé de Dieu (.) nous dit: Voici que m'est échue ma section de Coran et je ne veux pas sortir, avant de l'avoir terminée. Alors, nous interrogeâmes les compagnons de l'Envoyé de Dieu (.), en disant: Comment répartissez-vous le Coran en sections? Ils répondirent: Nous le répartissons par trois, cinq, sept, neuf, onze, | treize sourates en plus de la partie du 'séparé' depuis *Qāf* 50 jusqu'à la fin<sup>25</sup>. Il ajoute: 'Cela montre que l'agencement des sourates tel qu'il est dans le recueil coranique actuel existait déjà au temps de l'Envoyé de Dieu (.)'. Il continue: 'Il est possible que ce qui a été alors agencé fût la partie du 'détaillé' tout spécialement, contrairement au reste'.

2/411

Quant à moi, je dis que ce qui montre que cet agencement dépend d'un arrêt divin, c'est le fait que les sourates commençant par *Hā Mīm* (40 à 46) sont agen-

24 En marge du manuscrit A, on lit: *at-tilād huwa al-māl al-qadīm* (NdE).

25 Il semblerait donc, selon cette tradition, que le premier *ḥizb* aille de la sourate 2 à la sourate 4, le deuxième de 5 à 9, le troisième de 10 à 16, le quatrième de 17 à 25, le cinquième de 26 à 36, le sixième de 37 à 49 et le septième, appelé *al-Mufaṣṣal*, de 50 à 114. Cela suppose que *al-Fātiḥa* 1 ne fasse pas partie d'un *ḥizb*. Muḥammad Ḥamīd Allāh, dans sa traduction française du Coran, Ankara. Beyrouth, 1393/1973, pp. 849–851, divise le texte un peu différemment; le quatrième *ḥizb* irait de la sourate 17 à la sourate 26, le cinquième de 27 à 34 et le sixième de 35 à 49.

cées à la suite l'une de l'autre ; il en est de même pour celles qui commencent par *Ṭā Sīn* (27 et 28), alors que les sourates de la glorification (17, 57, 59, 61, 62, 64, 87) ne sont pas agencées en suivant ; mais, il y a entre elles des séparations. Également, *Ṭā Sīn Mīm aš-Šu'arā'* 26 et *Ṭā Sīn Mīm al-Qaṣaṣ* 28 ont été séparées par *Ṭā Sīn* 27, bien que cette dernière soit plus courte que les deux autres. Si l'agencement dépendait de l'effort d'interprétation, les sourates de la glorification auraient été mises en suivant et *Ṭā Sīn* 27 aurait été mise après *al-Qaṣaṣ* 28. Par celui qui lui a ouvert la poitrine (// 94, 1) ! C'est ce que dit al-Bayhaqī<sup>26</sup>, à savoir que toutes les sourates sont agencées en fonction d'un arrêt divin, sauf *Barā'a* 9 et *al-Anfāl* 8. Il ne faut pas qu'on cherche à démontrer, à partir du fait qu'il (.) récitait certaines sourates en suivant, que tel est effectivement leur agencement ; et, par conséquent, on ne produira pas la tradition selon laquelle il récitait *an-Nisā'* 4 avant *Āl 'Imrān* 3, parce que l'agencement des sourates, dans la récitation, n'est pas contraignant ; donc, peut-être a-t-il fait cela pour en montrer la licéité.

Dans *Kitāb al-maṣāḥif*, Ibn Aṣṭa cite, par le truchement de Ibn Wahb, ce que dit Sulaymān b. Bilāl, à savoir : 'J'ai entendu Rabī'a demander : Pourquoi a-t-on mis d'abord *al-Baqara* 2 et *Āl 'Imrān* 3, alors que quatre-vingts et quelques sourates sont descendues avant elles à Makka et que ces deux là ne sont descendues qu'à al-Madīna ? Il répondit : Les deux ont été mises d'abord, certes ; mais, le Coran a été composé en fonction d'une science provenant de celui qui l'a composé grâce à elle et de ceux qui étaient avec lui pour cela ; et leur union était fonction de leur science en la matière. Tel est le mot de la fin ; qu'on ne pose donc plus de question.'

### Conclusion [définitions]

<sup>2/412</sup> \* 'Les sept longues' (*as-sab' aṭ-ṭuwal*) : *Al-Baqara* 2 est la première et *Barā'a* 9, la dernière<sup>27</sup>. C'est ce que dit un ensemble (de savants). Mais, al-Ḥākim, an-Nasā'ī (*Sunan*, 1/473) et un autre citent ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir : 'Les sept longues sont *al-Baqara* 2, *Āl 'Imrān* 3, *an-Nisā'* 4, *al-Mā'ida* 5, *al-An'ām* 6 et *al-A'rāf* 7'. Le rapporteur dit : 'Il a mentionné la septième, mais je l'ai oubliée'. Selon une recension authentique, d'après Ibn Abī Ḥātim et un autre, d'après Muğāhid et Sa'īd b. Ġubayr, il s'agit de *Yūnus* 10. La même chose a déjà été mentionnée

<sup>26</sup> Voir p. 408.

<sup>27</sup> Le compte est bon, si l'on considère *al-Anfāl* 8 et *Barā'a* 9 comme une seule et même sourate.

d'après Ibn 'Abbās, au premier chapitre<sup>28</sup>. Et selon une recension, d'après al-Ḥākīm, il s'agirait de *al-Kahf* 18.

\* 'Les centaines' (*al-mi'ūn*): c'est ce qui suit les sept longues. Elles sont appelées ainsi, parce que chacune de ces sourates dépasse cent versets ou s'en approche. 2/413

\* 'Les secondes' (*al-matānī*): c'est ce qui suit les centaines. Elles sont appelées ainsi, parce qu'elles viennent en second par rapport à elles (*tannathā*), c'est-à-dire, elles sont après elles. Donc elles sont pour elles secondes, tandis que les centaines sont pour elles premières. Al-Farrā' dit: 'Ce sont les sourates dont les versets sont moins de cent, parce qu'elles sont davantage répétées (*tutannā*) que ne le sont les longues et les centaines'. On dit aussi que c'est à cause de la répétition (*tatniya*) des paraboles qu'elles contiennent pour l'exhortation et l'information; c'est ce que relate al-Nikzāwī.

Dans *Ġamāl al-qurrā'*, il (as-Saḥāwī) dit: 'Ce sont les sourates dans lesquelles, les récits sont doublés. Cette appellation est donnée au Coran tout entier, ainsi qu'à *al-Fātiḥa* 1, comme on l'a dit précédemment'<sup>29</sup>.

\* 'Le séparé' (*al-mufaṣṣal*): ce sont les petites sourates qui suivent les secondes. On appelle ainsi cette partie, à cause des nombreuses coupures qu'il y a entre les sourates au moyen de « Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux ». On dit aussi que c'est à cause du peu d'abrogé qu'il y a dans cette partie; voilà pourquoi on l'appelle aussi 'le sûr' (*al-muḥkam*), comme le rapporte, al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 9/83) d'après Sa'īd b. Ġubayr qui dit: 'Ce qu'on appelle le séparé, c'est ce qui est sûr. Il finit avec la sourate *an-Nās* 114. Pas de discussion à ce sujet'.

On diverge à propos de son début selon douze opinions:

1. *Qāf* 50, en raison de la tradition précédente de Aws, un peu plus haut<sup>30</sup>. 2/414
2. *al-Ḥuġurāt* 49; c'est ce qu'authentifie an-Nawawī.
3. *al-Qitāl* 47; al-Māwardī l'attribue à la majorité (des savants).
4. *al-Ġāṭiya* 45; c'est ce que relate al-Qāḍī 'Iyād.
5. *aṣ-Ṣāffāt* 37.
6. *aṣ-Ṣaff* 61.
7. *Tabāraka* 67; Ibn Abī ṣ-Ṣayf al-Yamanī relate les trois dans son *an-Nukat 'alā t-Tanbih*.
8. *al-Faḥ* 48; c'est ce que relate al-Kamāl al-Dizmārī dans *Ṣarḥ at-Tanbih*. 2/415
9. *ar-Raḥmān* 55; c'est ce que relate Ibn al-Sīd dans son *al-Amālī 'alā l-Muwatta'*.

28 Voir Chap. 1, p. 52.

29 Voir Chap. 17, p. 353.

30 Voir p. 410.

10. *al-Insān* 76.  
 11. *Sabbih* 87; c'est ce que relate Ibn al-Firkāḥ dans son *at-Ta'liq* d'après al-Marzūqī.  
 2/416 12. *aḍ-Ḍuḥā* 93; c'est ce que relate al-Ḥaṭṭābī et il le présente, en disant que celui qui récite sépare les sourates de ce groupe par 'Dieu est le plus grand!'. Selon l'interprétation de ar-Rāḡib (al-Iṣfahānī), dans son *Mufradāt*, le 'séparé' dans le Coran est son dernier septième.

### Remarque 1 [le séparé]

- 2/417 Dans la partie du 'séparé', il y a des sourates longues, moyennes et courtes. Ibn Ma'in dit: 'Les longues sourates vont jusqu'à *ʿAmmā* 78; les moyennes, jusqu'à *aḍ-Ḍuḥā* 93; et de là jusqu'à la fin du Coran, ce sont les courtes. Tel est le plus probable de ce qu'on a dit à ce sujet'.

### Nota Bene

- Dans *Kitāb al-maṣāḥif*, Ibn Abī Dāwūd cite, de la part de Nāfi' et de Ibn 'Umar, le fait qu'on mentionna 'le séparé' chez ce dernier. Il dit: 'Quelle partie du Coran n'est pas séparée? Dites: les courtes et les petites sourates'. Grâce à cela, on montre qu'il est permis de dire: une sourate courte ou une petite sourate, alors qu'un groupe (de savants) y répugne, dont Abū l-ʿĀliya, tandis que d'autres le permettent. | C'est ce que mentionne Ibn Abī Dāwūd.  
 2/418

Il cite également ce que disent Ibn Sīrīn et Abū l-ʿĀliya, à savoir: 'Ne dis pas: une sourate légère, car il (\*) dit: «Oui, nous allons lancer sur toi une parole lourde» (73, 5), mais une sourate facile'.

### Remarque 2 [au sujet de l'agencement des recueils coraniques de Ubayy et de Ibn Mas'ūd]

- 2/419 Dans *Kitāb al-maṣāḥif*, Ibn Aṣṭa dit: 'Muḥammad b. Ya'qūb nous a informés: Abū Dāwūd nous a rapporté: Abū Ġa'far al-Kūfī nous a rapporté, en disant: Voici la composition du recueil coranique de Ubayy:

*Al-Ḥamd* 1<sup>31</sup>, *al-Baqara* 2, *an-Nisā'* 4, *Āl 'Imrān* 3, *al-An'ām* 6, *al-A'rāf* 7, *al-Mā'ida* 5, *Yūnus* 10, *al-Anfāl* 8, *Barā'a* 9, *Hūd* 11, *Maryam* 19, *aṣ-Ṣu'arā'* 26,

31 La numérotation suit la recension aujourd'hui officiellement en vigueur, pour permettre de remarquer le décalage éventuel.

*al-Ḥağğ* 22, *Yūsuf* 12, *al-Kahf* 18, *an-Naḥl* 16, *al-Aḥzāb* 33, *Banū Isrāʾīl* 17, *az-Zumar* 39 qui commence par *Ḥā Mīm*,<sup>32</sup> *Tā Hā* 20, *al-Anbiyāʾ* 21, *an-Nūr* 24, *al-Muʾminūn* 23, *Sabaʾ* 34, *al-ʿAnkabūt* 29, *al-Muʾmin* 40, *ar-Raʿd* 13, *al-Qaṣaṣ* 28, *an-Naml* 27, *aṣ-Ṣāffāt* 37, *Ṣād* 38, *Yāʾ Sīn* 36, *al-Ḥiğr* 15, *Ḥāʾ Mīm ʿAyn Sīn Qāf* 42, *ar-Rūm* 30, *al-Ḥadīd* 57, *al-Faṭḥ* 48, *al-Qitāl* 47, *az-Zihār* 58, *Tabāraka*.*al-Mulk* 67, *as-Sağda* 32, *Innā arsalnā Nūḥan* 71, *al-Aḥqāf* 46, *Qāf* 50, *ar-Raḥmān* 55, *al-Wāqīʿa* 56, *al-Ğinn* 72, *an-Nağm* 53, *Saʿala sāʾil* 70, *al-Muzzammil* 73, *al-Muddattir* 74, *Iqtarabat* 54, *Ḥāʾ Mīm ad-Duḥān* 44, *Luqmān* 31, *Ḥāʾ Mīm al-Ğātiya* 45, *aṭ-Ṭūr* 52, *ad-Dāriyyāt* 51, *Nūn* 68, *al-Ḥāqqa* 69, *al-Ḥaṣr* 59, *al-Mumtaḥana* 60, *al-Mursalāt* 77, *ʿAmmā yatasāʾalūn* 78, *Lā uqsimu bi-yawmi l-qiyāmati* 75, *Idā š-šamsu kuwwirat* 81, *Yā ayyuhā n-nabi idā ṭallaqtum* 65, *an-Nāziʿāt* 79, *at-Tağābun* 64, | *ʿAbasa* 80, *al-Muṭaffifūn* 83, *Idā s-samāʾu nṣaqqat* 84, *Wa-t-tīni wa-z-zaytūni* 95, *Iqraʾ bi-smi rabbi-ka* 96, *al-Ḥuğurāt* 49, *al-Munāfiqūn* 63, *al-Ğumʿa* 62, *Lima tuḥarrimu* 66, *al-Fağr* 89, *Lā uqsimu biḥādā l-baladi* 90, *Wa-l-layli* 92, *Idā s-samāʾu nfaṭarat* 82, *Wa-š-šamsi wa-ḍuḥāhā* 91, *Wa-s-samāʾi wa-ṭ-ṭāriqi* 86, *Sabbih isma rabbika* 87, *al-Ğāšiya* 88, *aṣ-Ṣaff* 61, sourate *Ahl al-kitāb*, à savoir *Lam yakun* 98, *ad-Duḥā* 93, *A lam našrah* 94, *al-Qāriʿa* 101, *at-Takātur* 102, *al-ʿAṣr* 103, sourate *al-Ḥalʿ* (115), sourate *al-Ḥafd* (116)<sup>33</sup>, *Waylun li-kulli humaza* 104, *Idā zalzalat* 99, *al-ʿAdiyāt* 100, *al-Fīl* 105, *Li-ilāf* 106, *A-raʿayta* 107, *Innā aʿṭaynāka* 108, *al-Qadr* 97, *al-Kāfirūn* 109, *Idā ġāʾa naşru llāhi* 110, *Tabbat* 111, *aṣ-Şamad* 112, *al-Falaq* 113, *an-Nās* 114<sup>34</sup>.

2/420

Ibn Ašta dit également : ‘Abū l-Ḥasan b. Nāfi’ nous a informés que Abū Ğaʿfar Muḥammad b. ʿAmr b. Mūsā leur a rapporté : Muḥammad b. Ismāʿīl b. Sālīm nous a rapporté : ʿAlī b. Mihrān aṭ-Ṭāʾī nous a rapporté : Ğarīr b. ʿAbd al-Ḥamīd nous a rapporté, disant : Voici la composition du recueil coranique de ʿAbd Allāh b. Masʿūd :

Les longues : *al-Baqara* 2, *an-Nisāʾ* 4, *Āl ʿImrān* 3, *al-Aʿrāf* 7, *al-Anʿām* 6, *al-Māʾida* 5 et *Yūnus* 10.

32 Ce qui ne se vérifie pas dans la recension actuellement suivie.

33 Au début du chapitre suivant, il est précisé que Ubayy a ajouté ces deux sourates à la fin de son recueil et que le total serait donc de 116 sourates. Un peu plus loin, ʿAbd Allāh b. Zurayr al-Ğāfiʿi en donne le texte.

34 Cette liste contient 109 (107 + 2) sourates ; car, par rapport à la liste de la recension actuellement utilisée, manquent les sourates 14, 25, 35, 41, 43, 76 et 85, et sont ajoutées les sourates (115) et (116).

Les centaines: *Barā'a* 9, *an-Nahl* 16, *Hūd* 11, *Yūsuf* 12, *al-Kahf* 18, *Banū Isrā'īl* 17, *al-Anbiyā'* 21, *Ṭā Hā* 20, *al-Mu'minūn* 23, *aš-Šu'ara'* 26 et *aš-Šaffāt* 37.

2/421 Les secondes: *al-Ahzāb* 33, *al-Ḥağğ* 22, *al-Qaşaş* 28, *Ṭā Sīn an-Naml* 27, *an-Nūr* 24, *al-Anfāl* 8, | *Maryam* 19, *al-'Ankabūt* 29, *ar-Rūm* 30, *Yā Sīn* 36, *al-Furqān* 25, *al-Ḥiğr* 15, *ar-Ra'd* 13, *Saba'* 34, *al-Malā'ika* 35, *Ibrāhīm* 14, *Şād* 38, *Alladīna kafarū* 47, *Luqmān* 31, *az-Zumar* 39.

Les sourates commençant par *Hā Mīm*: *Hā Mīm al-Mu'min* 40, *az-Zuḥrūf* 43, *as-Sağda* 41<sup>35</sup>, *Hā Mīm 'Ayn Sīn Qāf* 42, *al-Aḥqāf* 46, *al-Ġāṭiya* 45, *ad-Duḥān* 44.

Les épreuves: *Innā fataḥnā laka* 48, *al-Ḥaşr* 59, *Tanzil as-Sağda* 32, *al-Ṭalāq* 65, *Nūn wa-l-qalam* 68, *al-Ḥuğurāt* 49, *Tabāraka* 67, *at-Tagābun* 64, *Idā ġā'a-ka l-munāfiqūn* 63, *al-Ġum'a* 62, *aş-Şaff'* 61, *Qul ūḥiya* 72, *Innā arsalnā* 71, *al-Muğādala* 58, *al-Mumtaḥana* 60, *Yā ayyuhā n-nabī lima tuḥarrimu* 66.

Le séparé: *ar-Raḥmān* 55, *an-Nağm* 53, *aṭ-Ṭūr* 52, *aḍ-Ḍāriyāt* 51, *Iqtarabat s-sā'atu* 54, *al-Wāq'ia* 56, *an-Nāzi'āt* 79, *Sa'ala sā'ilun* 70, *al-Muddattir* 74, *al-Muzzammil* 73, *al-Muṭaffifūn* 83, *'Abasa* 80, *Hal atā* 76, *al-Mursalāt* 77, *al-Qiyāma* 75, *'Amma yatasā'alūn* 78, *Idā š-šamsu kuwwirat* 81, *Idā s-samā'u nfaṭarat* 82, *al-Ġāšiya* 88, *Sabbih* 87, *Wa-l-layli* 92, *al-Fağr* 89, *al-Burūğ* 85, *Idā s-samā'u nšaqqat* 84, *Iqra' bi-smi rabbi-ka* 96, *al-Balad* 90, *Wa-ḍ-ḍuḥā* 93, *aṭ-Ṭāriq* 86, *al-Ādiyāt* 100, *A-ra'ayta* 107, *al-Qāri'a* 101, *Lam yakun* 98, *Wa-š-šamsi wa ḍuḥāhā* 91, *Wa-t-tīni* 95, *Waylun li-kulli humazatin* 104, *A-lam tara* 105, *Li-īlāfi Qurayşin* 106, *Alḥākum* 102, *Innā anzalnāhu* 97, *Idā zulzilat* 99, *Wa-l-'aşri* 103, *Idā ġā'a naşru llāhi* 110, *al-Kawṭar* 108, *Qulyā ayyuhā l-kāfirūn* 109, *Tabbat* 111, *Qul huwa llāhu aḥad* 112, *A-lam naşrah* 94. Il n'y a ni *al-Ḥamd* 1 ni les deux protectrices 113 et 114<sup>36</sup>.

35 Il ne s'agit pas de la sourate 32, mais bien de *Fuşşilat* 41 qui a aussi pour autre nom *Hā' Mīm as-sağda*, à cause de ses lettres initiales et du verset 37 dont on doit réciter une partie, en se prosternant.

36 Par rapport à la recension actuellement en cours, manquent donc les sourates 1, 113 et 114, comme cela est signalé en finale; mais aussi, les sourates 50, 57 et 69; nous avons donc 98 sourates. Au Chap. 19, p. 423, l'auteur dit 112.



## Nombre des sourates, des versets, des paroles et des lettres du Coran

### [Section 1: le nombre des sourates]

#### [1. *Al-Anfāl* 8 et *Barā'a* 9: deux sourates ou une seule ?]

Quant aux sourates, elles sont au nombre de cent quatorze, selon le consensus de qui est fiable. On dit: (cent) treize, en faisant de *al-Anfāl* 8 et de *Barā'a* 9 une seule sourate. Abū š-Šayḥ (b. Ḥayyān) cite ce que dit Abū Rawq, à savoir: '*Al-Anfāl* 8 et *Barā'a* 9 sont une seule sourate'. 2/422

Il cite aussi ce que dit Abū Rağā', à savoir: 'J' ai demandé à al-Ḥasan, au sujet de *al-Anfāl* 8 et

de *Barā'a* 9, si ce sont deux sourates ou une seule. Il a répondu: deux sourates'.

On rapporte, de la part de Muğāhid, la même déclaration de Abū Rawq; c' est ce que cite Ibn Abī Ḥātim de la part de Sufyān.

Ibn Ašta cite ce que dit Ibn Lahī'a, à savoir: 'On dit que *Barā'a* 9 fait partie de: «Ils t'interrogeront ...» 8<sup>1</sup>. On n'écrit pas, dans *Barā'a* 9, «Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux», uniquement parce qu' elle fait partie de «Ils t'interrogeront ...» 8. L'incertitude des savants vient de la ressemblance des deux extrémités<sup>2</sup> et de l' absence de la *basmala*<sup>3</sup>. Mais cela est réfuté par le fait que le Prophète (.) a donné un nom (*tasmiya*)<sup>4</sup> à chacune d' elle'.

L' auteur de *al-Iqnā'* (Ibn al-Bādiš)<sup>5</sup> rapporte que la *basmala* est attachée à *Barā'a* 9, dans le recueil coranique de Ibn Mas'ūd. Il ajoute: 'Mais, on ne prend pas cela en compte'. | Al-Qušayrī dit: 'Ce qui est vrai, c' est qu' elle n' a pas eu de *tasmiya*, parce que Ġibrīl (/)<sup>6</sup> n' est pas descendu avec elle dans cette sourate'. 2/423

1 C' est-à-dire, *al-Anfāl* dont le début est: «Ils t'interrogeront au sujet du butin ...».

2 Autrement dit, la fin de la sourate 8 et le début de la sourate 9.

3 Le fait de prononcer ou d' écrire: «Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux».

4 Cela ne résulte pas des différentes dénominations données à la sourate 9 aux pages 357–359; aucune d' elles n' est directement attribuée au Prophète. Et comme *tasmiya* est aussi synonyme de *basmala*, cela pourrait vouloir dire que le Prophète donna à chacune d' elles la *basmala* initiale pour les distinguer.

5 C' est-à-dire, Abū Ġa'far al-Ġarnāti, auteur de *al-Iqnā' fi l-qirā'at as-sab'*.

6 (/) est le signe de l' eulogie: 'Sur lui soit la paix! / *Alayhi s-salām*'.

Dans *al-Mustadrak*, Ibn ‘Abbās dit : ‘J’ ai demandé à ‘Alī b. Abī Ṭālib pourquoi n’ a-t-on pas écrit, dans *Barā’a* 9, « Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux ». Il répondit : Parce que (cette formule) est une immunité, alors que *Barā’a* 9 est descendue avec le sabre<sup>7</sup>.

Selon Mālik, lorsque sa première partie a été éliminée, la *basmala* a été éliminée avec elle ; il est donc sûr qu’ elle dépassait *al-Baqara* 2 en raison de sa longueur.

## [2. *Les prétendues sourates al-Ḥal’ (115) et al-Ḥafd (116)*]

Dans le recueil coranique de Ibn Mas‘ūd, il y a 112 sourates, puisqu’ il n’ a pas écrit les deux protectrices (113 et 114)<sup>8</sup>. Par contre, dans celui de Ubayy, il y en a (cent) seize, parce qu’ il a écrit, à la fin, les deux sourates *al-Ḥafd* (la Course) [116] et *al-Ḥal’* (le Désaveu) [115]<sup>9</sup>.

Abū ‘Ubayd cite ce que dit Ibn Sīrīn, à savoir : ‘Ubayy b. Ka‘b a écrit, dans son recueil coranique, l’ Ouvrante du Livre (1), les deux protectrices (113 et 114), ‘Ô Dieu ! Nous cherchons ta protection’ [115] et ‘Ô Dieu ! c’ est toi que nous adorons’ [116]. Ibn Mas‘ūd les a laissées de côté. Parmi ces sourates, ‘Uṭmān a (fait) écrire l’ Ouvrante du Livre et les deux protectrices’.

2/424

Dans *ad-Du‘ā*, aṭ-Ṭabarānī cite, par le truchement de ‘Abbād b. Ya‘qūb al-Asadī, de la part de Yaḥyā b. Ya‘lā al-Aslamī, de Ibn Lahī‘a, de Abū Hubayra, ce que dit ‘Abd Allāh b. Zurayr al-Ġāfiqī, à savoir : ‘Abd al-Malik b. Marwān m’ a dit : Je sais ce qui t’ a porté à aimer Abū Turāb<sup>10</sup>, bien que tu sois un rustre bédouin. Je dis : Par Dieu ! J’ avais déjà recueilli le Coran bien avant que tes parents ne se rencontrassent. ‘Alī b. Abī Ṭālib m’ en a enseigné deux sourates que l’ Envoyé de Dieu (.) lui avait enseignées et que toi et ton père ne connaissez même pas : ‘Ô Dieu ! Nous cherchons ta protection et ton pardon \* Nous te louons et nous ne te serons jamais infidèles \* Nous désavouons (*naḥla‘u*) et nous abandonnons qui pèche contre toi’ [115]. ‘Ô Dieu ! C’ est toi que nous adorons \* C’ est toi que nous prions et (devant toi) que nous nous prosternons \* C’ est vers toi que nous nous hâtons et que nous courons (*naḥfidu*) \* Nous espérons ta miséricorde \* et nous craignons ton châtement \* Ton châtement est attaché aux infidèles’ [116].

Al-Bayhaqī cite, par le truchement de Sufyān aṭ-Ṭawrī, de la part de Ibn Ğurayḡ, de ‘Aṭā’ et de ‘Ubayd b. ‘Umayr, le fait que ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb récitait

7 Allusion au verset du sabre (*āyat as-sayf*), à savoir l’ ensemble 9, 5 et 29.

8 Nous avons vu, dans le chapitre précédent, qu’ en réalité il n’ y aurait que 98 sourates. Voir Chap. 18, pp. 421–422.

9 Si nous nous référons à l’ ordre de leur texte respectif cité par après, nous devons les classer ainsi.

10 C’ est-à-dire, ‘Alī b. Abi Ṭālib.

pieusement, après l'inclination : | 'Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux \* Ô Dieu! Nous cherchons ta protection et ton pardon \* Nous te louons et nous ne te serons jamais infidèles \* Nous désavouons (*naḥla'u*) et nous abandonnons qui pèche contre toi' [115]. 'Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux \* Ô Dieu! C'est toi que nous adorons \* C'est toi que nous prions et (devant toi) que nous nous prosternons \* C'est vers toi que nous nous hâtons et que nous courons (*naḥfidu*) \* Nous espérons ta miséricorde \* et nous craignons ton châtement \* Ton châtement est attaché aux infidèles' [116].

2/425

Ibn Ğurayġ dit : 'Ce qui justifie la *basma*, c'est qu'il s'agit de deux sourates dans le recueil coranique de quelques compagnons'.

Dans *Kitāb aṣ-ṣalāt*, Muḥammad b. Naṣr al-Marwazī cite le fait que Ubayy b. Ka'b récitait pieusement les deux sourates ; qu'il les a mentionnées et qu'il les a écrites dans son recueil coranique.

Ibn aḍ-Ḍurays dit : Aḥmad b. Ğamīl al-Marwazī nous a informés, de la part de 'Abd Allāh | b. al-Mubārak : al-Aġlaḥ nous a informés, de la part de 'Abd Allāh b. 'Abd ar-Raḥmān, que son père disait que, dans le recueil coranique de Ibn 'Abbās, il y avait la recension de Ubayy et de Abū Mūsā, à savoir : 'Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux \* Ô Dieu! Nous cherchons ta protection et ton pardon \* Nous disons du bien de toi et nous ne te serons jamais infidèles \* Nous désavouons (*naḥla'u*) et nous abandonnons qui pèche contre toi' [115]. Il y a aussi : 'Ô Dieu! C'est toi que nous adorons \* C'est toi que nous prions et (devant toi) que nous nous prosternons \* C'est vers toi que nous nous hâtons et nous courons (*naḥfidu*) \* Nous craignons ton châtement \* et nous espérons ta miséricorde \* Ton châtement est attaché aux infidèles' [116].

2/426

Aṭ-Ṭabarānī cite, avec une chaîne de transmission authentique, ce que dit Abū Ishāq, à savoir : Umayya b. 'Abd Allāh b. Ḥālid b. Usayd nous a assuré sa protection au Ḥurasān, en récitant ces deux sourates : 'Nous cherchons ta protection et ton pardon ...' [115 et 116].

Dans *al-Marāsīl*, al-Bayhaqī et Abū Dāwūd citent, d'après Ḥālid b. Abī 'Imrān, le fait que Ğibrīl descendit avec cela sur le Prophète (.), alors qu'il pria avec sa parole : « Tu n'es pour rien dans l'affaire ... » (3, 128), au moment où pieusement il invoquait (Dieu) contre un malfaiteur.

**Nota Bene [distinction ou unification des sourates 105 et 106 et des sourate 93 et 94?]**

De même, un groupe (de savants) a transmis, à propos du recueil coranique de Ubayy, qu'il contenait (cent) seize sourates, alors que le (nombre) juste est de (cent) quinze. En effet, la sourate *al-Fil* 105 et la sourate *Li-ilāfi Qurayṣin* 106 sont, dans ce recueil, une seule et même sourate. Cela est trans-

2/427

mis par as-Saḥāwī, dans *Ġamāl al-qurrā'*, de la part de Ġa'far aṣ-Ṣādiq et de Abū Nahik également.

2/428 Quant à moi, je dis que la tradition de Umm Hāni', que citent al-Ḥākim et aṭ-Ṭabarānī, réfute cela, à savoir que l'Envoyé de Dieu (.) dit: 'Dieu a préféré Qurayš dans sept ...' Il y a dans cette tradition: | 'Dieu a fait descendre à leur sujet une sourate du Coran où il ne mentionne avec eux personne d'autre, à savoir: «A cause du pacte de Qurayš ... » 106'.

Dans le *Kāmil* de al-Hudālī, d'après certains d'entre eux, il dit que *aḍ-Ḍuḥā* 93 et *A lam naṣrahā* 94 sont une seule et même sourate; c'est ce que transmet al-Imām ar-Rāzī, dans son commentaire coranique, de la part de Ṭāwus et de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz.

### Remarque [la raison de la division du Coran en sourates]

2/429 On dit que la raison de la répartition du Coran en sourates consiste à réaliser que la sourate, à elle seule, est un miracle inimitable et un des signes de Dieu et à montrer que chaque sourate est une forme indépendante. En effet, la sourate *Yūsuf* 12 relate son histoire; la sourate *Barā'a* 9 relate les états et les secrets des hypocrites, et ainsi de suite. Les sourates sont réparties en longues, moyennes et courtes, pour faire remarquer que la longueur n'est pas une condition du caractère inimitable; en effet, la sourate *al-Kawtar* 108 a trois versets, alors qu'elle jouit de l'inimitabilité tout comme la sourate *al-Baqara* 2. Puis, une (autre) raison de cela se manifeste à travers l'enseignement et la progression des enfants depuis les sourates courtes jusqu'à celles qui sont au-dessus, comme facilitation de la part de Dieu, à l'égard de ses serviteurs, pour mémoriser son Livre.

Dans *al-Burhān*, az-Zarkašī dit: 'Si l'on demande si les livres précédents n'étaient pas ainsi, je réponds de deux façons. D'abord, ces livres n'étaient pas inimitables du point de vue de l'ordre et de l'agencement; ensuite, ils n'étaient pas faciles à apprendre'.

Mais, az-Zamaḥṣarī mentionne une chose différente de cela. En effet, il dit dans *al-Kaššāf*: 'Il est avantageux que le Coran soit séparé et découpé en de nombreuses sourates. De même, Dieu a fait descendre *at-Tawrāt*, *al-Injīl* et *az-Zabūr* (Psaumes) et ce qu'il a révélé à ses prophètes, sous forme de sourates. Les écrivains disposent leurs livres en chapitres dont les débuts sont délimités<sup>11</sup> par des titres.

11 Le terme *muwašṣaḥ* se réfère au découpage en strophes de la poésie postclassique.

L'avantage aussi en est que, lorsque le genre inclut sous lui les espèces et les catégories, cela est meilleur et plus imposant que d'avoir un seul chapitre.

L'avantage encore en est que, lorsque le lecteur termine une sourate ou un chapitre du livre pour, ensuite, en commencer un autre, cela est plus encourageant pour lui et plus motivant pour y parvenir, que s'il devait continuer sans arrêt tout au long du livre. | Tout comme, lorsque le voyageur a parcouru un mille ou un parasange<sup>12</sup>, de ce fait cela le soulage et il a de l'énergie pour continuer. Voilà pourquoi, le Coran a été divisé en trentièmes et en cinquièmes.

2/430

L'avantage également en est que, lorsque celui qui apprend le Coran par cœur maîtrise une sourate, il croit qu'il a pris du Livre de Dieu une partie indépendante en elle-même et ce qu'il a ainsi appris lui semble extraordinaire. Voici, à ce sujet, la tradition de Anas: 'Lorsque quelqu'un récite *al-Baqara* 2 et *Āl 'Imrān* 3, cela nous paraît important'. C'est pourquoi, il est mieux de réciter une sourate (en entier) durant la prière.

L'avantage enfin en est que, grâce au fait de détailler, en raison de la suite continue des cas semblables et similaires et de leur correspondance entre eux, on perçoit (mieux) les significations et la structure. Et ainsi de suite pour les avantages'. Fin de citation.

Ce que az-Zamahšarī mentionne à propos du découpage des autres livres est juste et correct. Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Qatāda, à savoir: 'Nous disions que *az-Zabūr* (Psaumes) contenait cent cinquante sourates. Toutes sont des exhortations et de la louange; elles ne contiennent ni permis ni interdit ni obligations ni punitions. On mentionne que, dans *al-Injīl*, il y a une sourate qu'on appelle la sourate des paraboles'<sup>13</sup>.

## Section 2: le nombre des versets

### [1. Définition du verset]

Un ensemble de lecteurs a consacré à cela un ouvrage à part. Al-Ġa'barī dit: 'Définition du verset (*āya*): un (passage) du Coran composé de propositions, même si c'est de façon équivalente (*taqdīran*)<sup>14</sup>, délimité par un début et une coupure et intégré dans une sourate. Sa fonction principale est d'être un indice;

2/431

12 Mesure de distance qui date des anciens perses, soit une heure de marche à cheval au pas ordinaire (Kazimirsiki).

13 Il s'agit probablement du chapitre 13 de Matthieu consacré aux paraboles du Royaume.

14 Par exemple, *bi-smi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi*, c'est-à-dire (*wa-taqdīruhu*) *abda'u bi-smi ...*

par exemple : « Certes, le signe (*āyatu*) de son règne ... » (2, 248). En effet, c'est un indice de la faveur et de la vérité ou de l'unité, parce qu'il réalise une unité de discours<sup>15</sup>.

Un autre dit : 'Le verset est une portion de Coran coupée de ce qui précède et de ce qui suit'.

On dit aussi : 'C'est une unité parmi celles qui sont énumérées dans les sourates. On l'appelle ainsi, parce qu'il est une indication de la véracité de celui qui l'apporte et de l'impuissance de celui qui est par lui mis au défi'.

On dit également : '(On l'appelle ainsi), parce que c'est une indication de la coupure par rapport au discours qui précède et à celui qui suit'.

### [2. *L'arrêt divin dans le découpage des versets*]

Al-Wāḥidī dit : 'Un de nos compagnons concède, en fonction de cette opinion, qu'on pourrait appeler 'verset' moins d'un verset, si l'arrêt divin (*tawqīf*) n'était pas intervenu relativement à ce qu'il est à présent'.

Abū 'Amr ad-Dānī dit : 'Je ne connais pas de mot qui soit à lui seul un verset, à l'exception de sa parole : | « *mudhāmmatāni* / ombragés » (55, 64)<sup>16</sup>.

Un autre<sup>17</sup> dit : 'Mais, il y a d'autres cas, par exemple : « *Wa-l-fağri* / Par-l'aube » (89, 1); « *Wa-d-ḍuḥā* / Par-la-clarté-du-jour » (93,1); « *Wa-l-ʿašri* / Par-l'après-midi » (103, 1)<sup>18</sup>; et c'est aussi le cas des lettres initiales pour ceux qui les comptent (comme un verset)'.

L'un d'eux<sup>19</sup> dit : 'La vérité, c'est que le verset n'est connu qu'en vertu d'un arrêt du Législateur, tout comme est connue la sourate'. Il ajoute : 'Le verset est un groupe de lettres du Coran dont on connaît, en vertu de l'arrêt divin, la séparation au niveau du sens par rapport au discours qui le suit au début du Coran<sup>20</sup> et par rapport à celui qui le précède à la fin du Coran<sup>21</sup>, ainsi que par rapport à ce qui vient (immédiatement) avant et après, en dehors de ces deux

15 Il semble bien que l'auteur joue ici sur la polysémie du terme *āya* qui signifie 'signe et verset'.

16 Donc, pour lui, le premier verset de la recension actuellement officielle, à savoir « *ar-rahmānu* / Le Miséricordieux » (55, 1) n'est pas compté comme tel.

17 En réalité, il s'agit de ad-Dānī également (NdE).

18 On sait que le *wāw*, qu'il soit coordination (et) ou particule de serment (par), est liée au mot qui suit, au point d'en faire intégralement partie. Voilà pourquoi, selon cette opinion, la particule du serment et l'objet pris à témoin ne forment qu'un seul et même mot. Dans la traduction, nous avons signifié cela par le tiret.

19 Extrait de *al-Burhān* 1/364 de az-Zarkašī, Dār al-Ma'rifa, Beyrouth, 1410/1990. (NdE).

20 Il s'agit du verset : « Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux » (1, 1) (NdE).

21 A savoir le verset : « Contre les djinns et les gens » (114, 6) (NdE).

versets<sup>22</sup>, et qui ne contient pas la même chose'. Il continue: 'Et c'est à cette condition qu'émerge la sourate'.

Az-Zamaḥṣārī dit: 'Les versets relèvent d'une science dépendant de l'arrêt divin dans laquelle il n'y a pas de place pour le raisonnement analogique. Voilà pourquoi, (les lettres) *Alif Lām Mīm* sont comptées comme un verset là où elles se trouvent (2, 1; etc ...), ainsi que *Alif Lām Mīm Ṣād* (7, 1); alors que *Alif Lām Mīm Rā* (13, 1) et *Alif Lām Rā* (11, 1) etc ... ne le sont pas; que *Ḥā Mīm* au début de leur sourate respective (40, 1; etc ...), *Ṭā Hā* (20, 1) et *Yā Sīn* (36, 1) le sont, tandis que *Ṭā Sīn* (27, 1) ne le sont pas'.

Quant à moi, je dis que dans ce qui montre que cette science dépend d'un arrêt prophétique<sup>23</sup>, il y a ce que cite Aḥmad (Ibn Ḥanbal) dans son *Musnad* (1/419), par le truchement de 'Āṣim b. Abī n-Nağūd, de la part de Zirr, à savoir ce que dit Ibn Mas'ūd: 'L'Envoyé de Dieu (.) m'a fait réciter une sourate parmi les 'trentaines' de la famille des (sourates) *Ḥā Mīm*'<sup>24</sup>. Il dit: Il s'agit de *al-Aḥqāf* 46<sup>25</sup>. Il ajoute: Lorsque la sourate dépasse trente versets, elle est appelée trentaine ...'.

2/433

### [3. Divergences dues à la difficulté du comptage des versets]

Ibn al-'Arabī dit: 'Le Prophète (.) mentionne que *al-Fātiḥa* 1 contient sept versets et que la sourate *al-Mulk* 67 en contient trente. Et il est vrai qu'il a récité les dix versets conclusifs de la sourate *Āl 'Imrān* 3'. Il ajoute: 'Le comptage des versets fait partie des difficultés du Coran, car certains de ses versets sont longs et d'autres, courts; de plus, il y en a qui sont interrompus, d'autres qui finissent quand le discours est complet et d'autres, pendant le discours'.

Un autre (az-Zarkaṣī) dit: 'La raison de la divergence des ancêtres dans la foi, à propos du nombre des versets, vient de ce que le Prophète (.) s'arrêtait au début des versets suivant le décret divin. Et quand l'endroit en était connu, il continuait pour compléter (le sens), si bien que l'auditeur estimait | alors que le verset n'avait pas de séparation'.

2/434

Ibn aḍ-Ḍurays cite, par le truchement de 'Uṭmān b. 'Aṭā', de la part de son père, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'La totalité des versets du Coran est de six mille six cent seize (6.616) et l'ensemble des lettres du Coran est de trois cent vingt-trois mille six cent soixante et onze (323.671)'.

22 C'est-à-dire, en dehors des deux versets qu'on vient de mentionner (NdE).

23 Ce qui est la même chose que l'arrêt divin, puisque le Prophète est censé n'agir qu'au nom de Dieu.

24 C'est-à-dire, de la sourate 40 à la sourate 46 qui commencent toutes par les lettres *Ḥā Mīm*.

25 Cette sourate contient 35 versets.

2/435 Ad-Dānī dit : ‘On est d’accord sur le fait que le nombre des versets du Coran est (au moins) de six mille (6.000). Ensuite, | on diverge sur ce qui dépasserait cela. Il y en a qui n’y ajoutent rien ; mais il y en a qui disent (qu’il y aurait en plus) deux cent quatre versets (204), ou (deux cent) quatorze (214), ou (deux cent) dix neuf (219), ou (deux cent) vingt-cinq (225), ou, enfin, (deux cent) trente six (236)’.

Quant à moi, je dis que, dans *Musnad al-firdaws*, ad-Daylamī cite, en remontant jusqu’au Prophète (*marfū*), par le truchement de al-Fayḍ b. Waṭīq, de la part de Furāt b. Salmān, de Maymūn b. Mahrān et de Ibn ‘Abbās, (la tradition suivante) : ‘Les degrés du Jardin correspondent aux versets du Coran : pour chaque verset un degré ; cela fait donc six mille deux cent seize (6.216) versets et entre chaque deux degrés il y a la même distance qu’entre le ciel et la terre’. Selon ce qu’en dit Ibn Ma‘īn, al-Fayḍ serait un méchant menteur.

2/436 Dans *Šu‘ab (al-īmān)* de al-Bayhaqī, dans une tradition de ‘Āiṣa remontant jusqu’au Prophète (*marfū*), il y a : ‘Le nombre des degrés du Jardin équivaut à celui des versets du Coran. Si quelqu’un des gens du Coran entre dans le Jardin, il n’a au-dessus de lui aucun degré’. Al-Ḥākim dit : ‘Sa chaîne de transmission est authentique (*ṣaḥīḥ*) et pourtant, elle n’a qu’un garant (*šādḍ*)’. Dans *Ḥamalāt al-Qur‘ān*, al-Āğurrī la cite d’une autre façon, de la part de ‘Āiṣa, comme remontant jusqu’à un compagnon (*mawqūf*).

Dans l’explication de son poème *Dāt ar-rašad fī l-‘adad*, Abū ‘Abd Allāh al-Mawšili dit que les gens de al-Madīna, de Makka, de aš-Šām, de al-Bašra et de al-Kūfa divergent à propos du comptage des versets.

2/437 Les gens de al-Madīna ont deux façons de compter ; la première est celle de Abū Ğāfar Yazīd b. al-Qa‘qā‘ | et de Šayba b. Nišāḥ, tandis que l’autre est celle de Ismā‘il b. Ğāfar b. Abī Kaṭīr al-Anšārī.

Quant au comptage des Mekkois, il vient de ‘Abd Allāh b. Kaṭīr, de Muğāhid, de Ibn ‘Abbās et de Ubbay b. Ka‘b.

2/438 Celui des gens de aš-Šām est rapporté par Hārūn b. Mūsā al-Aḥfaš et par un autre, de la part de ‘Abd Allāh b. Dakwān, Aḥmad b. Yazīd al-Ḥulwānī et un autre, de la part de Hišām b. ‘Ammār. Ibn Dakwān et Hišām l’ont rapporté de la part de Ayyūb b. Tamīm, le lecteur, de la part de Yaḥyā b. al-Ḥārīt ad-Ḍimārī. Il ajoute : ‘Cette façon de compter que nous utilisons est celle des gens de aš-Šām, à partir de ce que les anciens nous ont rapporté de la part | des compagnons. C’est ce que nous ont rapporté ‘Abd Allāh b. ‘Āmir al-Yaḥṣabī et un autre, de la part de Abū d-Dardā’.

Quant à la façon de compter des gens de al-Bašra, c’est ‘Āšim b. al-‘Ağğāğ al-Ĝaḥdarī qui en est le point de référence.

La façon de compter des gens de al-Kūfa est attribuée à Ḥamza b. Ḥabīb az-Zayyāt, à Abū l-Ḥasan al-Kisāī et à Ḥalaf b. Hišām. Ḥamza dit : ‘C’est Ibn Abī



Layla qui nous a informés de cette façon de compter de la part de Abū 'Abd ar-Raḥmān as-Sulamī et de 'Alī b. Abī Ṭālib'.

#### [4. Catégories de sourates selon le comptage des versets]

Al-Mawṣilī dit qu'il y a trois catégories de sourates du Coran. Dans la première, il n'y a de divergences ni sur le total ni sur la division (des versets); dans la deuxième, on diverge sur la division et non sur le total; quant à la troisième, on diverge et sur le total et sur la division.

2/439

La première catégorie contient quarante sourates.

A savoir *Yūsuf* 12, cent onze versets; *al-Ḥiḡr* 15, quatre-vingt dix-neuf versets; *an-Nāḥl* 16, cent vingt-huit; *al-Furqān* 25, soixante-dix-sept; *al-Aḥzāb* 33, soixante-treize; *al-Faṭḥ* 48, vingt-neuf; *al-Ḥuḡurāt* 49 et *at-Taḡābun* 64, dix-huit; *Qāf* 50, quarante cinq; *ad-Dāriyāt* 51, soixante; *al-Qamar* 54, cinquante cinq; *al-Ḥaṣr* 59, vingt-quatre; *al-Mumtaḥana* 60, treize; *aṣ-Ṣaff* 61, quatorze; *al-Ġum'a* 62, *al-Munāfiqūn* 63, *aḍ-Ḍuḡā* 93 et *al-Ādiyāt* 100, onze; *at-Taḥrīm* 66, douze; *Nūn* 68, cinquante deux; *al-Insān* 76, trente et un; *al-Mursalāt* 77, cinquante; *at-Takwīr* 81, vingt-neuf; *al-Infītār* 82 et *Sabbīḥ* 87, dix-neuf; *at-Tatfīf* 83, trente six; *al-Burūḡ* 85, vingt-deux; *al-Ġāṣiya* 88, vingt-six; *al-Balad* 90, vingt; *al-Layl* 92, vingt et un; *A lam naṣraḥ* 94, *at-Tīn* 95 et *Alḥākum* 102, huit; *al-Humaza* 104, neuf; *al-Fīl* 105, *al-Falaq* 113 et *Tabbat* 111, cinq; *al-Kāfirūn* 109, six; *al-Kawṭar* 108 et *an-Naṣr* 110, trois.

La deuxième catégorie contient quatre sourates.

A savoir *al-Qaṣaṣ* 28, quatre-vingt-huit versets. Les gens de al-Kūfa comptent *Tā Sīn Mīm* comme un verset (28, 1), tandis que les autres comptent, à sa place: «une troupe de gens qui abreuvaient» (28, 23a).

*Al-Ankabūt* 29, soixante neuf versets. Les gens de al-Kūfa comptent *Alif Lām Mīm* comme un verset (29, 1), tandis que ceux de al-Baṣra comptent, à sa place: «purifiant pour lui leur religion» (29, 65a) et les gens de aṣ-Ṣām: «et vous coupez les chemins?» (29, 29a).

2/440

*Al-Ġinn* 72, vingt-huit versets. Les mekkois comptent «personne ne saura me protéger de Dieu» (72, 22a) comme un verset, tandis que les autres comptent à sa place: «et jamais je ne trouverai de refuge contre lui» (72, 22b)<sup>26</sup>.

*Al-Aṣr* 103, trois versets. Les médinois de la dernière façon de compter<sup>27</sup> comptent comme un verset: «et s'encouragent mutuellement à la vérité» (103, 3b), à la place de «Par l'après-midi!» (103, 1), tandis que les autres font l'inverse.

La troisième catégorie contient soixante dix sourates.

26 Cela voudrait dire donc que 72, 22b est intégré au verset suivant 23 dont il devient le début.

27 Selon ce qui a déjà été dit à la page 436, les médinois ont deux façons de compter.

A savoir *al-Fātiḥa* 1. L'ensemble (des savants) comptent sept versets. Les gens de al-Kūfa et de Makka comptent la *basmala* comme un verset et non « ... de ceux que tu as comblés de bienfaits » (1, 7a), tandis que les autres font le contraire. Al-Ḥasan dit qu'il y a huit versets, car il compte les deux. Quelqu'un d'autre (al-Ḥusayn al-Ḡu'fi) dit qu'il y en a six, car il ne les compte pas. Un autre dit qu'il y en a neuf, car il les compte tous les deux, ainsi que « C'est toi que nous adorons » (1, 5a). Ce qui renforce la première opinion, c'est ce que

2/441

2/442

citent | Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 6/302 et 323), Abū Dāwūd (*Sunan*, 4/190), at-Tirmidī (*Sunan*, 5/47), Ibn Ḥudayma, al-Ḥākim, ad-Dāraquṭnī | et d'autres, de la part de Umm Salama qui dit que le Prophète (.) récitait ainsi :

« Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux \*

Louange à Dieu, Seigneur des univers \*

Le Clément, le Miséricordieux \*

Le Roi du jour du jugement \*

C'est toi que nous adorons et c'est de toi que nous implorons le secours \*

Conduis-nous sur la voie droite \*

La voie de ceux que tu as comblés de bienfaits, non pas de ceux qui ont encouru ta colère, ni

de ceux qui s'égarèrent » (1, 1-7).

Il la coupait verset par verset et les comptait comme font les bédouins<sup>28</sup>. Il comptait « Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux » comme un verset, alors qu'il ne le faisait pas pour « La voie de ceux que tu as comblés de bienfaits » (1, 7). Ad-Dāraquṭnī cite, avec une chaîne de transmission authentique, ce que dit 'Abd Ḥayr, à savoir : 'On interrogea 'Alī à propos des Sept redoublés. Il répondit : « Louange à Dieu, Seigneur des univers ... ». Alors on lui dit : Alors, il n'y a que six versets ! Et il reprit : « Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux » est aussi un verset'.

*al-Baqara* 2 : deux cent quatre-vingt-cinq versets ; on dit : six et sept<sup>29</sup>.

2/443

*Āl 'Imrān* 3 : deux cents versets ; on dit : moins un.

*an-Nisā'* 4 : cent soixante-quinze versets ; on dit : seize et dix-sept.

*al-Mā'ida* 5 : cent vingt versets ; on dit : vingt-deux et vingt-trois.

*al-An'ām* 6 : cent soixante-cinq versets ; on dit : six et sept.

28 C'est-à-dire, en comptant sur les doigts (NdE).

29 C'est-à-dire, 286 et 287 ; et ainsi de suite pour le reste.

- al-A'rāf* 7: deux cent cinq versets; on dit: six.  
*al-Anfāl* 8: soixante-quinze versets; on dit: seize et dix-sept.  
*Barā'a* 9: cent trente versets; on dit: moins un.  
*Yūnus* 10: cent dix versets; on dit: moins un.  
*Hūd* 11: cent vingt et un versets; on dit: deux et trois.  
*ar-Ra'd* 13: quarante trois versets; on dit: quatre et sept.  
*Ibrāhīm* 14: cinquante et un versets; on dit: deux, quatre et cinq.  
*al-Isrā'* 17: cent dix versets; on dit: onze.  
*al-Kahf* 18: cent cinq versets; on dit: six, dix et onze.  
*Maryam* 19: quatre-vingt dix-neuf versets; on dit: dix-huit.  
*Ṭā' Hā'* 20: cent trente deux versets; on dit: quatre, cinq et quarante.  
*al-Anbiyā'* 21: cent onze versets; on dit: douze.  
*al-Ḥağğ* 22: soixante-quatorze; on dit: quinze, seize et dix-huit.  
*Qad aflaha* 23: cent dix-huit versets; on dit: dix-neuf.  
*an-Nūr* 24: soixante deux versets; on dit: quatre. 2/444  
*aš-Šu'arā'* 26: deux cent vingt-six versets; on dit sept.  
*an-Naml* 27: quatre-vingt douze versets; on dit: quatorze et quinze.  
*ar-Rūm* 30: soixante; on dit: moins un.  
*Luqmān* 31: trente trois versets; on dit: quatre.  
*as-Sağda* 32: trente; on dit: moins un.  
*Saba'* 34: cinquante quatre; on dit: cinq.  
*Fāṭir* 35: quarante six; on dit: cinq.  
*Yā Sīn* 36: quatre-vingt-trois; on dit: deux.  
*aš-Šāffāt* 37: cent quatre-vingt-un versets; on dit: deux.  
*Šād* 38: quatre-vingt-cinq; on dit: six et huit.  
*az-Zumar* 39: soixante-douze; on dit: treize et quinze.  
*Ġāfir* 40: quatre-vingt-deux; on dit: quatre, cinq et six.  
*Fuṣṣilat* 41: cinquante deux; on dit: trois et quatre.  
*aš-Šūrā* 42: cinquante; on dit cinquante trois.  
*az-Zuḥruf* 43: quatre-vingt-neuf; on dit: huit.  
*ad-Duḥān* 44: cinquante six; on dit: sept et neuf.  
*al-Ġāṭiya* 45: trente six; on dit: sept.  
*al-Aḥqāf* 46: trente quatre; on dit: cinq. 2/445  
*al-Qitāl* 47: quarante; on dit: moins un et moins deux.  
*aṭ-Ṭūr* 52: quarante sept; on dit: huit et neuf.  
*an-Nağm* 53: soixante et un; on dit: deux.  
*ar-Raḥmān* 55: soixante-dix-sept; on dit: seize et dix-huit.  
*al-Wāqī'a* 56: quatre-vingt-dix-neuf; on dit: dix-sept et seize.  
*al-Ḥadīd* 57: trente huit; on dit: neuf.  
*Qad samī'a* 58: vingt-deux; on dit: vingt et un.

*aṭ-Ṭalāq* 65: onze; on dit: douze.

*Tabāraka* 67: trente; on dit trente et un, en comptant « Ils dirent: Mais si un avertisseur nous est venu » (67, 9a). Al-Mawṣilī dit: 'Mais, c'est la première solution qui est juste'. | Ibn Šanabūd dit: 'Il n'est permis à personne de se démarquer par rapport aux traditions à ce sujet'. Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 2/299 et 321) et les auteurs de *Sunan*<sup>30</sup> citent, avec la confirmation de at-Tirmidī, de la part de Abū Hurayra, ce que l'Envoyé de Dieu (.) dit, à savoir: 'Il y a, dans le Coran, une sourate de trente versets qui intercède pour celui qui la possède, au point qu'il reçoit le pardon; il s'agit de « Béni soit celui en la main de qui est la royauté » 67'. Aṭ-Ṭabarānī cite, avec une chaîne de transmission authentique, de la part de Anas, | ce que l'Envoyé de Dieu (.) dit, à savoir: 'Il y a, dans le Coran, une sourate de trente versets seulement qui prend fait et cause pour celui qui la possède, jusqu'à le faire entrer dans le Jardin, à savoir *Tabāraka* 67'.

*al-Ḥāqqa* 69: cinquante et un; on dit cinquante deux.

*al-Ma'āriḡ* 70: quarante quatre; on dit: trois.

*Nūḥ* 71: trente; on dit: moins un et moins deux.

*al-Muzzammil* 73: vingt; on dit: moins un et moins deux.

*al-Muddattir* 74: cinquante cinq; on dit: six.

*al-Qiyāma* 75: quarante; on dit: moins un.

*'Amma* 78: quarante; on dit: plus un verset.

*an-Nāzi'āt* 79: quarante cinq; on dit: six.

*'Abasa* 80: quarante; on dit: plus un verset et même deux.

*al-Inšiqāq* 84: vingt-trois; on dit: quatre et cinq.

*aṭ-Ṭāriq* 86: dix-sept; on dit: seize.

*al-Faḡr* 89: trente; on dit: moins un verset et aussi trente deux.

*aš-Šams* 91: quinze; on dit: seize.

*Iqra'* 96: vingt; on dit: moins un verset.

*al-Qadr* 97: cinq; on dit: six.

*Lam yakun* 98: huit; on dit: neuf.

*az-Zalzala* 99: neuf; on dit: huit.

*al-Qāri'a* 101: huit; on dit: dix et aussi onze.

*Qurayš* 106: quatre; on dit: cinq.

*A-ra'ayta* 107: sept; on dit: six.

*al-Ihlāš* 112: quatre; on dit: cinq.

*an-Nās* 114: sept; on dit: six.

30 A savoir Abū Dāwūd (2/81), at-Tirmidī (5/17), Ibn Māḡah (2/1244).

### Quelques règles

La *basmala* est descendue avec la sourate, dans quelques unes des sept recensions (*aḥruf*); si on lit une recension dans laquelle elle est descendue, on la compte comme un verset; sinon, on n'en tient pas compte.

2/449

Les gens de al-Kūfa considèrent les lettres *Alif Lām Mīm*, là où elles se trouvent, comme un verset; ils font de même pour *Alif Lām Šād; Tā Hā; Kāf Hā Yā 'Ayn Šād; Tā Sīn Mīm; Yā Sīn* et *Hā Mīm* \* *'Ayn Sīn Qāf* (42, 1) comme deux versets. En dehors d'eux, on ne considère rien de cela.

Les spécialistes du comptage sont d'accord pour dire que l'on ne considère pas les lettres *Alif Lām Rā*, là où elles se trouvent, comme un verset. C'est la même chose pour *Alif Lām Mīm Rā; Tā Sīn; Šād; Qāf* et *Nūn*. Certains d'entre eux justifient cela par la tradition et la conformité au donné transmis; c'est là un cas sans analogie possible.

D'autres disent qu'ils ne considèrent comme verset ni *Šād*, ni *Nūn*, ni *Qāf*, parce qu'il n'y a qu'une seule lettre; ni *Tā Sīn*, parce que ces lettres diffèrent de leurs deux sœurs par l'omission du *Mīm* et parce qu'elles ressemblent à un singulier, tel que *Qābīl*. Quant à *Yā Sīn*, même si elles sont selon le même paradigme, cependant, le début est un *yā'* et donc elles ressemblent au pluriel, étant donné que nous n'avons pas de singulier dont le début soit *yā'*<sup>31</sup>. Ils ne considèrent pas comme un verset *Alif Lām Rā*, à la différence de *Alif Lām Mīm* qui ressemblent davantage à une 'rime' coranique que *Alif Lām Rā*. De même, ils sont d'accord pour considérer « Ô toi qui es couvert! » (74, 1) comme un verset, à cause de sa ressemblance avec les 'rimes' qui viennent après; par contre, ils divergent à propos de « Ô toi qui es dans les draps! » (73, 1)<sup>32</sup>.

Al-Mawṣilī dit: 'Ils considèrent sa parole: « Ensuite, il a regardé / *tumma nazara* » (74, 21), comme un verset. Il n'y a pas dans le Coran plus court que lui; mais comme lui, il y en a d'autres, à savoir: « Par l'aube! / *Wa-l-fağri* » (89, 1) et « Par la clarté du jour! / *Wa-d-duḥā* » (93, 1)<sup>33</sup>.

31 On ne comprend pas très bien cette affirmation, car nous avons une quantité de mots autant substantifs que verbes au singulier dans le Coran qui commencent par *yā'*.

32 Dans 74, 1, nous avons *Yā ayyuhā l-muddattir* qui rime parfaitement avec les fins des versets suivants: *fa-andīr; fa-kabbir*; etc ... Tandis que dans 73, 1, nous avons *Yā ayyuhā l-muzzammīlu* qui ne rime pas parfaitement avec la fin des versets suivants: *qalīlan; qalīlan; tanzīlan*; etc ...

33 Voir comme opinion différente à la p. 432.

### Appendice [les sourates sœurs]

2/450 'Alī b. Muḥammad al-Fālī a arrangé un poème<sup>34</sup> au sujet des sourates qui sont en relation (*al-qarā'in*) et des sourates-sœurs (*al-aḥawāt*). Il y a mis les sourates dont le nombre des versets correspond, comme *al-Fātiḥa* 1 et *al-Mā'ūn* 107; *ar-Raḥmān* 55 et *al-Anfāl* 8; *Yūsuf* 12, *al-Kahf* 18 et *al-Anbiyā'* 21. Nous connaissons cela à partir ce qui précède<sup>35</sup>.

#### Remarque 1 [les règles canoniques en la matière]

2/451 Il y a des règles canoniques qui découlent de la connaissance des versets, de leur nombre et de leur découpage.

1. Celle dont on doit tenir compte à propos de celui qui ignore *al-Fātiḥa* 1, à savoir que sept autres versets s'imposent à lui à sa place<sup>36</sup>.

2. Celle dont on doit tenir compte pour le sermon du vendredi, à savoir qu'il faut y réciter un verset complet. Une partie n'est pas suffisante, s'il ne s'agit pas d'un long verset; mais, cela vaut aussi pour le long verset, selon ce que déclare l'ensemble des savants. A ce sujet, il y a une recherche à faire sur le verset dont la fin donne lieu à des avis divergents. Est-ce que sa récitation suffit pour le sermon du vendredi? C'est un sujet discutable, mais je ne vois pas qui l'aurait déjà mentionné.

3. Celle dont on doit tenir compte pour la sourate qu'on récite durant la prière ou de ce qui la remplace. Selon le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 2/251), à la prière de l'aube, il (.) récitait de soixante à cent (versets).

4. Celle dont on doit tenir compte pour la récitation, quand on se lève, durant la nuit. Dans les traditions, il y a ceci: 'Qui récite une dizaine de versets, ne sera pas inscrit parmi les négligents'; 'Qui récite une cinquantaine de versets, en une nuit, sera inscrit parmi ceux qui mémorisent le Coran'; 'Qui récite une centaine de versets, sera inscrit parmi les pieux'; 'Qui récite deux cents versets, sera inscrit parmi les vainqueurs'; 'Qui récite trois cents versets, se verra prescrit un *qintār*<sup>37</sup> de récompense'; 'Qui récite cinq cents, sept cents, mille versets ...'. Ad-Dārimī fait ces citations séparément dans son *Musnad* (4/2167–2177).

34 Poème *urǧūza* qui est selon la métrique *raǧaz*.

35 Dans la recension actuellement officialisée, nous avons: 1 et 107: 7 versets; 55 et 8: 78 et 75 versets; 12, 18 et 21: 111, 110 et 112 versets.

36 Par exemple, dans la prière canonique.

37 Poids de cent *raṭl* (équivalant à peu près à une livre).

5. Celle dont on doit tenir compte pour savoir où s'arrêter, comme on va le voir. Dans son *Kāmil*, al-Hudālī dit: 'Sache que certaines gens ignorent le comptage et quel avantage il comporte; si bien que az-Za'farānī dit que le comptage n'est pas une science et que certains s'en servent uniquement pour leur marché'. (Al-Hudālī) ajoute: 'Il n'en est pas ainsi. En effet, parmi les avantages de la science du nombre, il y a le fait de savoir où s'arrêter, parce que le consensus général s'accorde sur le fait que la prière n'est pas valide avec la moitié d'un verset'. Un groupe de savants dit: 'Un verset suffit (pour la prière); d'autres disent, trois; d'autres encore, qu'il faut sept versets. De plus, l'inimitabilité coranique ne se réalise pas à moins d'un verset. Donc, le comptage comporte un énorme avantage en la matière'. Fin de citation.

2/452

### Remarque 2 [la mention des versets dans la tradition]

La mention des versets dans les traditions prophétiques et autres est trop fréquente pour qu'on puisse en faire le compte. Par exemple, il y a les traditions sur *al-Fātiḥa* 1, sur les quatre versets du début de *al-Baqara* 2, sur le verset du Trône (2, 255), sur les deux versets de la fin de *al-Baqara* 2; il y a aussi cette tradition: 'Le nom de Dieu le plus sublime se trouve dans ces deux versets: « Votre Dieu est un Dieu Unique: il n'y a pas de divinité en dehors de Lui, le Clément, le Miséricordieux » (2, 136) et « *Alif Lām Mīm* \* Dieu! Il n'y a pas de divinité en dehors de Lui, le Vivant, le Subsistant » (3, 1-2)'.

2/453

Et dans al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 6/551), d'après Ibn 'Abbās, il y a: 'S'il te plaît de connaître l'ignorance des arabes, lis ce qui vient après plus de cent trente versets dans la sourate *al-An'ām*, à savoir: « Sont certainement perdants, ceux qui tuent leurs enfants ... », jusqu'à | sa parole: « ... bien guidés » (6, 140)'.

2/454

Dans le *Musnad* de Abū Ya'lā, al-Miswar b. Maḥrama dit: 'Je dis à 'Abd ar-Raḥmān b. 'Awf: Ô mon oncle! Informe-nous au sujet de votre histoire, le jour de Uḥud. Il répondit: Lis ce qu'il y a après les cent vingt versets de *Āl Imrān* et tu trouveras notre histoire: « Et quand, un matin, tu t'en fus de ta famille, plaçant les croyants aux postes de combat ... » (3, 121)'.

### Section 3 [le nombre des mots du Coran]

Certains donnent, comme nombre de mots du Coran, celui de soixante-dix-sept mille neuf cent trente quatre (77.934). On dit aussi: ... quatre cent trente sept (77.437) et ... deux cent soixante-dix-sept (77.277). On avance même d'autres nombres.

2/455

On dit que la raison de la différence dans le nombre des mots vient du fait qu'un mot a un sens réel, un sens figuré, un phonème et une graphie. Et il est permis de tenir compte de chacun de ces aspects et chaque savant tient compte d'une de ces choses permises.

#### Section 4 [le nombre des lettres du Coran]

On a déjà parlé du nombre des lettres du Coran, selon Ibn 'Abbās<sup>38</sup>. Mais, à ce propos, il y a d'autres opinions. Entreprendre d'embrasser le sujet fait partie de ce qui ne requiert pas un long développement. Ibn al-Ġawzī l'a exposé exhaustivement dans *Funūn al-afnān*. Il a compté les demis<sup>39</sup>, les tiers, etc ..., jusqu'aux dixièmes, tout en élargissant son discours à ce sujet; réfère-toi donc à lui. Ce que nous écrivons est centré sur les choses importantes et non sur de semblables futilités<sup>40</sup>.

As-Saḥāwī dit: 'Je ne connais aucun avantage à compter les mots et les lettres; en effet, si cela est utile, ça l'est uniquement pour un livre qu'on peut augmenter ou diminuer; pour le Coran, cela n'est pas possible'.

2/456 Parmi les traditions qui prennent en considération les lettres (du Coran), il y a ce que cite at-Tirmiḏī (*Sunan*, 5/33), en remontant jusqu'au Prophète (*marfū'*), de la part de Ibn Mas'ūd, à savoir: 'Celui qui lit une lettre du Livre de Dieu en retire un bienfait; le bienfait de dix lettres est en proportion. Je ne dis pas que *Alif Lām Mīm* est une seule lettre, mais que *alif* est une lettre, *lām*, une autre et *mīm*, une autre'.

2/457 Aṭ-Ṭabarānī cite ce que dit 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, en remontant jusqu'au Prophète (*marfū'*), à savoir: 'Le Coran contient un million vingt-sept mille lettres (1.027.000). Qui le lit patiemment et jusqu'à la fin, aura pour chaque lettre une épouse prise parmi les houris'. Les transmetteurs de cette tradition sont sûrs, à l'exception du Ṣayḥ de aṭ-Ṭabarānī, Muḥammad | b. 'Ubayd b. Ādam b. Abī Iyās; ad-Dahabī parle de lui à propos de cette tradition. Ce nombre tient compte aussi de ce qui a été abrogé textuellement du Coran, puisque ce qui existe actuellement n'atteint pas ce chiffre.

38 Voir p. 434.

39 La remarque ci-dessous explique parfaitement ce que sont les moitiés; et analogiquement, il doit en être de même pour les autres divisions.

40 'Ceci est un reproche qui n'a pas ici sa place' (NdE).



**Remarque [les divisions en deux moitiés]**

Un lecteur dit: 'Dans le sublime Coran, il y a des divisions en moitiés (*aṣṇāf*), selon différents points de vue:

- sa moitié selon les lettres est le *nūn* de «*nukran* / blâmable» dans *al-Kahf* 18, 74 et le *kāf* est de la seconde moitié.
- sa moitié selon les mots est le *dāl* de sa parole: «*wa-l-ḡulūdu* / et les peaux» dans *al-Ḥaḡḡ* 22, 20 et sa parole: «*wa-lahum maqāmi'u* / et pour eux des fouets» (22, 21) est de la seconde moitié.
- sa moitié selon les versets est: «*ya'fikūna* / ils avaient fabriqué» de la sourate *aṣ-Ṣū'arā'* 26, 45 et sa parole «*fa-ulqiya s-saḥaratu* / les magiciens tombèrent» (26, 46) est de la seconde.
- sa moitié selon le nombre des sourates est la fin de *al-Ḥadīd* 57 et *al-Muḡādala* 58 est de la seconde moitié qui est son dixième (*'uṣr*) en fonction des soixantièmes (*aḥzāb*)'.

On dit que la moitié selon les lettres est le *kāf* de «*nukran*» (18, 74); mais on dit aussi que c'est le *fā'* de sa parole «*wa-l-yatalattaf* / qu'il soit aimable» (18, 19)'.

## Ceux qui ont mémorisé et transmis le Coran

### [Section 1 : ceux qui ont compilé et mémorisé le Coran]

#### \* [L'état des compilateurs / mémorisateurs selon al-Buḥārī]

2/458 Al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 9/46) rapporte ce que dit 'Abd Allāh b. 'Amr b. al 'Āṣ, à savoir: J'ai entendu le Prophète (.) dire: Prenez le Coran de quatre personnes: de 'Abd Allāh b. Mas'ūd, de Sālīm, de Mu'ād et de Ubayy b. Ka'b. Ce qui veut dire: Apprenez-le d'eux. Parmi les quatre mentionnés, deux sont des émigrés (de Makka), ce sont les deux premiers, et deux sont des auxiliaires (de al-Madīna). Sālīm est Ibn Ma'qil, client de Abū Ḥuḍayfa et Mu'ād est Ibn Ġabal. Al-Kirmānī dit: 'Il est possible qu'il (.) ait voulu faire savoir ce qui arriverait après lui; c'est-à-dire, que ces quatre-là resteraient les seuls (experts) en la matière'.

On vit, par la suite, qu'ils n'étaient pas les seuls; bien plus, ceux qui ont excellé dans l'art de réciter le Coran, après l'époque du Prophète, ont été mentionnés deux fois plus, alors que Sālīm, client de Abū Ḥuḍayfa fut tué à la bataille de al-Yamāma, que Mu'ād mourut sous le califat de 'Umar, que Ubayy et Ibn Mas'ūd moururent sous le califat de 'Uṭmān et que Zayd b. Tābit vint bien après, que lui échut la première place dans la lecture du Coran et qu'il | vécut longtemps après eux. Littéralement parlant, il s'agit d'un ordre de prendre d'eux le Coran, au moment où a été prononcée cette parole à son sujet. Il ne faut donc pas en déduire qu'il n'y avait personne, à ce moment là, qui pût être associé à eux pour la conservation du Coran; bien au contraire, ceux qui mémorisaient étaient comme ceux qui l'avaient mémorisé et même davantage comme groupe de compagnons. Dans le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 7/385), on rapporte que, à l'expédition militaire du puits de Ma'ūna, ceux des compagnons qui y furent tués étaient appelés les lecteurs du Coran; or ils étaient au nombre de soixante-dix hommes.

#### \* [La tradition de Anas]

Al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 9/47) rapporte aussi que Qatāda dit: 'Je demandai à Anas b. Mālīk qui avait recueilli le Coran, au temps de l'Envoyé de Dieu (.). Et il répondit: Ils étaient quatre, tous des auxiliaires (de al-Madīna), à savoir Ubayy b. Ka'b, Mu'ād b. Ġabal, Zayd b. Tābit et Abū Zayd. Je lui demandai: Qui est Abū Zayd? Il répondit: Un de mes oncles'.

2/460 Il rapporte également, par le truchement de Tābit, ce que dit Anas, à savoir: 'Le Prophète (.) mourut, alors que personne n'avait encore recueilli le Coran, à

l'exception de quatre, à savoir Abū d-Dardā', Mu'āḍ b. Ğabal, Zayd b. Tābit et Abū Zayd. Il y a là une différence avec la tradition de Qatāda, sur deux points. Le premier, à savoir que cette dernière affirmation est faite sous forme restrictive par rapport aux quatre; le second, à savoir que la mention de Abū d-Dardā' remplace celle de Ubayy b. Ka'b. Un groupe d'imāms a rejeté cette limitation aux quatre en question'.

*\* [Réflexion de al-Mazārī sur la tradition de Anas]*

Al-Māzārī dit: 'Il ne découle pas nécessairement de l'affirmation de Anas: 'Personne d'autres qu'eux ne l'a recueilli' que, de fait, il en a été exactement ainsi; parce qu'il est possible qu'il ne savait pas que d'autres qu'eux l'avaient collecté; sinon, comment comprendre cela, étant donné le nombre des compagnons et leur dispersion dans tout le pays? Cela n'aurait pu se réaliser, que s'il avait rencontré chacun d'eux séparément et si ce dernier l'avait lui-même informé qu'il n'avait pas compilé (le Coran) à l'époque du Prophète (.). Or, normalement cela est extrêmement improbable. Et donc, comme Anas se référait à ce qu'il savait, il n'en résulte pas nécessairement que la situation de fait ait été ainsi'.

Il ajoute: 'Un ensemble d'hérétiques adhèrent à cette opinion de Anas, alors qu'ils n'ont aucune raison d'y adhérer. Quant à nous, nous n'acceptons pas de la prendre à la lettre. Supposons que nous l'acceptons; mais alors, d'où leur vient que de fait il en a été ainsi? Supposons que nous l'acceptons; mais, du fait que chaque membre d'une foule nombreuse | n'a pas mémorisé la totalité du Coran, ne découle pas nécessairement la non existence de la mémorisation de l'ensemble du Coran par cette nombreuse foule. La transmission par un grand nombre (*tawātur*) n'a pas pour condition que chaque individu ait mémorisé le tout; mais, si l'ensemble a mémorisé le tout, ne serait-ce que par portions individuelles, cela suffit'.

2/461

*\* [Réflexion de al-Qurṭubī]*

Al-Qurṭubī dit: 'Soixante dix lecteurs furent tués le jour de al-YUmāma; on en tua le même nombre, à l'époque du Prophète (.), au puits de Ma'ūna'. Il ajoute: 'Anas n'a spécialement mentionné ces quatre en question, qu'en raison du lien étroit qu'il avait avec eux, et non avec les autres; ou bien, parce qu'il pensait à eux et non aux autres'.

*\* [Réflexion de al-Bāqillānī]*

Al-Qāḍī Abū Bakr al-Bāqillānī dit: 'Il y a plusieurs considérations à faire pour répondre à la tradition de Anas, à savoir:

1. Il n'a pas été compris; car cela n'entraîne pas nécessairement le fait que d'autres aussi n'aient pas pu compiler le Coran.
2. Cela signifie qu'il n'a été compilé, sous tous les aspects et avec toutes les lectures selon lesquelles il est descendu, que par ces gens-là.
- 2/462 3. Ce qui a été abrogé du Coran, après sa récitation, et ce qui ne l'a pas été n'a été recueilli que par ces gens-là.
4. Sa compilation signifie qu'il a été reçu (par eux) de la bouche de l'Envoyé de Dieu (.) sans intermédiaire, contrairement au cas des autres; donc, il est possible qu'une partie du Coran ait été reçue par intermédiaire.
5. Ils ont assisté au lancé du Coran (sur le Prophète) et à son enseignement, et ils sont connus pour cela; la situation des autres est restée cachée de ceux qui ont connu celle des premiers; et donc, (pour Anas), cela s'est limité à leur sujet uniquement à ce qu'il en savait, alors que, de fait, la réalité n'a pas été ainsi.
6. Par recueillir, on veut dire mettre par écrit; or cela ne nie pas le fait que d'autres l'aient recueilli, en l'apprenant par cœur; donc ceux-là l'ont recueilli par écrit, et (les autres) l'ont appris par cœur.
7. Cela signifie que personne n'a dit clairement qu'il avait recueilli le Coran, dans le sens qu'il l'avait complètement mémorisé à l'époque de l'Envoyé de Dieu (.), en dehors de ces personnes en question, contrairement aux autres. Personne ne l'a dit clairement, parce qu'aucun d'entre eux n'a pu compléter cette mémorisation qu'au moment de la mort de l'Envoyé de Dieu (.), lorsque descendit le dernier verset. Or peut-être que n'étaient présents, lors de ce dernier verset et autre semblable, que ces quatre en question parmi ceux qui avaient mémorisé par cœur tout le Coran avant cela, même si était aussi présent qui n'avait pas réalisé, sans parler de ce dernier verset, la grande compilation.
8. Recueillir le Coran signifie l'écouter, lui obéir et accomplir ce qu'il prescrit. Dans *az-Zuhd*, Aḥmad (Ibn Ḥanbal) cite, par le truchement de Abū z-Zāhiriyya, le fait qu'un homme alla trouver Abū d-Dardā' et lui dit: 'Mon fils a recueilli le Coran'. Il répondit: 'Ô Dieu! Pardon! Ne recueille le Coran que celui qui l'entend et lui obéit'.

\* [*Jugement de Ibn Ḥaḡar sur cette réflexion de al-Bāqillānī*]

- 2/463 Ibn Ḥaḡar dit: 'La majorité de ces hypothèses sont artificielles et tout particulièrement la dernière'. Il ajoute: 'Il me semble qu'il y a une autre possibilité, à savoir que cela est attribué aux Ḥazraḡ en excluant les Aws seulement, donc cela n'exclue pas les tribus d'émigrés autres que ces deux. En effet, Anas dit cela pour faire part de la rivalité de gloire entre les Aws et les Ḥazraḡ, comme le cite Ibn Ḡarīr, par le truchement de Sa'īd b. Abī 'Arūba, de la part de Qatāda et

de Anas, en disant que les deux tribus des Aws et des Ḥazrağ se vantaient. Les Aws disaient: Il y a parmi nous quatre personnages: celui pour qui le Trône a tremblé, Sa'd b. Mu'ād; celui dont le témoignage équivaut à celui de deux hommes, Ḥuzayma b. Tābit; celui que les anges ont lavé, Ḥanzala b. Abī 'Āmir; et celui que les abeilles ont protégé, 'Aşim b. Abī Tābit. Les Ḥazrağ répliquaient: Il y a parmi nous quatre personnages qui ont compilé le Coran que personne, en dehors d'eux, n'a compilé'. Et il les mentionne. Il ajoute: 'Ce qui semble évident, à partir de nombreuses traditions, c'est que Abū Bakr mémorisait le Coran, du vivant de l'Envoyé de Dieu (.).'

**\* [Rôle de Abū Bakr]**

Et selon le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 1/563–564), il bâtit une mosquée dans la cour de sa maison, dans laquelle il récitait le Coran, qui est à prendre dans le sens de ce qui en était descendu à ce moment-là'. Il continue: 'Cela fait partie de ce dont on ne peut pas douter, étant donné le désir intense de Abū Bakr de recevoir le Coran du Prophète (.), la disponibilité de son esprit à son égard, alors qu'ils étaient tous les deux à Makka, et le grand attachement que chacun d'eux avait pour l'autre, au point que 'Ā'īşa dit qu'il (.) allait chez eux matin et soir. Selon une tradition authentique (Muslim, *Şahīh*, 1/465), 'le plus expert dans la récitation du Livre de Dieu guidera les gens'. Lors de sa maladie, il (.) le présenta, comme guide, aux émigrés (de Makka) et aux auxiliaires (de al-Madīna). Cela montre bien qu'il était le plus expert dans la récitation'. Fin de citation. Auparavant, Ibn Kaṭīr avait déjà dit une chose semblable.

2/464

**\* [Opinion de l'auteur]**

Quant à moi, je dis que Ibn Aşta cite, cependant, dans *al-Maşāḥif*, avec une chaîne de transmission authentique, ce que dit Muḥammad b. Sīrīn, à savoir: 'Abū Bakr est mort, sans avoir recueilli le Coran; 'Umar a été tué, sans avoir recueilli le Coran'. | Ibn Aşta ajoute: 'Selon certains, cela signifie qu'il n'avait pas récité tout le Coran de mémoire; tandis que d'autres disent qu'il s'agit de la compilation des recueils coraniques'.

2/465

**\* [Diverses opinions]**

Ibn Ḥağar dit: 'On a rapporté, à propos de 'Alī, qu'il a compilé le Coran selon l'ordre de la descente, de suite après la mort du Prophète (.); c'est ce que cite Ibn Abī Dāwūd'.

An-Nasā'ī (*Sunan*, 4/212) cite, avec une chaîne de transmission authentique, ce que dit 'Abd Allāh b. 'Amr, à savoir: 'J'ai recueilli | le Coran et je le récitais chaque nuit. Cela arriva (aux oreilles) du Prophète (.) qui dit: Récite-le en un mois ...'.

2/466

Ibn Abī Dāwūd cite, avec une bonne chaîne de transmission, ce que dit Muḥammad b. Ka'b al-Qurazī, à savoir: 'Cinq auxiliaires (de al-Madīna) ont recueilli le Coran à l'époque de l'Envoyé de Dieu (.), à savoir Mu'ād b. Ğabal, 'Ubāda b. aṣ-Ṣāmit, Ubayy b. Ka'b, Abū d-Dardā' et Abū Ayyūb al-Anṣārī.

Dans *al-Madḥal*, al-Bayhaqī cite ce que dit Ibn Sīrīn, à savoir: 'Quatre personnes ont recueilli le Coran, à l'époque de l'Envoyé de Dieu (.), et il n'y a pas de divergence à leur sujet, à savoir Mu'ād b. Ğabal, Ubayy b. Ka'b, Zayd et Abū Zayd; alors qu'on diverge à propos de deux hommes sur trois, à savoir Abū d-Dardā' et 'Uṭmān et, dit-on, 'Uṭmān et Tamīm ad-Dārī.

2/467 Le même et Ibn Abī Dāwūd citent ce que dit aṣ-Ṣa'bī, à savoir: 'Six personnes ont recueilli le Coran, à l'époque du Prophète (.), à savoir Ubayy, Zayd, Mu'ād, Abū d-Dardā', Sa'd b. 'Ubayd et Abū Zayd; Muḡammi' b. Ğāriya l'a appris, à l'exception de deux ou trois sourates'

2/468 Dans *Kitāb al-qirā'āt*, Abū 'Ubayd mentionne les lecteurs parmi les compagnons du Prophète (.). Il compte, parmi les émigrés (de Makka), les quatre califes, Ṭalḥa, Sa'd, Ibn Mas'ūd, | Ḥuḍayfa, Sālim, Abū Hurayra, 'Abd Allāh b. as-Sā'ib, al-'Ibādala, 'Ā'īša, Ḥafsa et Umm Salama; et parmi les auxiliaires (de al-Madīna), 'Ubāda b. aṣ-Ṣāmit, Mu'ād qui s'appelle Abū Ḥalīma, Muḡammi' b. Ğāriya, Faḍāla b 'Ubayd | et Maslama b. Muḡallad. Il déclare que certains d'entre eux ne l'ont complété qu'après le Prophète (.). Il n'en vient pas à la restriction mentionnée dans la tradition de Anas<sup>1</sup>; et Ibn Abī Dāwūd compte également parmi eux Tamīm ad-Dārī et 'Uqba b. 'Āmir.

2/469 Parmi ceux qui ont recueilli le Coran, il y a aussi Abū Mūsā al-Aṣ'arī; c'est ce que mentionne Abū 'Amr ad-Dānī.

### Nota Bene [l'identité de Abū Zayd]

2/470 On diverge à propos du nom de Abū Zayd qui est mentionné dans la tradition de Anas. On dit qu'il s'agit de Sa'd b. 'Ubayd b. an-Nu'mān, un des Banū 'Amr b. 'Awf. On répond, en disant qu'il était Awsī, tandis que Anas était Ḥazraġī, alors qu'il avait dit que c'était un de ses oncles paternels<sup>2</sup>; on répond, en disant ensuite que aṣ-Ṣa'bī l'a compté ensemble avec Abū Zayd parmi ceux qui ont recueilli le Coran, comme on l'a vu ci-dessus<sup>3</sup>; cela montre bien qu'il s'agit d'une autre personne.

1 Voir p. 460.

2 Voir p. 459.

3 Voir p. 467.

Abū Aḥmad al-‘Askarī dit : ‘Parmi les Aws, personne n’a recueilli le Coran, à part Sa’d b. ‘Ubayd’.

Et dans *al-Muḥabbar*, Muḥammad b. Ḥabīb dit : ‘Sa’d b. ‘Ubayd est un de ceux qui ont recueilli le Coran au temps du Prophète (.).’

Ibn Ḥaḡar dit : ‘Parmi ceux qui ont recueilli le Coran, Ibn Abī Dāwūd mentionne Qays b. Abī Ṣaṣa’a, qui est un Ḥazraḡī qu’il appelle Abū Zayd; il est possible que ce soit lui. Il mentionne également Sa’d b. | al-Mundir b. Aws b. Zuhayr qui est aussi un Ḥazraḡī; mais, je n’ai pas vu de déclaration selon laquelle on l’aurait appelé Abū Zayd’.

Il ajoute : ‘Puis, j’ai trouvé, chez Ibn Abī Dāwūd, ce qui élimine la difficulté. En effet, il rapporte, avec une chaîne de transmission remplissant les conditions exigées par al-Buḥārī, liée à Tūmāma de la part de Anas, que Abū Zayd qui a recueilli le Coran s’appellerait Qays b. as-Sakan’. Il continue : ‘C’était un homme de chez nous, des Banū ‘Adī b. an-Naḡḡār, un de mes oncles paternels. Il mourut sans laisser de descendance et nous avons hérité de lui’.

Ibn Abī Dāwūd dit : ‘Anas b. Ḥālīd al-Anṣarī nous a rapporté ...’. Il continue : ‘Il s’agit de Qays b. as-Sakan b. Za‘warā’ des Banū ‘Adī b. an-Naḡḡār’.

Ibn Abī Dāwūd ajoute : ‘Il est mort peu après le décès de l’Envoyé de Dieu (.). Ce qu’il savait a disparu et n’a pas été recueilli de lui. Il était présent à ‘Aqaba et à Badr. Parmi les opinions émises au sujet de son nom, il y a celles de Tābit, de Aws et de Mu‘ād.’

### Remarque [Umm Waraqa, compilatrice du Coran]

J’ai trouvé une femme, parmi les compagnes du Prophète, qui recueillit le Coran et que personne, parmi ceux qui parlent de cela, ne considère. Dans *aṭ-Ṭabaqāt*, Ibn Sa’d cite ceci : ‘Al-Faḍl b. Dukayn nous a informés, en disant : Al-Walīd b. ‘Abd Allāh b. Ġamī’ nous a rapporté ceci, en disant : Ma grand-mère m’a rapporté, de la part de Umm Waraqa Bint ‘Abd Allāh b. al-Ḥārīt – (l’Envoyé de Dieu (.)) la visitait et l’appelait ‘la martyre’, alors qu’elle avait déjà recueilli le Coran) –, que lorsque l’Envoyé de Dieu (.)) menait l’expédition militaire contre Badr, elle lui demanda : Me permets-tu de sortir avec toi, pour que je panse vos blessés et que je soigne vos malades ? Peut-être que Dieu m’accordera le martyre. Il répondit : Certes, Dieu t’accordera le martyre. Il (.)) lui avait ordonné de guider la prière des gens de sa maison, ayant pour elle un muezzin. Elle avait un domestique qui la tourmentait et une servante auxquels elle tournait le dos; ils la tuèrent au temps du califat de ‘Umar. Alors, ‘Umar dit : L’Envoyé de Dieu (.)) avait raison, quand il disait : Allons visiter la martyre!’.

2/471

2/472

### Section 2 [ceux qui sont réputés pour avoir fait réciter le Coran]

2/473 \* Il y a sept compagnons qui sont réputés pour avoir fait réciter le Coran, à savoir ‘Uṭmān, ‘Alī, Ubayy, Zayd b. Tābit, Ibn Mas‘ūd, Abū d-Dardā’ et Abū Mūsā al-Aš‘arī. C’est ainsi que les a mentionnés aḏ-Ḍahabī dans *Ṭabaqāt al-qurrā’*. Il dit : ‘Un groupe de compagnons a récité sous la direction de Ubayy et parmi eux, il y a Abū Hurayra, Ibn ‘Abbās et ‘Abd Allāh b. as-Sā’ib’. Ibn ‘Abbās a également appris de Zayd.

\* Puis, un ensemble de suivants de la seconde génération a appris d’eux, à savoir :

- parmi ceux qui sont de al-Madīna : Ibn al-Musayyab, ‘Urwa, Sālim, ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz, Sulaymān et ‘Aṭā’, les deux fils de Yasār, Mu‘āḏ b. al-Ḥārīt
- 2/474 connu | comme Mu‘āḏ al-Qārī’ (le lecteur), ‘Abd ar-Raḥmān b. Hurmuz al-A‘raġ, Ibn Šihāb az-Zuhrī, Muslim b. Ğundub et Zayd b. Aslam ;
- parmi ceux qui sont de Makka : ‘Ubayd b. ‘Umayr, ‘Aṭā’ b. Abī Rabāh, Ṭāwus, Muġāhid, ‘Ikrima et Ibn Abī Mulayka ;
- 2/475 – parmi ceux qui sont de al-Kūfa : ‘Alqama, al-Aswad, Masrūq, ‘Ubayda, | ‘Amr b. Šuraḥbīl, al-Ḥārīt b. Qays, ar-Rabī‘ b. Ḥuṭaym, ‘Amr b. Maymūn, Abū ‘Abd ar-Raḥmān as-Sulamī, Zirr b. Ḥubayš, ‘Ubayd b. Nuḍayla, Sa‘īd b. Ğubayr, an-Naḥā‘ī et aš-Ša‘bī ;
- 2/476 – parmi ceux qui sont de al-Bašra : Abū l-‘Āliya, Abū Raġā’, Našr b. ‘Āšim, Yaḥyā b. Ya‘mar, al-Ḥasan, Ibn Sīrīn et Qatāda ;
- et parmi ceux qui sont de aš-Šām : al-Muġīra b. Abī Šihāb al-Maḥzūmī, compagnon de ‘Uṭmān et Ḥalīfa b. Sa‘d, compagnon de Abū d-Dardā’.

\* Puis, certains se sont distingués et se sont consacrés à l’exactitude de la lecture avec un soin parfait, au point qu’ils devinrent des imāms à imiter et vers lesquels on se mit en voyage, à savoir :

- à al-Madīna : Abū Ğa‘far Yazīd b. al-Qa‘qā’, Šayba b. Nišāḥ et Nāfi‘ b. Abī Nu‘aym ;
- 2/477 – à Makka : ‘Abd Allāh b. Kaṭīr, Ḥumayd b. Qays al-A‘raġ et Muḥammad b. Muḥayšin ;
- à al-Kūfa : Yaḥyā b. Waṭṭāb, ‘Āšim b. Abī n-Naġūd, Sulaymān al-A‘maš, Ḥamza et al-Kisā‘ī ;
- à al-Bašra : ‘Abd Allāh b. Abī Ishāq, ‘Īsā b. ‘Umar, Abū ‘Amr b. al-‘Alā’, ‘Āšim al-Ġaḥdarī et Ya‘qūb al-Ḥaḍramī ;
- 2/478 – à aš-Šām : ‘Abd Allāh b. ‘Āmir, ‘Aṭīyya b. Qays al-Kilābī, Ismā‘īl b. ‘Abd Allāh b. al-Muhāġir, Yaḥyā b. al-Ḥārīt aḏ-Ḍimārī et Šurayḥ b. Yazīd al-Ḥaḍramī.



\* Parmi ceux-là, sont partout devenus célèbres les sept imāms, à savoir :

- Nāfi' : il a appris chez sept suivants de la seconde génération, dont Abū Ġa'far;
- Ibn Kaṭīr : il a appris chez 'Abd Allāh b. Sā'ib aṣ-Ṣaḥābī;
- Abū 'Amr : il a appris chez les suivants de la seconde génération;
- Ibn 'Āmir : il a appris chez Abū d-Dardā' et les compagnons de 'Uṭmān;
- 'Āṣim : il a appris chez les suivants de la seconde génération;
- Ḥamza : il a appris chez 'Āṣim, al-A'maš, as-Sabī'ī, Maṣṣūr b. al-Mu'tamar et un autre; 2/479
- al-Kisā'ī : il a appris chez Ḥamza et Abū Bakr b. 'Ayyāš.

\* Puis, les lectures coraniques se diffusèrent dans les différentes régions qui se divisèrent en communautés les unes après les autres. Et parmi les rapporteurs, deux devinrent célèbres, dans chacune des sept voies de transmission :

- à partir de Nāfi' : Qālūn et Warš, directement de lui;
- à partir de Ibn Kaṭīr : Qunbul et al-Bazī, à partir de ses compagnons et de lui; 2/480
- à partir de Abū 'Amr : ad-Dūrī et as-Sūsī, à partir de al-Yazīdī et de lui;
- à partir de Ibn 'Āmir : Hišām et Ibn Ḍakwān, à partir de ses compagnons et de lui;
- à partir de 'Āṣim : Abū Bakr b. 'Ayyāš et Ḥafṣ, directement de lui;
- à partir de Ḥamza : Ḥalaf et Ḥallād à partir de Salīm et de lui;
- à partir de al-Kisā'ī : ad-Dūrī et Abū l-Ḥārīt. 2/481

\* Puis, quand s'élargit la rupture et que l'erreur se mélangea à la vérité, surgirent les érudits de la communauté qui allèrent jusqu'au bout de l'effort intellectuel : ils recueillirent les recensions coraniques (*ḥurūf*) et les diverses lectures, ils se mirent à la recherche des différents aspects et des recensions, ils distinguèrent entre l'authentique, ce qui est plus ou moins sûr (*mašhūr*) et ce qui est transmis par un seul garant (*šādd*) au moyen de principes qu'ils établirent et de règles qu'ils détaillèrent.

Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām fut le premier à écrire un traité sur les lectures coraniques. Puis, (se succédèrent) Aḥmad b. Ġubayr al-Kūfī, Ismā'īl b. Ishāq al-Mālikī, compagnon de Qālūn, Abū Ġa'far b. Ġarīr aṭ-Ṭabarī, Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad b. 'Umar ad-Dāġūnī et Abū Bakr b. Muġāhid. Ensuite, durant son époque et après lui, | les gens composèrent des livres sur les divers genres de lectures, complets ou monographiques, sommaires ou détaillés. Les imāms spécialistes des lectures sont innombrables. 2/482

Ḥāfiẓ al-Islām Abū ‘Abd Allāh aḍ-Ḍahabī, puis Ḥāfiẓ al-Qurrā’ Abū l-Ḥayr b. al-Ġazarī ont écrit les biographies (*ṭabaqāt*) de ces gens-là.

## Le haut (*al-‘alī*) et le bas (*an-nāzil*) dans les chaînes de transmission du Coran

### [1. Le haut de la chaîne]

Sache que la recherche du haut (*al-‘ulūw*) de la chaîne de transmission est une pratique traditionnelle. Il s’agit d’une proximité (*qurb*) par rapport à Dieu (\*). Les spécialistes de la tradition prophétique l’ont divisé en cinq catégories que voici. 2/483

– La *première* est la proximité par rapport à l’Envoyé de Dieu (.), dans le sens où le nombre (des rapporteurs) se trouve dans une chaîne pure (*naẓīf*) et non faible (*ḍa‘īf*); ce qui est la meilleure espèce de haut et la plus remarquable. Le plus haut, qui puisse échoir aux maîtres de ce temps, est une chaîne dont les transmetteurs sont au nombre de quatorze; cela n’a lieu que pour la lecture de Ibn ‘Āmir rapportée par Ibn Ḍakwān; puis, il y a celle de quinze transmetteurs qui n’a lieu que pour la lecture de ‘Āṣim rapportée par Ḥafṣ et la lecture de Ya‘qūb rapportée par Ruways.

– La *deuxième* catégorie de haut, selon les traditionnistes, est la proximité par rapport à un des imāms de la tradition prophétique, comme al-A‘maš, Hušaym, Ibn Ḡurayḡ, al-Awzā‘ī et Mālik. Ce qui équivaut ici à la proximité par rapport à un des sept imāms. Le plus haut qui puisse avoir lieu aujourd’hui pour les maîtres, dans le cas de la chaîne continue de la récitation jusqu’à Nāfi‘, est de douze, et jusqu’à Ibn ‘Āmir de douze également.

– La *troisième*, selon les traditionnistes, est le haut par rapport à la recension d’un des six livres<sup>1</sup>, dans le sens où si celui qui rapporte une tradition la rapportait par la voie<sup>2</sup> d’un des six livres, elle se situerait plus bas (*anzal*) que ce qu’il rapporterait sans leur voie. Ce qui équivaut ici au haut par rapport à certains livres reconnus au sujet des lectures, comme *at-Taysīr*<sup>3</sup> et *aš-Šāṭi-* 2/484

1 A savoir les six recueils classiques de la tradition prophétique.

2 Voir la définition un peu plus loin aux pp. 488–489.

3 *At-Taysīr fi l-qirā‘āt as-sab‘* de Abū ‘Amr ‘Uṭmān b. Sa‘īd ad-Dānī (m. 444/1052).

*biyya*<sup>4</sup>. Dans cette espèce, se situent les correspondances (*al-muwāfaqāt*), les substitutions (*al-abdāl*), les cas d'égalité (*al-musāwāt*) et les coïncidences (*al-muṣāfaḥāt*)<sup>5</sup>.

\* La correspondance (*al-muwāfaqa*) réside dans le fait que sa voie rejoint un des auteurs des livres chez son maître; cela peut oui ou non atteindre un haut en fonction de ce qu'il rapporterait à partir de sa voie. La lecture de Ibn Kaṭīr, (selon) la recension de al-Bizzī, (par) la voie de Ibn Bunān de la part de Abū Rabī'a, est un exemple de cette sorte. Ibn al-Ġazarī la rapporte à partir du *Kitāb al-miṣṭāḥ* de Abū Maṣṣūr Muḥammad b. 'Abd al-Malik b. 2/485 Ḥayrūn et du *Kitāb al-miṣbāḥ* de Abū l-Karam | aš-Šāhrazūrī; et chacun de ceux qui ont été mentionnés fait cette lecture selon 'Abd as-Sayyid b. 'Attāb et sa recension de cette lecture transmise par une des deux voies est qualifiée de 'correspondante' à l'autre, selon la terminologie technique des spécialistes de la tradition prophétique.

\* La substitution (*al-badal*) réside dans le fait qu'elle (sa voie) le rejoint chez le maître de son maître et ainsi de suite. Cela peut également atteindre un certain haut ou non. La lecture de Abū 'Amr, (selon) la recension de ad-Dūrī, (par) la voie de Ibn Muḡāhid, de la part de Abū z-Za'rā', en est ici l'exemple. Ibn al-Ġazarī la rapporte à partir du *Kitāb at-taysīr*. Ad-Dānī fait cette lecture d'après Abū l-Qāsim 'Abd al-'Azīz b. Ġa'far al-Baġdādī et aussi d'après Abū Ṭāhir, selon Ibn Muḡāhid. Et à partir de *al-Miṣbāḥ*, Abū l-Karam l'utilise, d'après Abū l- 2/486 Qāsim | Yaḥyā b. Aḥmad b. as-Sibī; il l'utilise aussi d'après Abū l-Ḥasan al-Ḥammāmī et enfin d'après Abū Ṭāhir. Sa recension de cette lecture, par la voie de *al-Miṣbāḥ*, est appelée une substitution de ad-Dānī chez le ṣayḥ de son ṣayḥ.

\* L'égalité (*al-musāwāt*) réside dans le fait qu'il y a, entre le rapporteur et le Prophète (.) ou le compagnon ou quelqu'un d'autre jusqu'au maître d'un des auteurs des livres, le même rapport qu'entre un des auteurs des livres et le Prophète (.) ou le compagnon ou un autre selon le nombre qui a été mentionné.

\* La coïncidence (*al-muṣāfaḥa*) réside dans le fait d'être supérieur en nombre à cela de un. C'est comme s'il rencontrait l'auteur de tel livre, lui serait la main (*ṣāfaḥahu*) et prenait de lui. La lecture de Nāfi' en est un exemple. Aš-Šāṭibī l'a rapportée de la part de Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī n-Nafzī,

4 Résumé du précédent effectué par aš-Šāṭibī et intitulé *Ḥirz al-amānī wa-waġh at-tahānī*. Il est composé de 1173 vers.

5 Littéralement cela signifie 'mettre la paume de sa main dans la paume de la main d'un autre; quand deux hommes se rencontrent, *al-muṣāfaḥa* est un contact réciproque consistant à mettre paume contre paume et joue contre joue' (voir *Lisān al-arab*), d'où l'idée de coïncidence.

de Abū ‘Abd Allāh b. Ġulām al-Faras, | de Sulaymān b. Nağāḥ et d’un autre, de 2/487  
 Abū ‘Amr ad-Dānī, de Abū l-Faṭḥ Fāris b. Aḥmad, de ‘Abd al-Bāqī b. al-Ḥasan,  
 de Ibrāhīm b. ‘Umar al-Muqrī’, de Abū l-Ḥusayn b. Būyān, de Abū Bakr b. al-  
 Aš‘at, de Abū Ġa‘far ar-Raba‘ī connu comme Abū Našīṭ, de Qālūn et de Nāfi‘.  
 Ibn al-Ġazarī l’a rapportée de Abū Muḥammad b. al-Bağdādī et d’un autre, de 2/488  
 aṣ-Šā‘ig, | de al-Kamāl b. Fāris, de Abū l-Yumn al-Kindī, de Abū l-Qāsim Hibat  
 Allāh b. Aḥmad al-Ḥarīrī, de Abū Bakr al-Ḥayyāt, de al-Faraḍī et de Ibn Būyān.  
 Cela constitue un cas d’égalité pour Ibn al-Ġazarī, parce qu’entre lui et Ibn  
 Būyān, il y a sept rapporteurs, ce qui correspond au nombre qu’il y a entre aš-  
 Šāṭibī et ce dernier. Et c’est pour celui qui emprunte à Ibn al-Ġazarī un cas de  
 coïncidence pour ce qui est de aš-Šāṭibī.

Ce qui ressemble à cette division, qui appartient aux traditionnistes, est  
 celle que font les lecteurs à propos des états de la chaîne de transmission, à  
 savoir la division en lecture, recension, voie et point de vue. Si la différence 2/489  
 concerne un des | sept ou des dix imāms, etc ... et si les recensions et les voies de  
 transmission qui proviennent de lui concordent sur lui, il s’agit d’une lecture;  
 si elle concerne le rapporteur, il s’agit d’une recension; si elle concerne celui  
 qui vient après, en descendant, il s’agit d’une voie; et si elle n’est pas qualifiée  
 ainsi, ce qui revient au choix du lecteur en la matière, il s’agit d’un point de  
 vue.

– La *quatrième* catégorie de haut réside dans l’antériorité de la mort du maître  
 par rapport à son compagnon qui emprunte à son maître. Par exemple, celui  
 qui emprunte à Tāğ b. Maktūm est plus haut que celui qui emprunte à Abū  
 l-Ma‘ālī Ibn al-Labbān et (celui qui emprunte) à Ibn al-Labbān est plus haut  
 que Burhān (ad-Dīn) aš-Šāmī, même s’ils participent au même emprunt à Abū  
 Ḥayyān, à cause de l’antériorité de la mort du premier par rapport au deuxième  
 et du deuxième par rapport au troisième.

– La *cinquième* catégorie de haut due à la mort du maître, sans aucune consi-  
 dération d’autre chose ou d’autre maître, quand existe-t-elle? Certains tradi-  
 tionnistes disent: ‘Une chaîne de transmission participe à la qualité du haut,  
 quand sont passées cinquante années depuis la mort du maître’. Ibn Manda dit:  
 ‘Trente années’. En fonction de cela, | l’emprunt fait aux compagnons de Ibn 2/490  
 al-Ġazarī va jusqu’à la hauteur de l’année huit cent soixante-trois, parce que  
 Ibn al-Ġazarī est le dernier de ceux dont la chaîne de transmission est haute,  
 puisque se sont écoulés trente ans depuis sa mort.

Voilà donc ce que j’ai pu formuler comme règles de la tradition prophétique,  
 pour les confronter avec celles qui concernent les lectures coraniques. Je n’ai  
 pas été précédé sur ce point. Louange à Dieu de qui vient la faveur!

## [2. Le bas de la chaîne]

Une fois connu le haut avec ses différentes catégories, on connaît aussi le bas qui est son contraire. Et le bas est blâmable tant qu'on n'a pas réhabilité le fait que ses transmetteurs peuvent être très savants, ou excellents mémorisateurs, ou parfaits, ou très honorables, ou très célèbres, ou très pieux. Car s'il en est ainsi, le bas n'est ni à blâmer ni à préférer.

## Définitions de *al-mutawātir*, *al-mašhūr*, *al-āḥād*, *aš-šādd*, *al-mawḍūʿ* et *al-madrağ*

Sache que al-Qāḍī Ğalāl ad-Dīn al-Bulqīnī dit: ‘La lecture coranique se divise 2/491  
en ce qui est transmis par un grand nombre de garants (*mutawātir*), en ce  
qui est transmis par quelques individus (*āḥād*) et en ce qui est transmis par  
un seul garant (*šādd*). Le *mutawātir* concerne les sept lectures dont la chaîne  
de transmission est saine (*mašhūra*)<sup>1</sup>; les *āḥād* sont les trois lectures qui sont  
le complément des dix; on y joint les lectures des compagnons; et le *šādd*  
concerne les lectures des suivants de la seconde génération, comme al-A‘maš,  
Yaḥyā b. Tābit, Ibn Ğubayr, etc ...’<sup>2</sup>. Ce propos entraîne quelque problème que  
l’on connaîtra à partir de ce que nous allons mentionner.

### [La définition de la lecture authentique par al-Ġazarī]

Celui qui a le mieux parlé sur ce sujet est l’Imām des lecteurs, en son temps,  
le Maître de nos maîtres, Abū l-Ḥayr b. al-Ġazarī. Il dit au début de son livre  
*an-Našr*: ‘Toute lecture qui est conforme à la langue arabe, ne serait-ce que  
sous un aspect, qui est conforme à un des recueils coraniques ‘uṭmāniens, ne  
serait-ce qu’implicite, et dont la chaîne de transmission est authentique,  
est la lecture authentique (*ṣaḥīḥa*) qu’il n’est pas permis de refuser et qu’on  
ne peut pas rejeter; bien plus, elle fait partie des sept ‘recensions’ (*aḥrāf*) selon  
lesquelles le Coran est descendu. Il faut donc qu’on l’accepte, qu’elle provienne 2/492  
des sept imāms, des dix imāms ou d’autres imāms qui sont acceptés. Et lorsque |  
fait défaut une de ces trois conditions, on la qualifie de faible (*da‘īfa*) ou de  
transmise par un seul garant (*šādda*) ou de fausse (*bāṭila*), qu’elle provienne  
des sept ou de qui est plus important qu’eux. Voilà ce qui est authentique  
selon les imāms spécialistes parmi les anciens et les successeurs. C’est ce que  
déclarent ad-Dānī, Makkī, al-Mahdawī et Abū Šāma. Telle est la théorie des  
anciens à propos de laquelle aucun d’eux ne diverge’.

1 Voir la définition exacte plus loin à la p. 503.

2 Pour toutes ces notions, davantage de précisions sont apportées aux pages 502–508.

Dans *al-Muršid al-wağīz*, Abū Šāma dit: 'Il ne faut pas se laisser abuser par n'importe quelle lecture attribuée à un des sept, qualifiée d'authentique et qui, soi-disant, serait descendue ainsi, à moins qu'elle n'entre dans le cadre de cette règle. Ainsi donc, un auteur ne se marginalise pas, en la rapportant d'un autre, car cela (l'authenticité) n'est pas propre au fait de la rapporter de leur part; bien plus, si elle est rapportée à partir d'autres lecteurs, cela ne l'empêche pas d'être authentique. En effet, on se base sur l'ensemble de ces qualités et non sur celui à qui elle est attribuée. Car la lecture attribuée à chacun des sept lecteurs et aux autres se divise en ce qui jouit du consensus général (*al-muğma' alayhi*) et en ce qui est rapporté par un seul garant (*šādd*); cependant, on se fie davantage à ce qu'on rapporte de ces sept lecteurs qu'à ce qui est rapporté à partir des autres, à cause de leur notoriété et de l'abondance de ce qui est authentique et agréé par le consensus général dans leurs lectures'.

\* [1<sup>o</sup> *explication de la définition de al-Ġazārī*]

2/493

Puis, Ibn al-Ġazārī dit: 'Quand nous disons à propos de la règle: 'ne serait-ce que sous un aspect', nous voulons signifier un des aspects grammaticaux, qu'il s'agisse de l'excellent ou du bon langage, qu'on soit d'accord à son sujet ou qu'on diverge de façon qui ne porte pas à conséquence, lorsque la lecture est une de celles qui sont bien répandues et divulguées et que les imāms reçoivent moyennant une chaîne de transmission authentique, puisque tel est le principe le plus important et la base la plus sûre. Or combien de lectures ont été rejetées par quelques grammairiens, et même par beaucoup d'entre eux, alors qu'on ne tient pas compte de leur rejet; comme, par exemple, le silence (*iskān*), dans: « *bārī'ikum* / votre Créateur » (2, 54)<sup>3</sup>; « *ya'murkum* / vous ordonne » (2, 67)<sup>4</sup>; ou bien le signe du génitif, dans: « *wa-l-arḥāmi* / les parents » (6, 1)<sup>5</sup>; ou bien le signe de l'accusatif, dans: '*li-yuğzā qawman* / afin que chaque peuple soit rétribué' (45, 14)<sup>6</sup>; ou bien, la séparation entre l'annexé et l'annexant, dans: '*qatlu awlādahum šurakā'ihim* / le meurtre de leurs enfants par leurs associés'<sup>7</sup>; etc ...'.

3 Dans la recension actuellement officielle, nous avons, en effet: « *bārī'ikum* », avec la voyelle 'i' du génitif, au lieu du silence.

4 Ici aussi, nous avons: « *ya'murukum* », avec le verbe au nominatif et non au génitif.

5 Toujours dans la recension officiellement en cours, nous avons: « *wa-l-arḥāma* », à l'accusatif et non au génitif.

6 Dans cette lecture, le verbe est au passif, donc nous devrions avoir *qawmun* au nominatif, en tant que substitut de l'agent. La lecture actuellement officielle est « *li-yağziya qawman* / afin qu'il rétribue chaque peuple ».

7 Dans la recension actuelle, nous avons: « *qatla awlādihim šurakā'uhum* » (6, 137); ici, *awlā-*



Ad-Dānī dit : ‘Les imāms des lecteurs n’agissent pas, en ce qui concerne quoi que ce soit des ‘recensions’ (*ḥurūf*) coraniques, en fonction du plus répandu au niveau linguistique et du plus conforme avec la langue arabe, mais en fonction du plus attesté au plan de la tradition et du plus authentique à celui de la transmission. Quand une recension est attestée, ni la conformité avec la langue arabe ni l’usage courant en linguistique ne peuvent (servir à) à la repousser, parce que la lecture est alors un fait de tradition à suivre, qu’il faut accepter et auquel on doit se rendre’.

2/494

Quant à moi, je dis que, dans son *Sunan*, Saʿīd b. Mansūr cite ce que dit Zayd b. Tābit, à savoir : ‘La lecture est un fait de tradition à suivre’. | Al-Bayhaqī ajoute : ‘Il veut dire par là que suivre celui qui nous précède, à propos des ‘recensions’ (*al-ḥurūf*), est un fait de tradition à suivre; il n’est permis de diverger ni par rapport au recueil coranique qui est un guide, ni par rapport aux lectures dont la chaîne de transmission est saine (*mašhūra*), même si ce qui est autre que cela est très courant linguistiquement parlant et plus évident que ces lectures’.

2/495

\* [2° *explication de la définition de al-Ġazarī*]

Puis, Ibn al-Ġazarī ajoute : ‘Nous voulons signifier, par ‘la conformité avec un des recueils coraniques’, ce qui est attesté dans certains d’entre eux et non dans d’autres; comme la lecture de Ibn ʿĀmir : « [wa-]qālū ttaḥada llāhu / [Et] ils ont dit : Dieu a pris », dans *al-Baqara* (2, 116), sans le *wāw* (et); ainsi que : « (bi)-z-zuburi wa-(bi)-l-kitābi / (avec) les Écritures et (avec) le Livre » (3, 184), avec le maintien du *bāʾ* dans les deux cas. Or cela est attesté dans le recueil coranique de aš-Šāmī. De même, il y a la lecture de Ibn Kaṭīr : « taḡrī min taḥtiḥā<sup>8</sup> l-anhāru / coulent, en dessous, des rivières », à la fin de *Barʿa* (9, 100), avec l’ajout de « min / en »; ce qui est attesté dans le recueil de Makkī, etc ... Si la lecture ne se trouve dans aucun des recueils ʿuṭmāniens, alors elle n’est transmise que par un seul garant (*šādḍa*), parce qu’elle diffère du tracé écrit qui jouit du consensus général.

\* [3° *explication de la définition de al-Ġazarī*]

Quand nous disons : ‘ne serait-ce qu’implicitement’, nous signifions par là ce qui y correspond ne serait-ce que potentiellement; | comme, par exemple, « *maliki yawmi d-dīn* / Roi du jour du jugement » (1, 4); cela est écrit dans

2/496

*dihim* est au génitif, parce qu’il est considéré comme annexant de *qatla*; dans la citation du texte, il est à l’accusatif, parce qu’il est considéré comme complément d’objet direct de *qatlu*.

8 Dans la lecture actuellement officielle, nous avons « *taḥtaḥā* », au lieu de *min taḥtiḥā*.

l'ensemble sans le *alif* (de *mālik*). Donc la récitation avec l'omission y correspond réellement, tandis que la récitation avec le *alif* y correspond potentiellement, étant donné qu'on l'omet dans l'écriture par souci d'abrégé, tout comme on écrit : « *malika l-mulki* / Roi du royaume » (3, 26)<sup>9</sup>.

La différence des lectures peut réellement correspondre au tracé écrit, comme, par exemple : « *ta'malūna* », avec un *tā'* (vous faites) et un *yā'* (*ya'malūna* / ils font)<sup>10</sup>; de même, nous avons « *nağfir lakum* / nous pardonnerons [vos péchés] » (2, 58) avec un *tā'* (*tuğfar lakum* / [vos péchés] vous serez pardonnés) et avec un *nūn* « *nağfir* / nous pardonnerons »<sup>11</sup>, et autres exemples semblables où le fait d'être dépourvu de points et de vocalisation, dans les cas d'omission et de confirmation, démontre une grande compétence de la part des compagnons, dans l'art d'épeler les lettres tout particulièrement et dans une compréhension pénétrante de la réalité de chaque science. Considère comment ils écrivent « *aş-şirāt* / la voie » (1, 6) avec un *šād* qui remplace le *sīn*, abandonnant ainsi le *sīn* qui fait partie de la racine, de sorte que la lecture avec le *sīn*, même si d'un côté elle diffère du tracé écrit, reste conforme à la racine ; et donc les deux s'équilibrent ; et d'autre part, la lecture avec le glissement phonétique (*išmām*)<sup>12</sup> est possible. Si on avait écrit cela avec un *sīn* conformément à la racine, tout cela aurait disparu et la lecture sans le *sīn* aurait été considérée | comme contraire au tracé et à la racine. Voilà pourquoi, on diverge à propos de « *baṣṭatan* / corpulence » (7, 69) autre que « *baṣṭatan* » (2, 247), du fait que la 'recension' (*ḥarf*) de *al-Baqara* 2 est écrite avec un *sīn* et celle de *al-A'rāf* 7 avec un *šād* ; bien que ce qui diverge par rapport au tracé écrit évident, dans le cas d'une lettre assimilée ou substituée, fixée ou omise, etc ... n'est pas considéré comme divergent, quand la lecture en demeure assertée et qu'elle est reconnue et répandue. C'est pour cette raison, qu'on ne considère pas le maintien du *yā'* dans le cas des lettres serviles (*zawā'id*)<sup>13</sup> et de sa disparition dans : « *tas'alnī/i* / ne me demande pas »<sup>14</sup>, dans *al-Kahf* (18, 70) ; de la disparition du *wāw* dans : « *wa-akūna mina ş-şāliḥīna* / et je suis parmi les gens de bien »<sup>15</sup> ; du *zā'* dans : « *bi-*

2/497

9 L'abréviation consiste à écrire un petit *alif* suscrit après le *mīm*.

10 Ce qui veut dire que le tracé écrit (*ar-rasm*) ne comporte que l'écriture des consonnes sans les points : donc si l'on met deux points dessus, nous avons *t* et avec deux points dessous, nous avons *y* ; ce qui change le sens, mais non le tracé écrit.

11 Pour le *tā'*, nous avons deux points dessus et pour le *n*, un seul point.

12 Cela consiste à prononcer le *ş* comme un *z* (NdE).

13 Ce sont les lettres 'ajoutées' dans le tracé du recueil coranique et qui se présentent à la fin du mot (NdE).

14 Yahyā b. Sulaymān lit d'après Abū Bakr de la part de 'Āṣim *tas'alnī* sans *yā'* (cfr. 'Abd al-Laṭīf al-Ḥaṭīb, *Muṣṣaḥ al-qirā'āt*, t. 5, p. 263).

15 Dans la version actuelle (63, 10), nous avons l'omission du *wāw* et l'apocopé : « *wa-lā akun* ».

*danīn* / avare» (81, 24)<sup>16</sup>, ainsi que d'autres cas semblables de divergences dans le tracé écrit qui sont refusées. Or une telle divergence est pardonnaible, | puisque c'est une différence très proche qui renvoie à un même sens et avec laquelle s'accroissent l'authenticité de la lecture, l'authenticité de sa chaîne de transmission (*ṣuhratuhā*) et sa pleine acceptation, à la différence de l'ajout ou de la suppression d'une parole, de son antéposition ou de sa postposition, au point que si l'on s'agissait d'une seule lettre dont dépende le sens, son statut dans celui de la parole ne permettrait pas d'en changer le tracé écrit. Telle est la ligne de démarcation qu'il y a dans la réalité, si on suit le tracé écrit ou si on s'y oppose'.

2/498

\* [4° *explication de la définition de al-Ġazārī*]

Il dit: 'Quand nous disons 'et dont la chaîne de transmission est authentique', nous signifions par là que c'est une personne rigoureusement honnête qui transmet cette lecture de la part de son semblable, et qu'il en est ainsi jusqu'à la fin. Alors, elle est ainsi reconnue comme ayant une chaîne de transmission saine (*mašhūra*) auprès des imāms de ce genre, n'étant pas considérée par eux comme erronée ou bien comme ce à propos de quoi certains d'entre eux disent qu'elle est transmise par un seul garant (*šādd*).'

Il ajoute: 'Certains modernes posent la transmission par un grand nombre de témoins sûrs (*tawātur*) comme condition de ce principe, ne se contentant pas de l'authenticité de la chaîne de transmission. Ils prétendent que le Coran ne peut être asserté que par la transmission d'un grand nombre (*tawātur*) et qu'un passage coranique ne peut pas être confirmé par ce qui se présente comme transmis par quelques individus (*āḥād*) seulement'.

Il continue: 'Certes, cela est évident. Car lorsque la transmission d'un grand nombre (*tawātur*) est établie, on n'a plus besoin des deux autres principes au sujet du tracé écrit et du reste, puisque ce qui est asserté dans les recensions (*aḥruf*) de la différence comme transmis par un grand nombre (*mutawātir*) depuis le Prophète (.) doit être accepté et jugé décidément comme étant du Coran, que cela corresponde au tracé écrit ou non. Et si nous posons comme condition la transmission par un grand nombre (*tawātur*) au sujet de chacune des recensions (*hurūf*) de la différence, beaucoup de ce qui est asserté de ces recensions (*aḥruf*) de la différence sera éliminé des sept. Abū Šāma dit: Il est répandu, dans le langage | d'un ensemble de lecteurs modernes et d'autres qui les suivent, que les sept (recensions) sont entièrement transmises par un grand

2/499

16 Il s'agit du remplacement du *z*, dans *zanīn* (suspect) par le *d*, ce qui entraîne aussi un changement de sens.

nombre (*mutawātira*), c'est-à-dire, chacun des moindres éléments de ce qui a été rapporté de leur part'.

On dit: 'On doit affirmer catégoriquement qu'elles (les recensions) sont descendues d'auprès de Dieu. Certes, nous affirmons cela, mais au sujet de ce sur leur transmission de quoi les voies se rencontrent et à propos de quoi les différents groupes concordent, sans aucune dénégation à ce sujet. Telle est la condition minimum pour cela, lorsqu'on n'est pas d'accord sur le fait d'être transmis par un grand nombre (*tawātur*) d'une partie des ces recensions'.

Al-Ġa'barī dit: 'La condition est une seule, à savoir l'authenticité de la transmission, bien que les deux autres soient nécessaires. Par conséquent, celui qui est sûr de connaître l'état des transmetteurs, qui est expert de la langue arabe et qui est parfait dans le tracé écrit, sera délivré de ce doute'.

### [Les 3 catégories de la transmission du Coran, selon Makkī]

Makkī dit: 'Ce qui est rapporté dans le Coran se divise en trois catégories:

- une catégorie qu'on récite et qui met au ban des infidèles celui qui l'écarte, à savoir ce qu'ont transmis les gens dignes de confiance et qui est conforme à la langue arabe et à l'écriture du recueil coranique.
- une catégorie qui est saine aux points de vue de sa transmission à partir de quelques individus (*āḥād*) et de la langue arabe, mais dont la prononciation diffère du tracé écrit. Elle est acceptable, mais on ne la récite pas pour deux raisons: d'abord, à cause de sa divergence d'avec ce qui fait l'objet du consensus général; ensuite, ne résultant pas d'un consensus général, mais provenant de traditions de quelques individus (*āḥād*), ce n'est pas avec cela qu'on peut établir un passage coranique et déclarer infidèle celui qui l'écarte; et pourtant combien de mal fait-il, quand il l'écarte!
- une catégorie transmise par des gens fiables, mais qui n'a pas de correspondant dans la langue arabe; ou bien qui a été transmise par des gens non fiables et donc qui n'est pas acceptable, même si elle correspond à ce qui est écrit'.

#### \* [les exemples de ces 3 catégories, selon al-Ġazarī]

Ibn al-Ġazarī dit: 'Les exemples de la première catégorie sont nombreux; ainsi nous avons: « *malik* / roi et *mālik* / patron » (1, 4); | « *yaḥḍa'ūna* et *yuhādī'ūna* / ils trompent » (2, 9)<sup>17</sup>.

17 C'est-à-dire, l'emploi de la première forme verbale (*fa'ala*) ou de la troisième (*fā'ala*).

Comme exemples de la deuxième catégorie, nous avons la lecture de Ibn Mas'ūd et d'un autre: '[*wa*] *-d-dakara wa-l-unṭā*'<sup>18</sup>; ainsi que la lecture de Ibn 'Abbās: '*wa-kāna Umāmahum malikun ya'ḥudu kulla safīnatin ṣāliḥatin* / et il y avait devant eux un roi qui saisissait toute embarcation saine'<sup>19</sup>, etc ...'. Il ajoute: 'Les savants divergent à propos de la lecture de cela. La majorité est d'avis de l'interdire, parce qu'elle n'est pas transmise par un grand nombre; même si elle est attestée dans la transmission, elle est abrogée par la dernière présentation (du Coran au Prophète) ou par le consensus des compagnons selon le recueil coranique 'uṭmānien.

Les exemples de ce qu'ont transmis des gens non fiables sont nombreux dans les livres de traditions transmises par un seul garant (*šādd*), dont la plus grande partie a une chaîne de transmission faible; par exemple, la lecture attribuée à al-Imām Abū Ḥanīfa qu'a recueillie Abū l-Faḍl Muḥammad b. Ğāfar al-Ġuzā'ī et qu'a transmise de sa part Abū l-Qāsim al-Hudālī. | En voici un exemple: « *Innamā yaḥšā llāha min 'ibādīhi l-'ulamā'u* / Ne craignent Dieu, parmi ses serviteurs, que les savants » (35, 28), avec *Allāhu* au nominatif et *al-'ulamā'a* à l'accusatif<sup>20</sup>. Ad-Dāraquṭnī, ainsi qu'un groupe de savants, ont écrit que ce livre était apocryphe (*mawḍū'*) et sans fondement<sup>21</sup>.

2/501

Les exemples de ce qu'ont transmis des gens fiables et qui n'ont pas de correspondant dans la langue arabe sont peu nombreux et c'est à peine si on les trouve. Certains ont mis dans cette catégorie une recension provenant de Nāfi', à savoir: « *ma'ā'iš* / vivres » (7, 10), avec la *hamza*.<sup>22</sup>

Il continue: 'Reste une quatrième catégorie qui est également rejetée, à savoir ce qui correspond à la langue arabe et au tracé écrit, mais qui n'est absolument pas transmis; il est donc très juste de le refuser et on doit l'interdire très sévèrement. Celui qui commet l'erreur à ce sujet, commet une faute majeure énorme. | On a mentionné que Abū Bakr b. Miqsam le permettait et qu'à cause de cela, une assemblée fut convoquée par lui et qu'on tomba d'accord pour

2/502

18 La recension actuellement officielle contient: « *wa-mā ḥalaqa d-dakara wa-l-unṭā* / Et par ce qu'il a créé: le mâle et la femelle! » (92, 3). C'est donc l'introduction de la coordination *wa* avant *ad-dakara* qui fait la différence. Ce qui entraîne une légère différence de sens: « Et par ce qu'il a créé et par le mâle et la femelle! ».

19 Alors que la version actuellement officielle contient: « *wa-kāna warā'ahum mālikun ya'ḥudu kulla safīnatin ḡaṣban* / et il y avait derrière eux un roi qui saisissait toute embarcation par usurpation » (18, 79).

20 Ce qui inverse le sens, à savoir: 'Dieu ne craint, parmi ses serviteurs, que les savants'.

21 Il s'agit du 'livre' ou de l'écrit où ce genre de lecture est attribué à Abū Ḥanīfa (NdE).

22 De fait, la recension actuellement officielle contient *ma'āyiš*, avec un *y* à la place de la *hamza*.

l'interdire. A partir de là, a été interdite la lecture par pur raisonnement analogique qui n'a ni fondement auquel on puisse se référer, ni base sur laquelle on puisse s'appuyer dans la pratique'.

Il dit encore: 'Quant à ce qui a un tel fondement, cela fait partie de ce pour quoi on arrive à accepter l'analogie, comme l'assimilation par analogie de «*qāla raḡulāni* / deux hommes dirent» (5, 23) à «*qāla rabbi* / Il dit: Mon Seigneur!» (5, 25)<sup>23</sup>, et autres exemples de ce qui ne s'oppose ni à un texte ni à un principe et qui ne va pas à l'encontre du consensus général, bien que ce soit très rare'.

### [Opinion et développement de l'auteur sur la question : 6 genres de lectures]

Quant à moi, je dis: al-Imām Ibn al-Ġazarī a été absolument parfait dans cet exposé. Il m'a été communiqué de sa part qu'il y a plusieurs genres de lectures.

- Le premier: *al-mutawātir*, à savoir ce qu'a transmis tout un ensemble de personnes qui n'ont pas pu s'accorder | sur un mensonge, à partir de gens comme eux jusqu'à la fin. La plupart des lectures sont de ce genre.
- Le deuxième: *al-mašhūr*, à savoir ce dont la chaîne de transmission est saine, sans atteindre pour autant le degré du *tawātur*, qui est conforme à la langue arabe et au tracé écrit et qui est reconnu des lecteurs. Ils ne l'ont donc jamais compté comme une erreur ni comme un cas isolé (*šudūd*); on le récite conformément à ce que mentionne Ibn al-Ġazarī et le discours précédent de Abū Šāma le fait comprendre. Par exemple, il y a ce dont les voies divergent, au cours de la transmission à partir des sept (lecteurs); si bien que l'ont transmis à partir d'eux certains rapporteurs et non d'autres. Les exemples de cela sont nombreux dans la masse de recensions (*hurūf*) de livres relatifs aux lectures coraniques, comme le précédent, par exemple. Parmi les ouvrages les plus célèbres qui ont été composés sur ce sujet, il y a *at-Taysīr* de ad-Dānī, *al-Qašīda* de aš-Šātibī, le plus volumineux *an-Našr fī l-qirā'āt al-ašr* et *Taqrīb an-Našr*, ces deux derniers étant de al-Ġazarī.
- Le troisième: *al-āḥād*, à savoir ce dont la chaîne de transmission est authentique, mais qui n'est pas conforme au tracé écrit ou à la langue arabe, ou

23 Ce qui veut dire qu'on assimile le *l* de *qāla* dans le *r* de *raḡulāni*, comme on l'assimile dans celui de *rabbi*, en prononçant: *qār-raḡulāni* et *qār-rabbi*. Il est à noter que l'éditeur vocalise *rabbu* au nominatif, ce qui change tout le sens (NdE).

- qui ne jouit pas de la qualité précédente de *mašhūr* ; on ne l'utilise donc pas pour la récitation. | At-Tirmiḏī, dans son *Ġāmi'*, et al-Ḥākīm, dans son *Mus-tadrak*, ont composé pour cela un chapitre dans lequel ils citent beaucoup de choses avec des chaînes de transmission authentiques. Entre autres, nous avons ce que cite al-Ḥākīm, par le truchement de 'Āṣim al-Ġaḥdarī, de la part de Abū Bakra qui dit : 'Le Prophète (.) récitait : (*muttaki'īna 'alā rafārifa huḍ-rin wa-'abāqirīyya ḥisānin* / accoudés sur des coussins verts, merveilleux et splendides)<sup>24</sup>. Il cite aussi, à partir de la tradition de Abū Hurayra, le fait qu'il (.) récitait : (*fa-lā ta'lamu nafsun mā uḥfiyā lahum min qurrāti a'yunin* / Nul ne sait ce qui reste caché comme fraîcheurs des yeux)<sup>25</sup>. Il cite encore le fait que selon Ibn 'Abbās, il (.) récitait : « *la-qad ḡā'akum rasūlun min anfasikum* / il vous est venu un messenger pris parmi les plus nobles de vous » (9, 128), avec la voyelle 'a' sur le *fā'* (de *anfasikum*)<sup>26</sup>. | Et il cite, d'après 'Ā'īša, le fait qu'il (.) récitait : « *fa-rūḥun wa-rayḥānun* / alors, fraîcheur et parfum de plantes aromatiques » (56, 89), avec la voyelle 'u' sur le *rā'* (de *rūḥ* / souffle)<sup>27</sup>.
- Le quatrième : *al-šādd*, à savoir ce dont la chaîne de transmission n'est pas authentique<sup>28</sup>. Plusieurs livres ont été écrits à ce sujet. Dans ce genre, nous avons la lecture : (*malaka yawma d-dīni* / il possède le jour du jugement), avec un verbe à l'accompli et l'accusatif de *yawma* ; tandis que (*īyyāka yu'badu* / où c'est toi qui es adoré) est construit sur la forme passive<sup>29</sup>.
  - Le cinquième : *al-mawḍū'* (apocryphe), à savoir comme les lectures de al-Ḥuzā'<sup>30</sup>.
  - Il me semble qu'il y a un sixième genre auquel ressemble, parmi les genres de la tradition prophétique, *al-mudraġ* (ce qui est inséré), à savoir ce qui est ajouté aux lectures sous forme de commentaire ; comme, par exemple, la

24 Alors que la lecture actuellement officielle contient : «... *rafrāfin* ... *'abqariyyin* ... / un coussin ... merveilleux ... », au singulier (55, 76).

25 Au lieu de « *qurrati a'yunin* / fraîcheur des yeux » au singulier, comme nous l'avons actuellement dans la lecture officielle (32, 17).

26 La lecture actuellement officielle est « *min anfasikum* / pris d'entre vous » (pluriel de *nafs*) ; *min anfasikum* (superlatif de *nafis*), c'est-à-dire, 'pris parmi les plus nobles de vous'. Selon *Muġam al-qirā'āt*, il ne semble pas que la lecture *min anfasikum* (autre pluriel de *nafs*) existe.

27 Au lieu de *rawḥun*.

28 Cette définition semble un peu sommaire, comme le fait remarquer l'éditeur. Le *šādd* est ce qui ne jouit que d'un seul garant et s'oppose donc à *mutawātir*.

29 Dans la version actuelle, nous avons : « *mālīki yawmi d-dīn* \* *īyyāka na'budu* ... / Roi du jour du jugement \* C'est toi que nous adorons ... » (1, 4-5).

30 Voir p. 501, 1<sup>o</sup> §.

lecture de Sa'd b. Abī Waqqās: (*wa-lahu aḥun aw uḥtun [min ummin]* / il a un frère ou une sœur [d'une mère])<sup>31</sup>; c'est ce que cite Sa'īd b. Manṣūr.

2/507 Il y a aussi la lecture | de Ibn 'Abbās, à savoir: (*laysa 'alaykum ḡunāḥun an tabtaḡū faḍlan min rabbikum [fī mawāsimi l-ḥaḡḡi]* / on ne vous fera pas de grief d'aller en quête de quelque grâce de votre Seigneur, [durant les temps du pèlerinage])<sup>32</sup>; c'est ce que cite al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 3/593). Il y a également la lecture de Ibn Zubayr, à savoir: (*wa-l-takun minkum ummatun yad'ūna ilā l-ḥayri wa-ya'murūna bi-l-ma'rūfi wa-yanhawna 'ani l-munkari [wa-yasta'īnūna bi-llāhi 'alā mā aṣābahum]* / Qu'il y ait parmi vous une communauté qui appelle au bien, ordonne le convenable, interdit le blâmable [et demande le secours de Dieu contre ce qui l'atteint])<sup>33</sup>. 'Amr dit: 'Je ne sais pas si c'est sa lecture ou s'il [en] fait un commentaire'. Sa'īd b. Manṣūr la cite, ainsi que Ibn al-Anbārī, en se prononçant décidément pour un commentaire.

2/508 Il cite aussi, selon al-Ḥasan, le fait qu'il lisait: (*wa-in minkum illā wāriduhā [al-wurūdu d-duḥūlu]* / personne parmi vous qui n'y doit arriver; [arriver, c'est entrer])<sup>34</sup>; Ibn al-Anbārī dit que [*al-wurūdu d-duḥūlu*] est un commentaire de al-Ḥasan du sens de *al-wurūdu*. Certains lecteurs commettent l'erreur de joindre ce passage au Coran.

Ibn al-Ḡazārī dit à la fin de son intervention: 'Peut-être introduisaient-ils le commentaire dans la lecture pour l'éclairer et l'expliquer, parce que ce sont des spécialistes de ce qu'ils ont reçu du Prophète (.) comme Coran, car ils furent préservés de l'ambiguïté; et peut-être que certains d'entre eux l'écrivaient avec le Coran. Quiconque prétend que certains compagnons permettaient la lecture selon le sens, est un menteur'. Fin de citation.

Je consacrerai à ce genre, à savoir *al-mudraḡ* (l'inséré), un écrit à part<sup>35</sup>.

31 Ce [*min ummin* / d'une mère] est ajouté au texte qui est celui du verset 4, 12.

32 L'expression [*fī mawāsimi l-ḥaḡḡ*] / durant les temps du pèlerinage] est ajoutée au verset 2, 198.

33 La partie [*wa-yasta'īnūna ...*] ne fait pas partie de la lecture aujourd'hui officielle de 3, 104.

34 La partie [*al-wurūdu d-duḥūlu*] est un ajout au verset 19, 71.

35 Il ne semble pas qu'il eût l'occasion de réaliser cet ouvrage ou tout au moins on n'en connaît pas l'existence (NdE).



## Nota Bene 1 [la transmission par un grand nombre (*tawātur*) et ses problèmes]

### \* [Débat sur la transmission par un grand nombre (*tawātur*)]

Il est indiscutable que tout ce qui fait partie du Coran doit être transmis par un grand nombre (*mutawātir*) dans son fondement et dans ses parties. Quant à sa disposition, à sa composition et à son agencement, il en est de même, selon les spécialistes sunnites, puisqu'on est catégorique sur l'habitude d'exiger le *tawātur* pour les détails d'un cas semblable; en effet, ce miracle sublime, qui est le fondement de la vraie religion et de la voie droite, vient de ce que ces exigences sont appliquées avec beaucoup d'attention en ce qui concerne la transmission des ensembles et des détails du Coran. Donc, on est catégorique sur le fait que ce qui est transmis par quelques individus (*āḥād*) et non par un grand nombre (*tawātur*) n'appartient pas au Coran.

Beaucoup de spécialistes de la science des principes pensent que le *tawātur* est une condition pour établir ce qui appartient au Coran, en ce qui concerne son fondement, mais non en ce qui concerne sa disposition, sa composition et son agencement; qui plus est, on utiliserait abondamment la transmission par quelques individus (*āḥād*) dans ces cas là. On dit que c'est ce qui découle de la façon de faire de aš-šāfi'ī pour établir la *basmala* à chaque sourate<sup>36</sup>.

Mais, cette théorie est réfutée par le fait même que la preuve précédente exige le *tawātur* pour tout; et parce que, sans cette condition, il serait permis de laisser tomber beaucoup de passages du Coran qui se répètent et d'en maintenir beaucoup d'autres qui ne sont pas coraniques. D'abord, premièrement, si nous ne prenions pas le *tawātur* comme une condition au sujet de la disposition du Coran, il serait permis que beaucoup de répétitions qui se trouvent dans le Coran ne soient pas rapportées par un grand nombre, | comme, par exemple: «Vous deux, lequel des bienfaits de votre Seigneur traiterez-vous de mensonge?» (55, 13)<sup>37</sup>. Ensuite, deuxièmement, si un passage du Coran n'était pas rapporté par un grand nombre en ce qui concerne sa disposition, il serait permis de l'établir à tel (autre) endroit, en produisant des traditions rapportées par quelques individus (*āḥād*).

Dans *al-Intiṣār*, Al-Qāḍī Abū Bakr (al-Bāqillānī) dit: 'Certains juristes et théologiens sont d'avis d'établir un passage du Coran, par décision et non par science, grâce à la tradition d'un seul (*ḥabar al-wāḥid*) et non par

36 Il s'agit de l'incipit des sourates: «*Bi-smi llāhi ...* / Au nom du Dieu ...».

37 Ce passage se répète tout au long de la sourate comme un refrain.

d'abondantes traditions. Les spécialistes répugnent à cela et le refusent. Certains théologiens disent: 'Il est permis d'utiliser l'opinion personnelle et l'effort intellectuel pour établir une lecture, des modalités linguistiques et des recensions (*ahruf*), si ces modalités sont correctes en arabe; et cela, même s'il n'est pas certain que le Prophète (.) récitait ainsi. Les spécialistes refusent cela, ils le nient et accusent d'erreur celui qui l'affirme.' Fin de citation.

**\*[Le cas particulier de la basmala]**

Les Mālikites et d'autres qui écartent la *basmala* construisent leur théorie sur ce principe, en affirmant qu'elle n'est pas rapportée par un grand nombre au début des sourates; or ce qui n'est pas rapporté par un grand nombre n'est pas coranique.

On répond, de notre part, en refusant le fait qu'elle ne soit pas rapportée par un grand nombre. Beaucoup de choses sont rapportées par un grand nombre pour certains et ne le sont pas pour d'autres, pour une époque et non pour l'autre. Il suffit, pour qu'elle soit rapportée par un grand nombre, qu'elle soit assertée dans les recueils coraniques des compagnons, et donc aussi de ceux qui viennent après, par l'écriture du recueil, ayant interdit qu'on écrive dans le recueil coranique ce qui n'est pas de lui, comme les noms des sourates, *Āmīn* et les divisions en dixièmes. Donc, si elle n'était pas une partie du Coran, ils n'auraient pas permis | qu'elle soit établie selon sa graphie, sans aucune précision; parce que cela porterait à croire qu'elle est [coranique] et ils auraient donc mis les musulmans en danger, en les portant à croire que ce qui n'était pas coranique l'était. Or cela fait partie de ce qu'il n'est pas permis de croire au sujet des compagnons.

2/511

Si l'on dit que peut-être elle a été établie pour séparer les sourates entre elles, on répondra qu'il y a là un danger et qu'il n'est pas permis de courir un tel danger pour une simple séparation, et que si elle servait à cela, elle aurait été écrite entre *Barā'a* 9 et *al-Anfāl* 8.

Ce que citent Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 6/302 et 323), Abū Dāwūd (*Sunan*, 4/190), al-Ḥākim et d'autres encore de la part de Umm Salama montre bien que la *basmala* est un passage du Coran qui est descendu, à savoir que le Prophète (.) récitait: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux \* Louange à Dieu, le Seigneur des univers ...» (1, 1-2) ... et il comptait: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux» comme un verset, alors qu'il ne comptait pas comme un verset à part: «(le chemin de ceux que) tu as comblés de bienfaits» (1, 7).

Ibn Ḥuzayma et al-Bayhaqī, dans *al-Ma'rifa*, citent avec une chaîne de transmission authentique, par le truchement de Sa'īd b. Ġubayr, ce que dit

Ibn ‘Abbās, à savoir: ‘aš-Šayṭān a déroba aux gens le plus sublime verset du Coran: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux»’.

Al-Bayhaqī, dans *Šu‘ab (al-īmān)*, et Ibn Mardawayh citent, avec une bonne chaîne de transmission, par le truchement de Muğāhid, ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir: ‘Les gens négligent un verset du Livre de Dieu qui n’est descendu sur personne en dehors du Prophète (.), à moins que ce ne fût aussi le cas de Sulaymān b. Dāwūd: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux»’.

2/512

Ad-Dāraquṭnī et aṭ-Ṭabarānī, dans *al-Awsaṭ*, citent, avec une chaîne de transmission faible, | ce que dit Burayda, à savoir que le Prophète (.) a dit: ‘Je ne sortirai pas de la mosquée avant de t’avoir fait part d’un verset qui n’est descendu sur aucun autre prophète que moi, après Sulaymān’. Puis, il demanda: ‘Par quoi commences-tu le Coran, lorsque tu commences la prière?’ Je répondis: ‘Par «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux»’. Il dit: ‘Voilà, c’est celui-là’.

2/513

Abū Dāwūd (*Sunan*, 1/350), al-Ḥākim, al-Bayhaqī et al-Bazzār citent, par le truchement de Sa‘īd b. Ğubayr, ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir: ‘Le Prophète (.) ne connaissait pas la séparation de la sourate, jusqu’à ce que ne descendît sur lui: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux»’. Al-Bazzār ajoute: ‘Quand cela descendit, il sut que la sourate était terminée et qu’on l’avait reçue ou que commençait une autre sourate’.

Al-Ḥākim cite, d’une autre façon, de la part de Sa‘īd b. Ğubayr, ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir: | ‘Les musulmans ne connaissaient pas la conclusion de la sourate, jusqu’à ce que ne descendît: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux». Quand cela descendit, ils surent que la sourate était terminée’. La chaîne de cette tradition répond aux conditions des deux Šayḥs (al-Buḥārī et Muslim).

2/514

Al-Ḥākim cite également, d’une autre façon, de la part de Sa‘īd et de Ibn ‘Abbās, le fait que le Prophète (.), lorsque Ğibrīl venait à lui et récitait: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux», savait qu’il s’agissait d’une sourate. La chaîne de transmission de cette tradition est authentique.

Al-Bayhaqī, dans *Šu‘ab (al-īmān)*, et un autre citent ce que dit Ibn Mas‘ūd, à savoir: ‘Nous ne connaissions pas de séparation entre deux sourates, jusqu’à ce que ne descendît: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux»’.

Abū Šāma dit: ‘Il est possible que cela se passât au moment de sa (.) dernière présentation (du Coran) à Ğibrīl; il ne cessait de réciter la sourate, tant que Ğibrīl ne lui eût ordonné de prononcer la *tasmiya*<sup>38</sup>; il savait alors que

38 Le terme *tasmiya* est un synonyme de *basmala* pour désigner: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux».

la sourate était terminée. Il (.) exprime cela, en employant l'expression 'descende', pour faire savoir que c'est un passage du Coran à tous les débuts de sourates. Il est possible que cela signifie que tous les versets de chaque sourate descendaient avant la descente de la *basmala* et que, lorsque ses versets étaient au complet, Ğibrīl descendait avec la *basmala* et qu'il demandait qu'on lui présentât la sourate. Et c'est alors, que le Prophète (.) savait qu'elle était terminée et qu'on n'y ajouterait rien plus'.

2/515 Ibn Ḥuzayma et al-Bayhaqī citent, avec une chaîne de transmission authentique, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Les Sept redoublés sont l'Ouvrante du Livre. On demanda: Où est le septième? Il répondit: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux»'.

Ad-Dāraquṭnī cite, avec une chaîne de transmission authentique, le fait qu'on interrogea 'Alī au sujet des Sept redoublés. Il répondit: «Louange à Dieu, Seigneur des univers ... ». On lui dit: Mais alors, il n'y a que six versets. Il répondit: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux» est aussi un verset'.

2/516 Ad-Dāraquṭnī, Abū Nu'aym et al-Ḥākim, dans son *Tārīḥ*, citent, avec une chaîne de transmission faible, d'après Nāfi' et Ibn 'Umar, ce que l'Envoyé de Dieu (.) dit, à savoir: 'La première chose que Ğibrīl lançait sur moi, quand il venait à moi avec la révélation, était: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux»'.

Al-Wāḥidī cite, d'une autre façon, d'après Nāfi' ce que dit Ibn 'Umar, à savoir: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux» est descendu à chaque sourate'.

Al-Bayhaqī cite, d'une troisième façon, d'après Nāfi', le fait que Ibn 'Umar récitait durant la prière: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux»; et que, lorsqu'il terminait la sourate, il récitait cela, disant: 'Cela n'est écrit dans le recueil coranique que pour être récité'.

2/517 Ad-Dāraquṭnī cite, avec une chaîne de transmission authentique, ce que dit Abū Hurayra, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) a dit: Lorsque vous récitez *al-Ḥamd* 1, récitez: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux», car cette sourate est la Mère du Coran, la Mère du Livre et les Sept redoublés; et «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux» est un de ses versets'.

Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 1/300) cite ce que dit Anas, à savoir: 'Alors que l'Envoyé de Dieu (.) était, un jour, parmi nous, voilà qu'il s'assoupit un peu; puis, il leva la tête, en souriant, et dit: Une sourate vient juste de descendre sur moi. Et il récita: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux \* Certes, nous t'avons donné l'abondance ... » (108)'.

Ces traditions donnent le sens rapporté par un grand nombre de garants, selon lequel la *basmala* est un passage du Coran qui est descendu au début des sourates.

## \* [La difficulté que représente le recueil coranique de Ibn Mas'ūd]

Mais, à partir de ce principe, ce que mentionne al-Imām Faḥr ad-Dīn (ar-Rāzī) présente une difficulté, quand il dit : 'On rapporte, dans certains livres anciens, que Ibn Mas'ūd niait que la sourate *al-Fātiḥa* 1 et *al-Mu'awwidātān* 113 et 114 fissent partie du Coran, ce qui est le comble de la difficulté. Parce que, si nous disons que la transmission rapportée par un grand nombre, au temps des compagnons, véhiculait le fait que cela faisait partie du Coran, le nier entraîne obligatoirement la mécréance. Et si nous disons qu'elle ne le véhiculait pas à cette époque-là, il en découle nécessairement que le Coran n'est pas fondamentalement transmis par un grand nombre de garants.' | Il continue : 'Mais très probablement, la transmission de cette théorie de la part de Ibn Mas'ūd est une fausse transmission et ainsi on se trouve délivré de ce nœud inextricable. C'est ce que dit al-Qāḍī Abū Bakr (al-Bāqillānī), à savoir qu'il ne s'avère pas de sa part (Ibn Mas'ūd) qu'elles ne font pas partie du Coran ; on n'a pas appris cela de lui. Mais, il les a grattées et éliminées de son recueil coranique, uniquement pour empêcher qu'elles soient écrites et non pour nier le fait qu'elles sont coraniques. En effet, chez lui, la coutume était de n'écrire dans le recueil coranique que ce que le Prophète (.) avait ordonné d'y fixer ; or il ne l'a jamais trouvé en train d'écrire cela et il ne l'a jamais entendu en donner l'ordre.'

2/518

Dans *Šarḥ al-Muḥaddab*, an-Nawawī dit : 'Les musulmans sont d'accord pour dire que *al-Mu'awwidātān* 113 et 114 et *al-Fātiḥa* 1 font partie du Coran et que quiconque en rejette quoi que ce soit est un mécréant, ce qui a été transmis à propos de Ibn Mas'ūd étant faux et inauthentique.'

Dans *al-Muḥallā*, Ibn Ḥazm dit : 'Cela est un mensonge contre Ibn Mas'ūd et c'est donc apocryphe (*mawḍū'*) ; ne résulte juste de sa part que la lecture de 'Āṣim provenant de Zirr qui la tenait de lui (Ibn Mas'ūd) ; or elle contient *al-Mu'awwidātān* 113 et 114 et *al-Fātiḥa* 1.'

Dans *Šarḥ al-Buḥārī*, Ibn Ḥağar dit : 'Il s'avère juste de la part de Ibn Mas'ūd qu'il a refusé cela ; | en effet, Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 5/129) et Ibn Ḥibbān citent, à son sujet, le fait qu'il n'avait pas écrit *al-Mu'awwidātān* 113 et 114 dans son recueil coranique.'

2/519

'Abd Allāh b. Aḥmad, dans *Ziyādāt al-Musnad*, aṭ-Ṭabarānī et Ibn Mardawayh citent, par le truchement de al-A'maš, de la part de Abū Ishāq ce que dit 'Abd ar-Raḥmān b. Yazīd an-Naḥā'ī, à savoir : 'Abd Allāh b. Mas'ūd a gratté *al-Mu'awwidātān* 113 et 114 dans ses recueils coraniques, en disant qu'elles ne faisaient pas partie du Livre de Dieu.'

Al-Bazzār et aṭ-Ṭabarānī citent, à son sujet et d'une autre façon, le fait qu'il avait gratté *al-Mu'awwidātān* 113 et 114 dans le recueil coranique, en disant que seulement le Prophète avait reçu l'ordre d'obtenir la protection grâce

2/520

à elles; alors, ‘Abd Allāh ne les récitait pas. Les chaînes de transmissions de cette tradition sont authentiques.

Al-Bazzār dit: ‘Aucun des compagnons ne suit Ibn Mas‘ūd à ce sujet. Et il s’est avéré qu’il (.) les récitait toutes les deux dans la prière’.

2/521 Ibn Ḥaḡar dit: ‘Il faut rejeter l’opinion de celui qui prétend que cela est un mensonge proféré contre Ibn Mas‘ūd, la critique | des recensions authentiques sans aucune raison n’étant pas acceptable. Bien au contraire, ces recensions sont authentiques et il est possible de les interpréter’. Il continue: ‘Al-Qāḏī (al-Bāqillānī) et un autre ont interprété cela dans le sens d’un refus de les mettre par écrit, comme on l’a dit plus haut’. Il ajoute: ‘C’est une excellente interprétation. Cependant, la recension explicite que j’ai mentionnée la repousse, là où il y a: il dit: elles ne faisaient pas partie du Livre de Dieu’. Il continue: ‘Mais, il est possible de prendre l’expression ‘Livre de Dieu’ dans le sens de recueil coranique et alors l’interprétation mentionnée est parfaite’. Il conclue: ‘Cependant, quiconque considère la façon de suivre les voies qui viennent d’être mentionnées, regardera cet ensemble comme invraisemblable’. Il continue: ‘Ibn aṣ-Ṣabbāḡ répond, en disant qu’il (Ibn Mas‘ūd) n’avait pas pris, quant à lui, de décision définitive à ce sujet. Puis, vint l’accord après cela; il en résulte donc que ces deux sourates étaient considérées comme étant transmises par un grand nombre de garants, à son époque; mais que, selon lui, elles ne l’étaient pas’. Fin de citation.

2/522 Dans *Muškil al-Qur‘ān*, Ibn Qutayba dit: ‘Ibn Mas‘ūd pensait que *al-Mu‘awwidatān* 113 et 114 ne faisaient pas partie du Coran, parce qu’il avait vu le Prophète (.) demander la protection pour al-Ḥasan et al-Ḥusayn, en se servant d’elles<sup>39</sup>. Il campa | sur son opinion. Nous ne dirons pas pour autant qu’il avait raison en cela et que les émigrés (de Makka) et les auxiliaires (de al-Madīna) avaient tort’. Il ajoute: ‘Quant au fait d’avoir éliminé *al-Fātiḥa* 1 de son recueil coranique, ce n’est pas parce qu’il pensait qu’elle ne faisait pas partie du Coran, que Dieu nous en préserve! Mais, il pensait que le Coran n’était écrit et compilé entre les deux couvertures, uniquement par peur du doute, de l’oubli, des ajouts et des retraites; or il voyait bien que cela était assuré en ce qui concerne la sourate *al-Ḥamd* 1, à cause de sa brièveté et de l’obligation que tout un chacun a de l’apprendre’.

39 Ce qui voudrait dire que ces deux sourates n’étaient réservées qu’au Prophète, comme il est dit plus haut (voir p. 520).

Quant à moi, je dis que le fait qu'il a éliminé *al-Fātiḥa* 1 de son recueil coranique a déjà été cité par Abū 'Ubayd, avec une chaîne de transmission authentique, comme il a été dit précédemment, au début du chapitre dix-neuf<sup>40</sup>.

### Nota Bene 2 [jusqu' où va le *tawātur* dans les sept lectures ?]

Dans *al-Burhān*, az-Zarkašī dit: 'Le Coran et les lectures sont deux réalités distinctes; en effet, le Coran équivaut à la révélation descendue sur Muḥammad (.) en vue de l'Evidence et du Miracle; tandis que les lectures représentent la différence ou la modalité des expressions de cette révélation mentionnée dans les recensions (*ḥurūf*), en ce qui concerne l'allègement, le redoublement, etc ... Les sept lectures sont rapportées par un grand nombre de garants pour l'ensemble des savants. Mais on dit aussi par plus de deux témoins (*mašhūra*)<sup>41</sup>.

2/523

Az-Zarkašī dit encore: 'Il se vérifie qu'elles sont transmises par un grand nombre à partir des sept imāms; quant à leur transmission par un grand nombre à partir du Prophète (.), cela est discutable. En effet, leur chaîne de transmission de ces sept lectures se trouve dans les livres traitant de ces lectures, or il s'agit de la transmission d'un seul garant à partir d'un seul autre'.

Quant à moi, je dis que cela est discutable à cause de ce qui va suivre.

Abū Šāma, comme cela a été dit précédemment<sup>42</sup>, en excepte les expressions différentes qui s'y trouvent de la part des lecteurs.

Ibn al-Ḥāḡib en excepte ce qui appartient à la façon de les réaliser, comme l'allongement, la prononciation de la voyelle 'a' et l'allègement de la *hamza*. Un autre dit: 'En réalité, le principe de l'allongement et de la prononciation de la voyelle 'a' est transmis par un grand nombre, mais leur mesure, | ne l'est pas, à cause de la différence concernant leur modalité'. C'est ce que dit az-Zakaršī. Il dit aussi que les différentes sortes d'allègements de la *hamza* sont toutes transmises par un grand nombre.

2/524

Ibn al-Ġazarī dit: 'Nous ne connaissons personne qui ait précédé Ibn al-Ḥāḡib en cela; alors que les imāms de la science des principes, comme al-Qāḍī Abū Bakr (al-Bāqillānī) et d'autres, ont stipulé la transmission par un grand nombre pour tout cela, ce qui est juste. En effet, lorsqu'est fixée

40 Voir p. 423.

41 Et donc qu'elles sont reconnues comme étant de saine tradition.

42 Voir pp. 498–499.

la transmission de l'expression par un grand nombre, est également fixée celle de la forme de sa réalisation, parce que l'expression n'existe que par sa réalisation et elle ne vaut que par son existence'.

### Nota Bene 3 [les sept lectures sont-elles limitatives ?]

2/525 Abū Šāma dit: 'Il y a des gens qui pensent que les sept lectures qui existent actuellement sont celles qui sont désignées dans la tradition prophétique; or cela va à l'encontre du consensus des savants sans aucune exception. Quelques ignorants seulement pensent cela'.

Abū l-'Abbās b. 'Ammār dit: 'Celui qui fixe les sept lectures à ce chiffre, fait ce qu'il ne faut pas qu'il fasse. Car il rend la chose difficile pour les gens du commun, en faisant croire, à celui qui a une intelligence réduite, que ces lectures sont celles qui sont mentionnées dans la tradition. Si seulement, étant donné qu'il se limite, il diminuait ou augmentait par rapport à sept, il éliminerait le doute<sup>43</sup>! Mais, il arrive aussi à cause de lui, du fait de sa limitation à deux rapporteurs à partir de chaque imām, que celui qui entend la lecture d'un troisième rapporteur autre que ces deux la traite de fausse, alors qu'elle est, peut-être, plus reconnue comme étant de saine de transmission (*ašhur*), plus authentique et plus évidente. Et probablement qui ne comprend pas, dépassera les bornes et donc accusera d'erreur ou de mécréance!.

Abu Bakr b. al-'Arabī dit: 'Ces sept lectures ne sont pas spécifiquement les seules permises, au point que d'autres ne le seraient pas, comme celles de Abū Ġāfar, de Šayba, de al-'Amaš, etc ..., car ils sont comme eux (les sept lecteurs) ou même supérieurs à eux. Et plus d'un disent de même, dont Makkī, Abū l-'Alā' al-Hamaḍānī et d'autres encore parmi les imāms lecteurs'.

2/526 Abū Ḥayyān dit: 'Dans le livre de Ibn Muğāhid et de son disciple, il n'y a qu'une quantité négligeable de lectures reconnues de saine transmission (*mašhūra*). D'après Abū 'Amr b. al-'Alā', sont reconnus pour leur saine transmission (*ištahara*) dix-sept rapporteurs dont il cite les noms. Dans le livre de Ibn Muğāhid, on se limite à al-Yazīdī, alors que dix personnes sont reconnues par al-Yazīdī pour leur saine transmission (*ištahara*). Comment donc se limite-t-on à as-Sūsī et à ad-Dūrī, alors qu'ils n'ont aucun mérite par rapport aux autres? En effet, tous sont associés aux mêmes qualités de précision, de perfection et de participation dans l'emprunt'. Il ajoute: 'Je ne connais pas de raison à cela, si ce n'est ce qui arrive par manque de science'.

43 Il s'agit du doute sur le fait que les lectures ne seraient fixées qu'au nombre de sept.



Makkī dit : ‘Quiconque pense que la lecture de ces lecteurs, comme Nāfi‘ et ‘Aṣīm, équivaut aux sept recensions (*aḥruf*) qu’ on trouve dans la tradition prophétique, se trompe grandement’. Il ajoute : ‘Il découle de cela<sup>44</sup> que ce qui est en dehors de la lecture de ces sept lecteurs, qui est établi à partir d’imāms autres qu’eux et qui est conforme à l’écriture du recueil coranique, n’est pas du Coran ; or cela est une erreur grossière. En effet, les imāms précédents qui ont composé des (livres) de lectures, comme Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām, Abū Ḥātim as-Siġistānī, Abū Ġāfar aṭ-Ṭabarī et Ismā‘īl al-Qāḍī, ont mentionné plus du double de ceux-là. Au début des années deux cents (815), les gens suivaient, à al-Baṣra, la lecture de Abū ‘Amr et de Ya‘qūb, à al-Kūfa, celle de Ḥamza et de ‘Āṣim, à aš-Šām, celle de Ibn ‘Āmir, à Makka, celle de Ibn Kaṭīr et à al-Madīna, celle de Nāfi‘. Et c’est ainsi qu’ils persévérèrent. Au début des années trois cents (912), Ibn Muġāhid, confirma le nom de al-Kisāī et élimina celui de Ya‘qūb’. | Il continue : ‘La raison de cette limitation à sept (lecteurs), – bien que, parmi les imāms lecteurs, il y en eût qui avaient une plus grande capacité et que leurs égaux fussent bien plus nombreux –, réside dans le fait que les rapporteurs des imāms étaient très nombreux. Et lorsque le zèle diminua, ils se limitèrent, pour ce qui était conforme à l’écriture du recueil coranique, à ce qui était facile à mémoriser et dont la lecture était bien établie. Ils regardèrent vers celui qui était reconnu pour la fiabilité, le rôle d’imām, la longueur des années passées à persévérer dans telle lecture et l’accord général pour lui emprunter. Ils désignèrent un seul imām pour chaque ville<sup>45</sup>. Mais, ils n’abandonnèrent, malgré cela, ni la transmission ni la récitation des lectures que suivaient les imāms autres que ceux-là, comme la lecture de Ya‘qūb, de Abū Ġāfar, de Šayba et d’autres encore’.

Il ajoute : ‘Ibn Ġubayr al-Makkī avait déjà composé un livre sur les lectures, bien avant Ibn Muġāhid. Il se limita à cinq et choisit un imām de chaque ville. Il se limita à cela, uniquement parce que les recueils coraniques qu’envoya ‘Uṭmān à ces villes étaient au nombre de cinq. On dit qu’il en distribua sept : ces cinq en question, plus un recueil pour al-Yaman et un autre pour al-Baḥrayn. Mais, n’ayant reçu aucune information au sujet de ces deux (derniers) recueils et Ibn Muġāhid et d’autres voulant conserver le nombre des recueils, ils substituèrent deux lecteurs, autres que pour al-Baḥrayn et al-Yaman, grâce auxquels le nombre fut complété. Ainsi, cela arriva à coïncider

2/527

44 La citation est tronquée ; le ‘cela’ ne se réfère pas à ce qui vient d’être dit dans le premier membre de la citation, sinon, le discours devient incompréhensible.

45 Les villes les plus fameuses, comme Makka, al-Madīna, al-Kūfa, al-Baṣra, Dimašq, etc ...

avec le nombre que produit la tradition. Mais tout cela ne vaut que pour celui qui ne connaît pas le fond de la question et qui ne fait preuve d'aucune sagacité, pensant que les sept *ahruf* signifient les sept lectures ; alors que le principe sur lequel on doit se baser réside dans l'authenticité de la chaîne de transmission *ex auditu*, dans la rectitude de l'aspect linguistique de la langue arabe et dans la conformité au tracé écrit. Nāfi' et 'Āṣim sont ceux qui ont les lectures les plus authentiques du point de vue de la chaîne de transmission | et 'Amr et al-Kisā'i, ceux qui ont les plus pures du point de vue de la langue'<sup>46</sup>.

Dans *aš-Šāfi*, al-Qarrāb dit : 'Le fait de ne s'en tenir qu'à la lecture de sept lecteurs, sans les autres, ne repose sur aucune tradition ni aucune coutume. Il appartient seulement à la façon de recueillir de certains modernes. Cela s'est répandu, faisant croire qu'il n'est permis de ne rien ajouter à cela ; or personne n'a dit une telle chose'.

Al-Kawāšī dit : 'Tout ce dont la chaîne de transmission est authentique, dont l'aspect linguistique en arabe est correct et qui correspond à l'écriture du recueil coranique qui sert de guide, fait partie des sept qui font texte ; et lorsqu'il manque une de ces trois conditions, il s'agit de ce qui est transmis par un seul garant (*šādd*)'.

Les imāms de cette sorte ont contredit avec force celui qui pensait limiter les lectures reconnues comme étant de saine transmission (*mašhūra*), comme ce qu'on trouve dans *at-Taysīr* (ad-Dānī) et dans *aš-Šātibīyya* (*aš-Šātibī*). Aš-Šayḥ Taqīyy ad-Dīn as-Subkī est le dernier de ceux qui ont déclaré cela ; | en effet, il dit, dans *Šarḥ al-Minhāğ* : 'Les compagnons disent que, dans la prière et ailleurs, il est permis de réciter avec les sept lectures, mais non avec les lectures transmises par un seul garant (*šādda*). Le sens littéral de cela fait croire que celles qui sont autres que les sept reconnues comme étant de saine transmission (*mašhūra*) font partie de celles qui sont transmises par un seul garant (*šawādd*)'.

Al-Bağawī rapporte qu'on est d'accord pour réciter selon la lecture de Ya'qūb et de Abū Ġ'far avec les sept reconnues comme étant de saine transmission. Cette opinion est la juste. Il (as-Subkī) dit : 'Il faut savoir que ce qui est en dehors des sept reconnues comme étant de saine transmission est de deux catégories<sup>47</sup>. Il y a ce qui diffère du tracé écrit du recueil coranique ; il n'y a pas de doute qu'il n'est permis de le réciter ni dans la prière ni ailleurs. Il y a ce qui ne diffère pas du tracé écrit du recueil coranique, mais dont la

46 Dire que certaines lectures sont plus authentiques et plus pures linguistiquement parlant ne convient pas et n'est pas juste. Voir à ce sujet ce que rapporte as-Suyūṭī à la fin de ce chapitre de la part de al-Kawāšī et de an-Naḥḥās (pp. 536–537) (NdE).

47 En réalité, l'auteur en développe trois!

lecture n'est pas reconnue comme étant de saine transmission ; cela arrive par la voie d'un seul compagnon ou suivant (*ġarīb*) en laquelle on n'a pas confiance ; il est évident qu'il est également interdit de s'en servir pour la récitation. Il y a aussi ce dont la lecture est reconnue comme étant de saine transmission auprès des imāms de cette sorte, anciens et modernes. Certes, il n'y a pas de raison d'empêcher cela. La lecture de Ya'qūb et d'autres fait partie de cette catégorie'. Il (as-Subkī) dit encore : 'Al-Baġawī est le plus digne de ceux sur lesquels on peut s'appuyer pour cela ; en effet, c'est un maître de la récitation et un juriste qui cumule toutes les sciences'. Il conclue : 'Et c'est ainsi qu'on peut distinguer entre les choses transmises par un seul garant (*šawādd*) chez les sept, car viennent d'eux beaucoup de choses transmises par un seul garant (*šādd*)'. Fin de citation.

Dans *Man' al-mawānī'*, son fils<sup>48</sup> dit : 'Nous avons dit, dans *Ġam' al-ġawāmi'*, que seulement les sept étaient transmises par un grand nombre (*mutawātira*). Puis, nous avons dit, à propos de ce qui est transmis par un seul garant (*šādd*), qu'en vérité c'est ce qui vient après les dix (lecteurs) ; nous n'avons pas dit que les dix (lectures) étaient transmises par un grand nombre de garants (*mutawātira*) ; car on ne diverge pas sur la transmission par un grand nombre des sept. Donc, nous avons d'abord mentionné là où il y a consensus général, puis nous y avons coordonné là où il y a divergence'. Il continue : 'Cependant, l'opinion selon laquelle les trois lectures ne sont pas transmises par un grand nombre de garants est complètement abandonnée et il ne convient pas que la soutienne celui dont on considère l'avis en matière de religion ; en effet, elles ne divergent pas par rapport au tracé écrit du recueil coranique'. Il ajoute : 'J'ai entendu mon père (Bahā' ad-Dīn as-Subkī) contester fortement un certain *qāḍī*, alors que lui était parvenu que ce dernier interdisait de les réciter. Une fois, un de nos compagnons lui demanda la permission de faire réciter les sept. Il répondit : Je te permets de faire réciter les dix'. Fin de citation.

Dans la réponse à ce que lui demandait Ibn al-Ġazarī, il dit : 'Les sept lectures, auxquelles s'est limité aš-Šāṭibī, et les trois, qui sont celles de Abū Ġa'far, de Ya'qūb et de Ḥalaf, sont transmises par un grand nombre (*mutawātira*) et nécessairement reconnues par la religion. Chaque façon de lire (*ḥarf*) propre à chacun des dix (lecteurs) est nécessairement reconnue par la religion, comme étant descendue sur l'Envoyé de Dieu (.) et il n'y a que l'ignorant pour dédaigner quoi que ce soit de cela'.

2/530

48 Tāġ ad-Dīn as-Subkī (m. 771/1369), frère de Bahā'u ad-Dīn (m. 773/1371) et fils de Taqīy ad-Dīn (m. 756/1355).

#### Nota Bene 4

##### \* [Différence de lectures et différence de règles]

2/531 Avec la divergence des lectures, apparaît celle des décisions. Voilà pourquoi, les juristes ont construit le système de l'abolition de la purification de celui qui a touché une femme ou la non abolition, en fonction de la différence de lectures entre : (*lamastum* / vous avez touché) et « *lāmastum* / vous avez eu un rapport sexuel » (4, 43); ainsi que celui de la permission du rapport sexuel avec la femme qui a ses règles, une fois celles-ci terminées et avant l'ablution majeure, ou bien la non permission, en fonction de la différence de lectures dans : « *yaṭhurna* / jusqu'à ce qu'elles se soient purifiées » (2, 222)<sup>49</sup>.

Ils ont relaté une différence attestée par un seul compagnon (*ḡarīb*) à propos de ce verset, étant donné qu'on en donne deux lectures. Dans *Kitāb al-bustān*, Abū l-Layṭ as-Samarqandī relate deux opinions. Selon la première, Dieu se serait exprimé avec les deux à la fois; et selon la seconde, Dieu ne s'est exprimé qu'avec une seule lecture, bien qu'il ait permis que nous lisions avec les deux lectures. Puis, il (Abū l-Layṭ) a choisi une solution moyenne, à savoir si chaque lecture a un commentaire différent de celui de l'autre, il s'est exprimé avec les deux à la fois et les deux lectures jouent le rôle de deux versets, comme, par exemple : « *ḡattā yaṭhurna* » (2, 222); mais si le commentaire des deux est unique, comme : « *al-buyūt* / les maisons » (2, 189) et (*al-biyūt* / les maisons), il ne s'est exprimé qu'avec une des deux, tout en permettant | de lire avec les deux, une pour chaque tribu respective, en fonction de l'habitude linguistique de ses gens. Il dit : 'Si l'on demande : Si vous dites qu'il (Dieu) s'est exprimé avec une des deux, de quelle s'agit-il? Nous répondons que c'est celle de la langue de Qurayš'. Fin de citation.

##### \* [Avantages de la différence de lectures]

Un des modernes (Ibn al-Ḡazārī) dit que la différence et la diversification des lectures comportent des avantages :

1. l'aisance, la facilitation et l'allègement pour la communauté;
2. la mise en évidence de la faveur dont elle jouit et de sa noblesse par rapport aux autres communautés, puisque le livre des autres n'est descendu que d'une seule façon;

49 L'autre lecture étant *yaṭṭahharna* avec deux redoublements. Voir la reprise de cela à la p. 533.

3. l'importance de sa récompense, étant donné que ses gens dépensent leurs efforts jusqu'au bout, d'abord, pour vérifier cela et le préciser parole par parole, jusqu'à la quantité des allongements et la différence de prononciations de la voyelle 'a'; ensuite, pour être fidèles aux significations de cela, pour déduire des traits de sagesse et des règles à partir de ce qu'indique chaque expression et, enfin, pour s'appliquer soigneusement à dévoiler l'indication, la motivation et la prépondérance (du sens);
4. la mise en évidence du secret de Dieu dans son Livre et sa préservation par rapport au changement et à la divergence, bien qu'il se présente sous ces nombreux aspects;
5. l'insistance sur son inimitabilité (*iġāz*) due à sa brièveté, puisque la diversification des lectures tient lieu de versets<sup>50</sup>. En effet, si on avait fait du sens de chaque expression un verset à part, on sait très bien l'allongement que cela aurait comporté. Voilà pourquoi sa parole: «*wa-arġulakum* / et vos pieds » (5, 6) est descendue, à la fois, pour le lavage du pied et pour le frottement de la plante du pied, bien qu'il n'y ait qu'une seule expression; mais, cela vient de la différence de vocalisations<sup>51</sup>.
6. Une des lectures explique ce que, peut-être, on pourrait confondre à partir d'une autre. Ainsi, la lecture: (*yaṭṭahharna*) avec le redoublement consonantique est une explication du sens de la lecture sans redoublement<sup>52</sup>; et la lecture: (*fa-mḏū ilā dīkri llāhi* / allez à l'invocation de Dieu) montre que la lecture: «*fa-s'aw* / accourez à ... » (62, 9) signifie 'aller' et non 'marcher en courant'.

2/533

\*[*Commentaire d'une lecture par une autre*]

Dans *Faḏā'il al-Qur'ān*, Abū 'Ubayd dit: 'La lecture rapportée par un seul garant (*šādḏa*) a pour but de commenter la lecture reconnue comme étant de saine transmission (*mašhūra*) et d'en expliquer les sens, comme, par exemple, la lecture de 'Ā'īša et de Ḥafṣa: (*wa-ṣ-ṣalāt al-wuṣṭā ṣalāt al-'aṣr* / la prière médiane est la prière de l'après-midi)<sup>53</sup>; il y a aussi la lecture

50 Telle est l'opinion de Abū l-Layṭ as-Samarqandī exprimée plus haut (p. 531).

51 Au nominatif, à l'accusatif et au génitif. Voir à ce propos le commentaire coranique de al-Qurṭubī, t. 6, p. 91 et sq (NdE).

52 A savoir: «*yaṭṭhurna* / elles sont pures » (2, 222); la forme redoublée est pour *yataṭṭahharna* / elles se sont purifiées (grâce à l'ablution). Cfr. *Muġam al-qirā'āt* t. 1, pp. 307-308.

53 La version officielle contient seulement: «*wa-ṣ-ṣalāti l-wuṣṭā* / la prière médiane » (2, 238).

de Ibn Mas'ūd: (*fa-qṭa'ū aymānahum* / coupez leur droite)<sup>54</sup> et la lecture de Ġābir: (*fa-inna llāha min ba'di ikrāhihinna lahunna ġafūrun raḥīmun* / certes, Dieu, après qu'elles auront été contraintes, sera pour elles pardonneur et miséricordieux)<sup>55</sup>. Il continue: 'Ces façons de lire (*hurūf*) et celles qui leur ressemblent commentent le Coran. Les cas semblables, qui ont été rapportés de la part des suivants de la seconde génération | dans le commentaire, sont considérés comme excellents. Alors comment, s'ils sont rapportés de la part des grands compagnons et se trouvent ensuite dans la lecture elle-même, ne seraient-ils pas meilleurs et plus forts que le commentaire? Si bien que le minimum qu'on puisse déduire de ces façons de lire (*hurūf*), c'est la connaissance de l'authenticité de l'interprétation'. Fin de citation.

Dans mon *Kitāb asrār at-tanzīl*, j'ai pris soin d'exposer toute lecture qui indique un supplément de sens par rapport à la lecture reconnue comme étant de saine transmission (*mašhūra*).

#### Nota Bene 5 [utilisation de la lecture *šādḍa*]

On diverge à propos de l'utilisation de la lecture rapportée par un seul garant (*šādḍa*). Dans *al-Burhān*, Imām al-Ḥaramayn (al-Ġuwaynī) rapporte, à partir du sens littéral de l'opinion de aš-Šāfi'ī, que cela n'est pas permis. Abū Naṣr al-Quṣayrī le suit. Par contre, Ibn al-Ḥāḡib se prononce en faveur, parce qu'il transmet cela comme étant coranique, bien qu'il ne l'affirme pas. Les deux *qāḍī*-s, Abū ṭ-Ṭayyib | et al-Ḥusayn, ainsi que ar-Rūyānī et ar-Rāfi'ī en ont mentionné l'utilisation, en les faisant descendre au rang des traditions transmises par quelques individus seulement (*āḥād*). Ibn as-Subkī a authentifié cela dans *Ġam' al-ġawāmi'* et dans *Šarḥ al-Muḥtaṣar*. Les compagnons d'école ont tiré argument, en faveur de la mutilation de la main droite du voleur, à partir de la lecture de Ibn Mas'ūd<sup>56</sup>; Abū Ḥanīfa est également de cet avis. Il argumente en faveur de l'obligation de la continuité du jeûne relatif à l'expiation pour le serment, à partir de sa lecture: (*mutatābi'ātin* / continus)<sup>57</sup>. Nos compagnons d'école n'argumentent pas à

54 Au lieu de: « *fa-qṭa'ū aydiyāhum* / coupez leurs mains » (5, 38).

55 Cette version contient en plus (*lahunna* / pour elles), par rapport à la version actuelle.

56 Voir p. 533.

57 La majorité lit: « *fa-šiyāmu ṭalāṭati ayyāmin dālika kaffāratu aymānikum* / un jeûne de trois jours et cela comme expiation pour vos serments » (5, 89). Ibn Mas'ūd ajoute: (*mutatābi'ātin* / continus) après (*ayyāmin* / jours). Voir le commentaire de al-Qurṭubī, *al-Ġāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, Dār al-Kitāb al-'Arabī li-ṭ-Ṭibā'a wa-n-Naṣr, Le Caire, 1387/1967, t. 6, p. 283.

partir de ce verset, étant donné que son abrogation est confirmée, comme nous le verrons par la suite.

### Nota Bene 6 [orientation pour les lectures]

Il est également important de connaître le sens donné par les lectures ; aussi les imāms ont-ils pris soin de s'en occuper et ont-ils consacré des livres à ce sujet, dont *al-Ḥuǧǧa* de Abū 'Alī l-Fārisī, *al-Kašf* de Makkī, *al-Hidāya* de al-Mahdawī et *al-Muḥtasib fī tawǧīh aš-šawādd* de Ibn Ğinnī. Al-Kawāšī dit : 'L'utilité de cela réside dans le fait d'être une preuve en fonction de ce qui est à prouver ou bien un facteur de prévalence ; cependant, il faut faire attention à une chose, à savoir que cela peut faire prévaloir une des deux lectures sur l'autre d'une façon telle qu'elle pourrait presque l'éliminer ; or cela n'est pas satisfaisant, parce que chacune d'elles est transmise par un grand nombre de garants (*mutawātir*)'.

2/536

Dans *Kitāb al-yawāqūt*, Abū 'Umar az-Zāhid relate ce que dit Ta'lab, à savoir : 'Lorsque il y a divergence entre deux façons de vocaliser (un passage) du Coran, je ne préfère pas l'une à l'autre. Mais, si je sors pour parler aux gens, je donne la préférence à la plus forte'.

2/537

Abū Ğāfar an-Naḥḥās dit : 'Lorsque deux lectures sont correctes, le plus sûr pour les gens de religion, est de ne point dire que l'une des deux est meilleure, car elles proviennent ensemble du Prophète (.). Celui qui dit cela se trompe, puisque les chefs des compagnons dénonçaient une telle façon de faire'.

Abū Šāma dit : 'Les auteurs ont tellement insisté sur la prévalence d'une des deux lectures « *mālik* / possesseur » et « *malik* roi » (1, 4), que certains exagèrent au point d'éliminer presque les raisons de l'autre lecture ; or cela n'est pas bon après la confirmation des deux lectures'. Fin de citation.

L'un d'eux (az-Zarkašī) dit : 'L'indication donnée par les lectures transmises par un seul garant (*šādda*) peut-être plus forte, dans la pratique, que l'indication donnée par la lecture reconnue comme étant de saine transmission (*mašhūra*)'.

### Conclusion [non appartenance de la lecture]

An-Naḥā'ī dit : 'Ils déclarent répréhensible le fait de dire : lecture de 'Abd Allāh, lecture de Sālim, lecture de Ubayy ou lecture de Zayd ; on dira plutôt : un tel lisait comme ceci, tel autre lisait comme cela'. An-Nawawī dit : 'En vérité, cela n'est pas répréhensible'.

2/538

## La pause (*waqf*) et la reprise (*ibtidā'*)

### [Nature originelle et nécessité de la pause]

2/539 Parmi ceux qui ont consacré un ouvrage à part à ce sujet, il y a Abū Ġa'far an-Naḥḥās, Ibn al-Anbārī, az-Zaġġāġ, ad-Dānī, al-'Ammānī, as-Saġāwandī, etc ... Il s'agit d'une discipline importante, grâce à laquelle on sait comment pratiquer le Coran.

2/540 Son principe correspond à ce que cite an-Naḥḥās, quand il dit: Muḥammad b. Ġa'far al-Anbārī nous a rapporté: | Hilāl b. al-'Alā' nous a rapporté: mon père et 'Abd Allāh b. Ġa'far nous ont rapporté, en disant: 'Ubayd Allāh b. 'Amr az-Zuraqī nous a rapporté de la part de Zayd b. Abī Unaysa ce que dit al-Qāsim b. 'Awf al-Bakrī, à savoir: 'J'ai entendu 'Abd Allāh b. 'Umar dire: Nous n'avions alors vécu que peu de temps de notre époque. L'un de nous reçut la foi avant le Coran; la sourate descendait sur Muḥammad (.); nous apprenions ce qu'elle permettait et ce qu'elle interdisait, là où il fallait faire les pauses dans cette sourate, comme vous apprenez vous-mêmes le Coran, aujourd'hui. Nous voyons, aujourd'hui, des hommes dont l'un d'eux reçoit le Coran avant la foi; il le récite du début jusqu'à la fin; il ne sait pas ce qu'il commande et ce qu'il interdit, ni où il faut faire les pauses'.

An-Naḥḥās dit: 'Cette tradition montre qu'ils apprenaient les pauses, comme ils apprenaient le Coran'.

Ce que dit Ibn 'Umar, à savoir: 'Nous n'avions alors vécu que peu de temps de notre époque', montre qu'il s'agit là d'un consensus ferme de la part des compagnons. [Je dis:] Al-Bayhaqī cite cette tradition dans son *Sunan*.

2/541 A propos de sa (\*) parole: «Déclame le Coran avec soin» (73, 4), 'Alī dit: 'La déclamation soignée (*tartil*) consiste à bien réciter (*taġwīd*) les lettres et à connaître les pauses'.

Ibn al-Anbārī dit: 'La connaissance parfaite du Coran inclut celle de la pause et de la reprise'.

An-Nikzāwī dit: 'Le chapitre des pauses est très vaste et très important, parce que personne ne peut connaître les significations du Coran et en déduire les preuves révélées sans connaître les séparations (des versets) (*fawāṣil*)'.

Il y a, dans *an-Naṣr* de Ibn al-Ġazarī: 'Etant donné que le lecteur ne peut pas lire une sourate ou une histoire d'un seul trait et qu'il n'est pas permis de respirer entre deux mots qui sont liés, ce qui équivaldrait à respirer durant un mot, alors, il faut choisir les temps de pause pour respirer et reprendre



souffle, fixer ce qui est satisfaisant pour la reprise de la suite et s'obliger à ce que cela ne contribue pas à changer le sens et à troubler la compréhension, étant donné que c'est en cela que se manifeste l'inimitabilité (*i'ğāz*) et que se réalise le but poursuivi. Voilà pourquoi les imāms ont poussé à ce qu'on l'apprenne (l'art de la pause) et à ce qu'on le connaisse. Dans ce que dit 'Alī, il y a une preuve que cela est obligatoire; dans ce que dit Ibn 'Umar, un argument montrant que son apprentissage relève du consensus des compagnons. C'est juste, mais chez nous, le fait de l'apprendre et d'en prendre soin ont été continuellement transmis de la part des ancêtres dignes de foi, comme Abū Ġa'far Yazīd Ibn al-Qa'qā', un des éminents suivants de la seconde génération, son compagnon, al-Imām Nāfi', Abū 'Amr, Ya'qūb, | 'Āṣim et d'autres imāms. Ce qu'ils en disent est bien connu (*ma'rūf*); ce qu'ils ont écrit à ce sujet est très répandu (*mašhūr*)<sup>1</sup> dans les livres. Par la suite, beaucoup de successeurs ont imposé comme condition à celui qui donne la permission d'enseigner de ne la donner à personne, si ce n'est après avoir appris (l'art) de la pause et de la reprise. Il est vrai que aš-Ša'bī dit [que lorsqu'on récite]: «... tout ce qui se trouve sur la terre disparaîtra» (55, 26), [on ne s'arrête] pas avant d'avoir lu: «Et la face de ton Seigneur subsiste pleine de majesté et de munificence» (55, 27)<sup>2</sup>. Quant à moi, je dis que c'est ce que cite Ibn Abī Ḥātim.

2/542

### Section 1 [les genres de pauses]

Les imāms ont adopté des noms techniques pour les genres de pauses et de reprises, mais ils divergent à ce sujet<sup>2</sup>.

2/543

#### \* [Les 3 sortes de pauses, selon Ibn al-Anbārī]

Ibn al-Anbārī dit: 'Il y a trois sortes de pauses: celle qui est parfaite (*tāmm*), celle qui est bonne (*ḥasan*) et celle qui est mauvaise (*qabīḥ*).

1. La pause parfaite concerne ce sur quoi il convient de s'arrêter et ce, avec quoi il convient ensuite de recommencer; après elle, il n'y a pas de liaison; par

1 Il nous a semblé que ces deux termes ont ici un sens ordinaire; mais ils pourraient avoir un sens technique, à savoir *ma'rūf*: inférieur à *ṣaḥīḥ* et supérieur à *ḥasan* dans la transmission; et *mašhūr* est défini exactement à la p. 503.

2 Il est évident que pour comprendre les explications qui suivent, il est nécessaire d'avoir sous les yeux le texte complet des citations qui sont faites; nous avons jugé trop lourd de le restituer intégralement dans la traduction; le lecteur aura donc souci de se référer lui-même directement au texte coranique.

exemple, sa parole: «... voilà ceux qui réussissent!» (2, 5b) et sa parole: «... ou que tu ne les avertisses pas; ils ne croiront pas.» (2, 6b).

2. La bonne pause concerne ce sur quoi il convient de s'arrêter, alors qu'il ne convient pas de recommencer avec ce qui vient ensuite<sup>3</sup>; par exemple, sa parole: «Louange à Dieu!» (1, 2a); parce qu'il ne convient pas de recommencer par: «... Seigneur des univers» (1, 2b), étant donné que cela est une qualification de ce qui précède.

3. La mauvaise pause est celle qui n'est ni parfaite ni bonne; par exemple, la pause sur sa parole: «Au nom ...», dans: «Au nom de Dieu» (1, 1)'. Il continue: 'Il n'y a pas de pause parfaite sur l'annexé sans l'annexant, sur le qualifié sans le qualificatif, sur le régent du nominatif sans ce qu'il met au nominatif<sup>4</sup> et vice versa, sur ce qui régit l'accusatif sans ce qu'il met à l'accusatif<sup>5</sup> et vice versa, sur ce qui est mis à l'intensif sans son régent, sur le premier coordonné sans le second, sur l'apposé sans l'apposant et sur *inna* ou *kāna* ou *zanna* et leurs assimilés sans leur nom-sujet, sur leur nom-sujet sans leur attribut, sur ce dont on excepte sans l'exceptant, sur le relatif spécifique ou général sans sa relative, sur le verbe sans son adverbe<sup>6</sup>, sur la préposition sans ce qui en dépend, sur la protase sans son apodose'.

\* [Les 4 catégories de pauses, selon az-Zarkašī]

2/544

Un autre (az-Zarkašī) dit: 'La pause se divise en quatre catégories: celle qui est parfaite et choisie, celle qui est suffisante et permise, celle qui est bonne et compréhensible, et celle qui est mauvaise et à rejeter.

1. La pause parfaite est celle qui ne se rattache à rien de ce qui vient par la suite; il convient donc de s'y arrêter et de recommencer avec ce qui vient ensuite; c'est ce qui, dans la majorité des cas, se trouve à la fin des versets généralement, comme sa parole: «... Voilà ceux qui réussissent!» (2, 5b).

Mais, elle peut se trouver en cours de verset, comme sa parole: «... et ils font de ses plus nobles habitants les plus misérables des hommes ...» (27, 34a): là se termine le discours, parce que c'est la fin de l'intervention de Bilqīs. Après cela, il (\*) dit: «Et c'est ainsi qu'ils agissent» (27, 34b). De même: «Il m'a égaré loin du rappel, alors que celui-ci m'était déjà parvenu ...» (25, 29a), là se termine le discours, parce que c'est la fin de l'intervention du pécheur, Ubayy b. Ḥalaf; après quoi, il (\*) dit: «aš-Šayṭān est traître à l'égard de l'homme» (25, 29b).

3 Il s'agit donc d'une simple *mora vocis*, suspension de la voix à peine perceptible.

4 Par exemple, entre le verbe et son agent.

5 Par exemple, entre le verbe et son complément direct.

6 Il s'agit du complément absolu qu'on appelle ici *mašdar* et qu'ailleurs on appelle *maf'ūl muṭlaq*.

Elle peut aussi se trouver après la fin du verset, comme dans sa parole : « ... le matin \* et la nuit ... » (37, 137b–138a) ; c'est là que finit le discours, parce qu'il est coordonné par le sens, à savoir 'le matin *et* la nuit'. De même : « ... [des lits de repos sur lesquels] ils s'accouident \* et des ornements ... » (43, 34b–35a) ; c'est là que finit le discours, parce qu'il est coordonné à ce qui précède.

(Cette pause parfaite peut se trouver aussi)<sup>7</sup> à la fin de tout récit, avant son début, à la fin de chaque sourate, avant l'exclamation « Ô » du vocatif, le verbe à l'impératif, le serment et sa particule *la-*. Elle ne se réalise jamais sur l'ordre de dire (*qawl*)<sup>8</sup>, ni sur la condition<sup>9</sup>, à moins qu'elle ne soit précédée par son apodose. Dans la majorité des expressions suivantes : *kāna llāh* (Dieu est), *mā kāna* (n'est pas), *dālika* (cela) et *law lā* (si seulement), elle est parfaite, quand elles ne sont précédées ni par un serment, ni par l'ordre de dire (*qawl*) ou ce qui en a le sens.

2/545

2. La pause suffisante est, à la fois, une interruption phonétique et un lien sémantique ; donc il est bon de s'y arrêter et de recommencer avec ce qui vient ensuite ; par exemple : « Vous sont interdites vos mères ... » (4, 23a) ; c'est là que se fait la pause, pour recommencer avec ce qui suit ; de même, on la fait à chaque bout de verset suivi par un *lām* final, *illā* qui a le sens de 'mais', *inna* (vraiment) avec redoublement et la voyelle 'i', un interrogatif, *bal* (mais), *a-lā* sans redoublement (n'est-ce pas), *sa-* et *sawfa* de la menace future, *ni'ma* (quel excellent !), *bi'sa* (quel mauvais !) et *kaylā* (afin que ne pas), non précédés par l'ordre de dire (*qawl*) ou un serment.

3. La bonne pause concerne ce sur quoi il convient de s'arrêter et ce, ensuite, à partir de quoi il ne convient pas de recommencer<sup>10</sup> ; par exemple : « Louange à Dieu, [Seigneur des univers !] » (1, 2).

4. La mauvaise pause est celle à partir de laquelle on ne comprend plus le sens, comme : « Louange » (1, 2) ; et pire que cela, la pause sur : « Mécroient ceux qui disent » et la reprise avec : « Certes, Dieu est le Messie » (5, 17), parce que le sens devient absurde avec cette reprise et celui qui la fait intentionnellement, en recherchant ce sens, est un mécréant. Il en est de même avec la pause sur :

7 Restitution du texte selon le sens et suggérée par l'éditeur, pour le rendre compréhensible.

8 Cette façon un peu elliptique s'éclaire dans le dernier emploi qui en est fait la p. 567, 7. Elle concerne tous les passages coraniques précédés de « *Qul / Dis !* ».

9 Il n'y a pas de pause parfaite sur l'action de 'dire' (*qawl*), si ce n'est après la mention de ce qui est dit (*maqūl*) ; de même, sur la protase, si ce n'est après la mention de l'apodose (NdE).

10 Il s'agit donc d'une simple *mora vocis*, sinon ce serait une pause parfaite.

2/546 « Et fut confondu celui qui ne croyait pas et Dieu » (2, 258)<sup>11</sup> et sur: « à elle la moitié et à ses parents » (4, 11)<sup>12</sup>. | Pire que cela, est la pause sur la négation, sans l'affirmation correspondante; par exemple: « Pas de divinité / en dehors de Dieu » (47, 19), ou encore: « Nous ne t'avons pas envoyé / si ce n'est comme annonceur et avertisseur » (1, 105). Si on y est forcé pour reprendre souffle, cela est permis; ensuite, on revient à ce qui précède pour le lier à ce qui suit; alors, il n'y a pas d'objection'. Fin de citation.

\* [Les 5 degrés de pauses, selon *as-Sağāwandī*]

As-Sağāwandī dit: 'Il y a cinq degrés de pauses: la nécessaire, l'absolue, la permise, la tolérée pour une raison et l'autorisée par nécessité.

1. La pause nécessaire concerne ce dont la liaison changerait le sens; par exemple: « ce ne sont pas des croyants » (2, 8); c'est là qu'il faut faire la pause, puisque si on faisait la liaison avec sa parole: « Ils essayent de tromper Dieu » (2, 9), on ferait croire que la proposition qualifie 'croyants', alors qu'on nie la tromperie à leur sujet et qu'on affirme leur foi pure de toute tromperie. (Sinon, ce serait) comme si on disait: 'Ce n'est pas un croyant qui essaye de tromper'; comme dans sa parole: « (c'est une vache) non un animal domestique qui laboure la terre » (2, 71). La proposition « qui laboure ... » est une qualification de « animal domestique » qui entre dans le champ de la négation; ce qui veut dire: 'elle n'est pas un animal domestique labourant la terre'. Donc, le but dans le(s) verset(s) (2, 8–9) est d'affirmer la tromperie après avoir nié la foi. C'est la même chose dans: « Qu'on proclame sa transcendance par rapport au fait d'avoir un fils » (4, 171a); si on liait cela à sa parole: « lui appartient ce qu'il y a dans les cieux et sur la terre » (4, 171b), cela ferait croire qu'il s'agit d'une qualification de 'fils' et que ce qui est nié c'est un fils qualifié par le fait de posséder ce qu'il y a dans les cieux<sup>13</sup>, alors que le sens est la négation absolue du fils.

2. La pause absolue concerne ce dont il convient de recommencer le discours avec ce qui suit, comme le nom sujet de la proposition nominale dans: « Dieu / choisit ... »; comme le verbe qui introduit (le discours), dans: « Ils m'adorent, / ils ne m'associent rien » (24, 55), ou dans: « Ils disent / les insensés » (2, 142)

11 Ce qui voudrait dire: 'Et furent confondus celui qui ne croyait pas ainsi que Dieu'; au lieu de: « Et fut confondu celui qui ne croyait pas / et Dieu ne guide pas le peuple injuste ».

12 Alors qu'il faut comprendre ainsi: « à elle la moitié / et à chacun des parents du garçon un sixième ... ». Cet exemple est repris à p. 551.

13 Autrement dit, si on ne faisait pas la pause, on aurait comme sens: 'Qu'on proclame sa transcendance par rapport au fait d'avoir un fils à qui appartient ce qu'il y a dans les cieux ...'.

et : | « Il mettra, / Dieu, après une difficulté, une facilité » (65, 7); comme le complément d'un verbe sous-entendu, dans : « promesse de Dieu / » (4, 122) ou dans : « coutume de Dieu / » (33, 38); comme la conditionnelle, dans : « Si Dieu le veut, / il l'égare » (6, 39); comme l'interrogation, dans : « Voulez-vous / diriger ... ? » (4, 88) et même si elle est virtuelle, comme dans : « Vous voulez / les biens de ce monde (?) » (8, 67); comme la négation, dans : « Il n'y a pas / pour eux de choix » (28, 68) et dans : « Ils ne veulent rien, / si ce n'est s'enfuir » (33, 13), dans la mesure où tout cela n'est pas le dit (*maqūl*) d'un ordre de dire (*qawl*) précédent.

2/547

3. La pause permise concerne ce où sont permises, à la fois, la liaison et la séparation pour contenir les deux exigences des deux côtés; par exemple, dans : « ... [ils croient en ...] et à ce qui est descendu avant toi (/) [*et à la vie dernière, eux, ils croient fermement*] » (2, 4); en effet, la coordination exige la liaison, alors que l'antéposition du complément par rapport au verbe rompt l'ordre du discours qui équivaut à : 'ils croient fermement à la vie dernière'.

4. La pause tolérée pour une raison, comme dans : « Voilà ceux qui ont troqué, contre la vie de ce monde, la vie future » (2, 86a); en effet, le 'car' qui suit dans : « car ne sera pas allégé [pour eux le châtiment] ... » (2, 86b) exige un sens de conséquence et de résultat; or cela nécessite la liaison. Mais, le verbe étant mis au début (d'une nouvelle période), cela constitue une raison de séparation.

5. La pause autorisée en cas de nécessité a lieu quand ce qui suit ne peut pas se passer de ce qui précède, – cependant, la pause est autorisée à cause du manque de souffle et de la longueur du discours –, et que la liaison avec l'antécédent n'est pas nécessaire, étant donné que ce qui vient après est une proposition compréhensible en soi, comme sa parole : « [Lui qui a fait de la terre un lit de repos] et du ciel un édifice » (2, 22a); en effet, sa parole qui suit : « et il a envoyé [du ciel une eau] ... » (2, 22b) ne peut pas se passer du contexte, puisque le sujet de son verbe est un pronom qui renvoie à ce qui précède, bien que la proposition soit compréhensible en soi.

Tout ce sur quoi il n'est pas permis de faire une pause est comme la protase sans son apodose, le sujet sans son attribut, etc ...'.

\* [*Les 8 genres de pauses, selon Ibn Fāḥir an-Naḥwī*]

Un autre<sup>14</sup> dit : 'Il y a huit genres de pauses, dans la descente (du Livre) : la parfaite, celle qui lui ressemble, l'imparfaite, celle qui lui ressemble, la bonne, celle qui lui ressemble, la mauvaise et celle qui lui ressemble'.

2/548

14 As-Saḥāwī, dans *Ġamāl al-qurrāʾ*, rapporte ces catégories de Abū l-Karam al-Mubārak b. Fāḥir an-Naḥwī (NdE).

Ibn al-Ġazārī dit : ‘La plus grande partie de ce que les gens mentionnent, à propos des catégories de pauses, n’est ni bien établi ni bien délimité. Ce que, tout au plus, je puis dire de façon précise, c’est qu’il y a *deux catégories* de pauses : la pause optionnelle (*iḥṭiyārī*) et la pause obligatoire (*iḍṭirārī*). En effet, ou bien le discours est complet, ou bien il ne l’est pas. S’il est complet, la pause est optionnelle<sup>15</sup>. Le fait qu’il soit complet ne manque pas de faire en sorte<sup>16</sup> qu’il n’a absolument aucun lien avec ce qui suit, que ce soit du point de vue de la forme ou du sens. Alors, la pause qualifiée de parfaite, à cause de la complétude absolue du discours, tombe sur lui et on recommence avec ce qui suit’. Puis, l’auteur compare cela avec ce qui a été dit plus haut à propos de la pause parfaite. Il continue : ‘La pause peut-être parfaite en fonction d’un commentaire, d’une analyse ou d’une lecture, et imparfaite dans d’autres cas. Par exemple : « Personne ne connaît son interprétation, en dehors de Dieu » (3, 7a) est un discours complet, si ce qui suit est le début d’un autre discours, et il est incomplet, s’il est coordonné à ce qui suit<sup>17</sup>. Il en est de même pour les lettres initiales des sourates ; la pause faite sur elles est parfaite, si on les analyse comme sujet d’un attribut sous-entendu ou inversement, à savoir : « *alif lām mīm* (sont celles-ci) » ou « (celles-ci sont) *alif lām mīm* » (2, 1) ; ou bien comme complément d’objet d’un verbe équivalent à ‘dis’. Cette pause est imparfaite si ce qui suit est considéré comme l’attribut ; autre exemple : « ... un lieu stable pour les gens et un asile » (2, 125a), la pause est parfaite, si on lit ensuite : « Prenez-donc ... » (2, 125b), à l’impératif<sup>18</sup>, | et la pause est suffisante, si on lit : (et ils prennent ...), à l’accompli<sup>19</sup>. De même, dans : « ... vers le chemin du Tout-Puissant, du digne de louange » (34, 6b), la pause est parfaite, si on lit *man* (Qui ?), lequel met le noble nom qui suit au nominatif ; elle est bonne, si on lit *min* (de chez) qui demande le génitif<sup>20</sup>.

2/549

- 
- 15 On penserait plutôt qu’elle est obligatoire. Ce texte fait difficulté. Ou bien il y a une erreur (lire *iḍṭirārī* au lieu de *iḥṭiyārī*), ou bien il faut comprendre *iḥṭiyārī* comme ‘qui va de soi’ et *iḍṭirārī* comme ‘forcée’.
- 16 Nous ne tenons pas compte ici du *immā* qui suppose une alternative et donc auquel devrait répondre un *aw* qu’on ne trouve nulle part dans ce qui suit, à moins qu’il ne soit dans le reste de la citation tronquée.
- 17 Il s’agit de la fameuse discussion qu’on retrouve dans tous les commentaires, à savoir : « ... et ceux qui sont enracinés dans la science » sont-ils coordonnés à Dieu et font-ils donc partie de l’exception, ou bien sont-ils le sujet d’un discours suivant et indépendant ?
- 18 L’auteur dit exactement : *ittahidū* avec le *ḥ* vocalisé ‘i’.
- 19 Il est dit : en lisant avec la voyelle ‘a’.
- 20 Cette explication est tellement elliptique, qu’elle risque d’être incompréhensible dans une traduction. Nous pensons que cette partie du verset (34, 6b) indique, en fait, le verset

La pause parfaite peut avoir des degrés de préférence; par exemple, dans: «Roi du Jour du Jugement \* C'est toi que nous adorons et c'est toi dont nous implorons le secours» (1, 4-5), chacune des deux est parfaite, sauf que la première est plus parfaite que la seconde, parce que la seconde s'associe au style direct qui continue, contrairement à la première. C'est ce que certains ont appelé ce qui ressemble à la pause parfaite.

Il y a aussi la pause dont on s'assure qu'elle est préférable pour montrer le sens visé; c'est ce que as-Sağāwandī appelle, la pause nécessaire.

Et s'il y a un lien (avec ce qui suit), il ne manque pas d'être, (ou bien)<sup>21</sup> du point de vue du sens réel seulement, et c'est ce qu'on appelle la pause suffisante, parce que le sens se suffit à lui-même et qu'il est indépendant par rapport à ce qui suit et que ce qui suit est indépendant par rapport à lui, comme, par exemple, sa parole: «... et qui, à partir de ce que nous leur avons accordé, dépendent pour l'aumône» (2, 3), sa parole: «... ce qu'on a fait descendre avant toi ...» (2, 4) et sa parole: «... dans une guidance venant de leur Seigneur ...» (2, 5).

Et la pause suffisante a des degrés de préférence, tout comme la pause parfaite; par exemple: «Dans leur cœur il y a une maladie» (2, 10a) est une pause suffisante; «et Dieu aggrave leur maladie» (2, 10b) est une pause plus suffisante; et «... à cause de leur mensonge» (2, 10c) est une pause encore plus suffisante que les deux précédentes.

La pause peut-être suffisante en fonction d'un commentaire, d'une analyse ou d'une lecture, et insuffisante en fonction d'autres cas. Par exemple: «... ils enseignent aux hommes la magie ...» (2, 102) est une pause suffisante, si on fait du *mā* qui suit une négation; et elle est bonne, si on le commente comme étant un pronom relatif<sup>22</sup>. «... et de la vie future, ils sont certains» (2, 4c)

2/550

---

en entier, sinon l'explication n'a pas de sens. Donc, il faudrait comprendre comme suit; si on lit: (Ceux à qui la science a été donnée la considèrent comme celle qui est descendue vers toi. Qui (*man*) est ton Seigneur? Il est le Vrai qui dirige vers le chemin du Tout-Puissant, du digne de louange), alors la pause sur '... vers toi' est parfaite. Mais, si on lit: «Ceux à qui a été donnée la science qui est descendue vers toi, de chez (*min*) ton Seigneur, la considèrent comme la vérité qui dirige vers le chemin du Tout-Puissant, du digne de louange», la pause est seulement bonne.

- 21 Ce 'ou bien' / *immā* indique la première partie de l'alternative; la seconde se trouve à la page 550, à savoir: 'Si le lien avec ce qui suit existe du point de vue de l'expression formelle ...'.
- 22 Ce qui donne, en effet, dans le premier cas: (ils enseignent aux gens la magie; alors qu'elle n'est pas (*mā*) descendue sur les anges ...) et dans le second cas: «ils enseignent aux gens la magie et ce qui (*mā*) est descendu sur les anges ...».

est une pause suffisante, si on analyse ce qui suit, « ceux-là ... » (2, 5a), comme étant un sujet dont le prédicat serait: « ... sont sur une guidance ... » (2, 5a); c' est une bonne pause si on en fait le prédicat de « Ceux qui croient à l' invisible (sont) ... » (2, 3a) ou de « Et ceux qui croient à ceux qui est descendu sur toi (sont) ... » (2, 4a). « ... et nous lui rendons un culte pur » (2, 139c) est une pause suffisante, si on lit: « Ou direz-vous ... » (2, 140a) au style direct; et c' est une bonne pause, si on le lit au style indirect (Ou diront-ils ...). « ... Dieu vous en demandera compte ... » (2, 284b) est une pause suffisante, si on lit au nominatif<sup>23</sup>; « ... et il pardonne ... » (2, 284c), « ... et il punit ... » (2, 284d) sont de bonnes pauses, si on lit ces verbes à l' apocopé<sup>24</sup>.

Si le lien (avec ce qui suit) existe du point de vue de l' expression formelle<sup>25</sup>, on appelle cette pause une bonne pause, parce qu' elle est en elle-même | bonne et pertinente. Il est permis de s' y arrêter, sans marquer un (net) recommencement avec ce qui suit, à cause du lien formel au niveau de l' expression, à moins qu' on ne soit à la fin d' un verset; dans ce cas, c' est permis, d' après le choix de la majorité des partisans de la bonne exécution (de la récitation), selon ce qui vient du Prophète (.) dans la tradition de Umm Salama citée par après<sup>26</sup>.

La pause peut être bonne à la faveur d' une supposition, et suffisante ou parfaite à cause d' autre chose. Par exemple: « ... un guide pour ceux qui craignent Dieu » (2, 2c) est une bonne pause si on considère ce qui suit comme une qualification<sup>27</sup>; elle est suffisante, si on en fait le prédicat d' un sujet supposé ou le complément d' un verbe supposé, dans le cas d' une amputation du discours; elle est parfaite, si on en fait un sujet dont le prédicat serait: « *ulā'ika* / ceux-là ... » (2, 5a).

Si le discours n' est pas complet, la pause, dans ce cas-là, est forcée et elle est appelée mauvaise pause. Il n' est permis d' y faire une pause, que si on y est forcé, par manque de souffle ou pour une raison semblable, et cela à cause du manque de pertinence ou de la corruption du sens, par exemple: « La voie de ceux qui » (1, 7a).

Certaines pauses forcées peuvent être plus mauvaises que d' autres, par exemple: « ... à elle la moitié et aux deux parents / (à chacun un sixième) ... »

23 Dans la lecture aujourd' hui officielle *yuhāsibkum* est un apocopé, en tant que réponse / apodose (*ġawāb*) à la condition / protase (*tuhfūhu*).

24 Ils seraient donc alors également une réponse / apodose à *tuhfūhu*.

25 Seconde partie de l' alternative dont la première se trouve plus haut: 'Et s' il y a un lien (avec ce qui suit) il ne manque pas d' être, ou bien, du point de vue du sens seulement ...' (p. 549).

26 Voir p. 560.

27 A savoir, « *al-laḍīna yu'minūna* / Ceux qui croient ... » (2, 3) (NdE).



(4, 11), parce que cela fait croire que les deux parents sont, avec la fille, associés à la moitié<sup>28</sup>. Encore pires sont les exemples suivants: « Dieu ne répugne pas » (2, 26), « Malheur à ceux qui prient » (107, 4) et « Ne vous approchez pas de la prière » (4, 43).

Tel est le statut de la pause qui va de soi et de celle qui est forcée.

### [Les genres de reprises]

Quant à la reprise, elle ne peut qu'être optionnelle (*iḥtiyārī*). Elle n'est pas comme la pause qui peut être réclamée par une nécessité quelconque. En effet, n'est permise que celle qui s'accorde<sup>29</sup> avec le sens et qui rejoint l'intention du texte. Comme la pause, elle se divise | en quatre catégories qui se répartissent en parfaite, suffisante, bonne et mauvaise, en fonction de la perfection ou de son manque, de la corruption du sens et de sa transformation; c'est le cas de la pause sur: « Et parmi les hommes, [certains disent: Nous croyons] ... » (2, 8a), car si on commence avec « les hommes », cette reprise est mauvaise; tandis qu'avec: « et parmi », elle est parfaite; si on faisait la pause sur « certains disent », la reprise avec « disent » serait meilleure qu'avec « certains ». De même, la pause sur « A mis un sceau Dieu » (2, 7a) est mauvaise et la reprise avec « Dieu » est pire, tandis qu'avec « A mis un sceau », elle est suffisante. La pause sur « 'Uzayr est fils de Dieu » (9, 30a) et sur « Le Messie est fils de Dieu » (9, 30b) est mauvaise et la reprise avec « fils » est très mauvaise et avec « 'Uzayr » et « Le Messie » elle est extrêmement mauvaise. Si on faisait la pause sur « ... ne nous ont promis ni Dieu » (33, 12b) par nécessité forcée, la reprise avec Sa Majesté (Dieu) serait mauvaise, avec « ont promis », elle serait pire et avec « ne nous », elle serait encore bien pire que dans les deux cas précédents.

2/552

Il peut arriver que la pause soit bonne et que la reprise soit mauvaise, par exemple: la pause sur « ... ils expulsent l'Envoyé et vous-mêmes ... » (60, 1) est bonne, mais la reprise<sup>30</sup> est mauvaise, parce qu'elle corrompt le sens, étant donné que cela deviendrait une mise en garde contre la foi en Dieu.

28 Cet exemple est déjà traité à p. 545.

29 Il nous paraît difficile de maintenir l'expression *bi-mustaqillin bi-l-ma'nā* (indépendante du sens); nous préférons lire *bi-mustaqbilin bi-l-ma'nā* (qui accueille le sens), comme dans l'édition 'Ālam al-Kutub, Beyrouth, s.d., p. 86 qui n'est qu'une reprise telle quelle d'une vieille édition Būlāq.

30 La reprise avec « *wa-īyyākum* / et vous-mêmes »; ce qui donnerait: 'Et vous-mêmes (prenez garde) de croire en Dieu'.

Il peut arriver aussi que la pause soit mauvaise et que la reprise soit excellente, par exemple, sur: «... Qui nous a arrachés à notre lit? Ceci est ce ...» (3652b), la pause sur «Ceci» est mauvaise, parce qu'elle sépare le sujet de son prédicat et qu'elle fait croire que le démonstratif se réfère à lit (notre lit que voici), alors que la reprise avec «Ceci» est suffisante ou même parfaite, parce que le discours redémarre avec elle.

### Nota Bene 1 [la pause sur l'annexé]

2/553 On dit que la pause n'est pas permise sur l'annexé sans l'annexant et dans les autres cas analogues<sup>31</sup>. Ibn al-Ġazārī dit: 'On veut seulement signifier par là que ce n'est pas permis du point de vue de la performance, à savoir celle qui assure une excellente lecture et une récitation bien claire<sup>32</sup>; on ne veut pas signifier que c'est interdit et blâmable; certes, à moins qu'on ne vise par là l'altération du Coran et le contraire du sens voulu par Dieu; dans ce cas, on serait mécréant, sans parler du fait d'être pécheur'.

### Nota Bene 2 [la pause et la reprise déviantes]

Ibn al-Ġazārī dit également: 'Tout ce que font dévier certains grammairiens, tout ce que s'imposent arbitrairement certains lecteurs ou tout ce qu'interprètent certaines victimes des passions ne fait partie ni de ce qui exige une pause ou une reprise ni de ce sur quoi la pause doit se fonder. Mais on doit rechercher le meilleur sens et la pause la plus adéquate. Par exemple, la pause sur: «Fais-nous miséricorde, toi.» avec la reprise à: «Notre Maître, donne-nous la victoire» (2, 286), dans le sens d'un vocatif. Ou bien, la pause sur: «... Puis, ils viendront à toi en jurant» avec la reprise à: «Par Dieu, si nous voulons ...» (4, 62). Ou encore, la pause sur: «Ô mon fils, n'associe rien.» avec la reprise à: «Par Dieu, l'associationnisme ...» (31, 13), dans le sens d'un serment. Ou même, la pause sur: «Ils ne veulent que ce qu'il veut.» avec la reprise à: «Dieu est le Seigneur des univers» (28, 30). Ou enfin, la pause sur: «Pas de faute.» avec la reprise à: «Sur lui, qu'il prenne d'accomplir le circuit rituel ici et là» (2, 158). Tout cela n'est que déviation, artifice et altération du discours par rapport à sa fonction'.

31 Par exemple, sur le qualificatif sans le qualifié, le complément d'état (*hāl*) sans son référent (*ṣāhibuhu*), etc ... (NdE).

32 Ce sens est confirmé par Lane (I, 38, b, fin).

### Nota Bene 3 [la pause tolérée et la pause non tolérée]

On pardonne, dans le cas de longueur (d'une série) de 'rimes', de récits, de propositions incisives, etc ... et dans les cas de la mise ensemble des lectures, de la lecture de vérification et de la récitation psalmodiée, ce qui n'est pas pardonnable en d'autres cas. Peut-être, permettra-t-on la pause et la reprise pour une partie de ce qu'on a mentionné, alors que si c'était pour autre chose, on ne le permettrait pas. Voilà ce que as-Sağāwandī qualifie de permis par nécessité, par exemple: «... et le ciel, un édifice ...» (2, 22)<sup>33</sup>.

2/554

Ibn al-Ğazārī dit: 'Le meilleur est de prendre comme exemples: «... face à l'orient et à l'occident» (2, 177), «... les prophètes» (2, 61), «... et qui s'acquitte de la prière et qui fait l'aumône» (2, 177), «... accomplissent leurs engagements» (2, 177), et chacune des fins de versets depuis: «Les croyants jouissent du succès» (23, 1), jusqu'à la fin du passage<sup>34</sup>.

L'auteur de *al-Mustawfā*<sup>35</sup> dit: 'Les grammairiens jugent répréhensible la pause imparfaite dans la révélation, si on peut faire une pause parfaite. Mais, si le discours est long et qu'on n'y trouve pas de pause parfaite, il convient de recourir à une pause imparfaite, par exemple, comme depuis sa parole: «Dis: Il m'a été révélé ...», jusqu'à sa parole: «... n'invoquez donc personne à côté de Dieu» (72, 1-18), si on vocalise *inna*, de suite après; mais si on vocalise | *anna*, alors on va jusqu'à sa parole: «... peu s'en fallut qu'ils ne se pressent en foule autour de lui» (72, 19)'.  
2/555

Il dit encore: 'Certaines choses rendent bonne la pause imparfaite; parmi elles, il y a le fait de vouloir donner une indication, comme sa parole: «... il n'y a pas mis de tortuosité (*iwağān*).» (18, 1); la pause à cet endroit montre que «droit (*qayyimān*) ...» (18, 2) est séparé d'elle, et que c'est un complément d'état indiquant l'intention de l'antéposition<sup>36</sup>. Ou bien, sur sa parole: «... les filles de la sœur ...» (4, 23), on fait la pause, pour séparer l'interdiction due au lignage de l'interdiction due à une raison extrinsèque<sup>37</sup>. Il y a aussi le cas où le langage est bâti sur la pause, par exemple: «Plût au ciel qu'on ne m'ait pas remis mon rôle! \* Je ne connaîtrais pas mon compte» (69, 25-26)'.  
2/555

33 Voir p. 547, 5.

34 Il s'agit de la fin de la série des 'rimes' en *-ūna*, à savoir 23, 11. Il serait trop long de restituer intégralement toutes ces citations; on se référera donc au texte coranique.

35 Sa'd Kamāl ad-Dīn al-Farruḥān al-Qāḍī dont on ne connaît pas la date de la mort (NdE).

36 C'est-à-dire, «il a fait descendre sur son serviteur le Livre (...)» droit(ement)».

37 C'est-à-dire, la parenté par alliance qui se distingue ainsi de la parenté par le sang dont l'énumération des membres s'arrête à la pause.

Ibn al-Ġazarī dit : ‘Si la pause est pardonnable pour ce qui vient d’être mentionné, elle ne l’est pas et elle ne convient pas dans le cas de courtes propositions, même s’il n’y a pas entre elles de lien formel, par exemple, la pause sur : « Nous avons donné le livre à Mūsā /... » (2, 87a) et sur : « Et nous avons donné à ʿĪsā, fils de Maryam, les preuves /... » (2, 87b), à cause de la proximité de la pause (requis) sur : « ... des prophètes » (dans le premier cas) et sur : « ... de sainteté » (dans le second cas). De même, pour la pause, on observera | le parallélisme ; on liera donc le discours avec le discours correspondant sur lequel se fera la pause et dans lequel il trouvera sa complétude, et son lien formel avec ce qui suit sera rompu ; et tout cela à cause de son parallélisme. Par exemple, on liera : « ... à elle ce qu’elle a acquit » avec « et à vous ce que vous avez acquit » (2, 134) ; de même, on liera : « ... Celui qui se hâte en deux jours, ne commet pas de péché » avec « et celui qui s’attarde, ne commet pas de péché » (2, 203) ; également, on liera : « Il fait pénétrer la nuit dans le jour » avec « et il fait pénétrer le jour dans la nuit » (35, 13) ; et enfin, on liera : « Quiconque fait le bien, le fait pour lui » avec « et quiconque fait le mal, le fait contre lui » (61, 46)’.

#### Nota Bene 4 [l’opposition réciproque entre les pauses]

Il peut arriver qu’on permette la pause, à la fois, sur un élément du discours (*ḥarf*) et sur un autre, alors qu’entre ces deux pauses, on se confronte (*murāqaba*) à l’opposition réciproque (*taḍādd*) ; car si on fait la pause sur l’un d’eux, cela empêche de la faire sur l’autre. Par exemple, si l’on permet la pause sur : « Pas de doute », on ne la permettra pas sur : « en lui » (2, 2) et vice versa<sup>38</sup>. Il en est de même pour la pause sur : « ... qu’un scribe ne refuse pas d’écrire », car entre ce passage et : « comme Dieu le lui a enseigné ... » (2, 282) se vérifie cette confrontation<sup>39</sup>. C’est aussi le cas de la pause sur : « Nul ne connaît l’interprétation du Livre en dehors de Dieu », car entre

38 En effet, si l’on dit : ‘Voilà le Livre, pas de doute ; / en lui, il y a une guidance pour ceux qui craignent’ ou ‘Voilà le Livre, pas de doute en lui ; / c’est une guidance pour ceux qui craignent’, on ne signifie pas du tout la même chose. Donc on ne peut pas permettre à la fois les deux pauses.

39 Et cela parce que le « comme » dans « comme Dieu le lui a enseigné » est lié à « qu’il écrive » qui vient après ; donc celui qui fait la pause sur « qu’un scribe ne refuse pas » et sur « comme Dieu le lui a enseigné » met ensemble l’ordre d’écrire de façon absolue, puis le même ordre de façon conditionnée, malgré que Dieu ait ordonné dès le début que le scribe écrive en vérité et justice ce qu’il écrit pour le créancier et le débiteur (NdE).

ce passage et | « et ceux qui sont enracinés dans la science » (3, 7), a lieu cette même confrontation<sup>40</sup>.

Ibn al-Ġazārī dit: ‘Abū l-Faḍl ar-Rāzī est le premier qui a attiré l’attention sur ce type de confrontation à propos de la pause; il a emprunté cela à la confrontation relative à la prosodie<sup>41</sup>.

### Nota Bene 5 [les compétences requises pour faire les pauses correctes]

Ibn Muğāhid dit: ‘Ne réalise parfaitement la pause qu’un grammairien, fin connaisseur des lectures, du commentaire, de la narration, de l’art d’éclairer un passage par un autre et de la langue dans laquelle le Coran est descendu’.

Un autre dit: ‘Cela concerne aussi la connaissance du *droit*; voilà pourquoi, celui qui n’accepte pas le témoignage du calomniateur, même s’il se repent, fait la pause sur sa parole: «... jamais on n’acceptera d’eux un témoignage» (24, 4). An-Nikzāwī est un de ceux qui ont déclaré cela. En effet, il dit dans *Kitāb al-waqf*, que le lecteur doit connaître quelques théories des imāms reconnus en matière de droit, parce que cela détermine la connaissance de la pause et de la reprise; en effet, il y a quelques passages du Coran où il faut faire la pause en fonction de la théorie de certains, alors qu’elle est interdite d’après celle des autres’.

On a besoin de la *grammaire* et de ses implications, parce que, par exemple, celui qui met «... la religion (*millata*) de ton père Ibrāhīm» (22, 78) à l’accusatif dans le sens d’une incitation au désir, fera la pause sur ce qui précède; ou bien, il fera de ce qui précède son régent<sup>42</sup> et alors il ne fera pas la pause.

2/557

2/558

40 Ce que l’on veut obtenir grâce à l’interprétation, c’est l’essence et la réalité de la chose; donc celui qui fait la pause sur le deux endroits met ensemble deux sens contradictoires, puisque ne connaît le réalité des choses et leur essence que Dieu seul et non les savants; par conséquent, « et ceux qui sont enracinés dans la science » sera le sujet dont la proposition « disent nous croyons en lui » sera le prédicat (NdE).

41 Ibn Maṣṣūr explique bien de quoi il s’agit dans son *Lisān al-‘Arab* (Dār Iḥyā’ at-Turāt al-‘Arabī, Beyrouth, t. 5, 1417/1997, pp. 280–281): ‘Dans la confrontation (*al-murāqaba*), les deux parties qui se confrontent (*al-mutarāqibān*) ne peuvent pas demeurer ensemble, tandis que dans l’alternance (*al-mu’āqaba*), restent ensemble les deux parties qui se suivent l’une l’autre (*al-muta’āqibān*). La confrontation a lieu à la fin d’un poème (vers), lors de la partition de deux lettres: si l’une d’elles tombe, l’autre demeure; elles ne peuvent ni tomber ni demeurer toutes les deux à la fois ...’. La note 3 de l’éditeur reprend cette même explication.

42 C’est-à-dire, *millata* deviendra un complément de *ġa’ala* qui précède.

On a besoin de (la science) des *lectures* en raison de ce qui précède, à savoir que la pause peut être parfaite selon une lecture et imparfaite selon une autre.

On a besoin de (la science) du *commentaire*, parce que, par exemple, si on fait la pause sur: «Ce pays est interdit pour eux durant quarante ans» (5, 26), cela veut dire que le pays leur est interdit durant cette période; mais, si on fait la pause sur: «pour eux», cela signifie qu'il leur est à jamais interdit. Pour dire que leur errance dans le désert a duré quarante ans, on recourt pour cela au commentaire. On a déjà dit que la pause est parfaite, selon une façon de commenter et d'analyser, et qu'elle est imparfaite selon une autre façon.

On a nécessairement besoin de (connaître) le *sens*, car on ne peut connaître les divisions du discours qu'après avoir connu son sens. Par exemple, dans sa parole: «Que ne t'attriste pas leur parole. La puissance appartient à Dieu» (10, 65), la seconde partie est une reprise du discours et non la parole de ces gens-là<sup>43</sup>. De même, dans sa parole: «... ils n'arriveront pas jusqu'à vous deux, avec nos signes; [vous deux et ceux qui vous suivent serez vainqueurs]» (28, 35), le discours recommence avec «vous deux». Mais, le *Šayḥ 'Izz ad-Dīn* dit que le mieux serait de faire la pause sur «jusqu'à vous deux», parce que lier la victoire aux signes convient mieux que de lier à ces signes le fait de non parvenir à vous; en effet, par 'signes' on entend le bâton et ses propriétés et c'est grâce à lui qu'ils triomphèrent des magiciens qui n'ont pas su défendre Fir'awn contre eux. | De même, on fait la pause sur sa parole: «Elle pensait certainement à lui» et on reprend à: «et il aurait pensé à elle, [s'il n'avait pas vu ...]» (12, 24); en effet, cela signifie que 's'il n'avait pas vu la preuve de son Seigneur, il aurait pensé à elle'; l'apodose de 's'il n'avait ...' précède cette protase, si bien que sa pensée pour elle s'en trouve niée d'emblée. De cette façon, on sait que la connaissance du sens est, en ce cas, un grand principe.

2/559

### Nota Bene 6 [une innovation blâmable sur la pause imparfaite]

Ibn Barhān an-Naḥwī relate que Abū Yūsuf al-Qāḍī, disciple de Abū Ḥanīfa, professe que l'évaluation de ce sur quoi on fait la pause dans le Coran comme étant parfait, imparfait, bon et mauvais, avec une telle dénomination, est une innovation blâmable. Et celui qui fonde la pause sur une opi-

43 En français également, il suffirait de remplacer le point après 'parole' par deux points, pour changer totalement le sens.

nion semblable est un innovateur blâmable. 'C'est parce que le Coran jouit de l'inimitabilité, ajoute-il. Il est comme un tout d'une seule pièce; si bien que son tout est Coran et sa partie est également Coran; son tout est parfait et excellent et sa partie aussi est parfaite et excellente'.

### Nota Bene 7 [points de vue des imāms lecteurs]

Les imāms lecteurs ont plusieurs théories à propos de la pause et de la reprise. Nāfiʿ considère leur bénéfique en fonction du sens; Ibn Kaṭīr et Ḥamza, en fonction du point d'interruption du souffle. Ibn Kaṭīr fait cependant des exceptions pour: «... Personne ne connaît son interprétation, en dehors de Dieu ...» (3, 7); «... Qu'est-ce qui vous fait pressentir ...» (6, 109); «... C'est seulement un mortel qui l'instruit ...» (16, 103), car c'est sur ces passages qu'il entend faire la pause; ʿAṣim et al-Kisāʿī, en fonction de la complétude du discours; Abū ʿAmr | s'appuie sur les fins de versets, en disant que c'est ce qu'il préfère. Certains<sup>44</sup> disent qu'une telle pause est un fait traditionnel. Al-Bayhaqī, dans *Šuʿab (al-īmān)*, et d'autres disent: 'Les meilleures pauses sont à la fin des versets, même s'ils se raccrochent avec ce qui suit, suivant la guidance et l'habitude de l'Envoyé de Dieu (.)'. Abū Dāwūd (*Sunan*, 4/190) et d'autres rapportent, d'après Umm Salama, que lorsque le Prophète (.) récitait, il découpait sa récitation verset par verset, en disant: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux» avec un arrêt; «Louange à Dieu, Seigneur des univers» avec un arrêt; «le Clément, le Miséricordieux» (1, 1-3) avec un arrêt.

2/560

### Nota Bene 8 [pause, rupture et silence]

La pause, la rupture et le silence sont des expressions qu'emploient la plupart du temps les anciens pour signifier la pause; les modernes distinguent, en disant:

\* La rupture (*qaṭʿ*) exprime le fait de couper brusquement la lecture, comme si c'était fini. Alors, le lecteur fait comme s'il cessait de lire et passait à autre chose de différent. Il s'agit de ce après quoi on prononce la formule: 'Je me réfugie en Dieu ...' pour une nouvelle lecture. Or cela ne peut arriver qu'à la fin d'un verset, parce que ces fins de versets sont en elles-mêmes des ruptures. | Dans son *Sunan*, Saʿīd b. Maṣūʿ cite ceci: Abū l-Aḥwaṣ nous a rapporté, de la part de Abū Sinān, ce que dit Ibn Abī l-Huḍayl, à savoir: 'Ils

2/561

44 Comme al-Ḥalīmī, ad-Dānī, al-Bayhaqī et Ibn al-Ġazarī (NdE).

répugnaient à lire certains versets, tout en en laissant d'autres'. La chaîne de transmission est authentique et 'Abd Allāh b. Abī l-Hudayl est un grand suivant de la seconde génération. Aussi, l'expression 'ils' signifie-t-elle que les compagnons répugnaient à cela.

\* La pause (*waqf*) est une expression signifiant l'interruption de la prononciation d'une parole, pour un certain temps, durant lequel habituellement on reprend souffle, dans l'intention de reprendre la lecture et non de l'abandonner. Cela arrive à la fin et au milieu des versets, mais non au milieu d'une parole ou dans ce qui est lié par le tracé écrit.

\* Le silence (*sukūt*) est une expression signifiant l'interruption de la prononciation, durant un certain temps qui n'est pas celui de la pause et habituellement sans respirer. Les expressions des imāms diffèrent sur sa réalisation, ce qui indique sa longueur et sa brièveté. Ainsi, selon Ḥamza, dans le silence de la lettre non vocalisée avant la *hamza*, il s'agit d'un petit silence; al-Ašnānī parle d'un court silence; al-Kisā'ī, d'un silence à la dérobee, sans aucune saturation; | Ibn Ġalabūn, d'une petite pause; Makkī, d'une légère pause; Ibn Šurayḥ, d'une pausette; Qutayba, (d'une pause) sans interruption du souffle; ad-Dānī, d'un silence léger sans aucune interruption. Al-Ġābarī parle, entre autres termes, de la rupture du son durant peu de temps, moindre que celui utilisé pour émettre un souffle, parce que si l's'allonge, cela devient une pause.

Ibn al-Ġazarī dit: 'Il convient que cela soit lié à la tradition orale et à la transmission; ce n'est permis que dans les cas authentiquement rapportés, pour un sens voulu en lui-même'. On dit que ce silence est absolument permis à la fin des versets, dans le cas de liaison, dans un but de clarté. Certains rapportent la tradition citée à ce sujet<sup>45</sup>.

### Quelques règles

2/563 1. Chaque fois qu'on a dans le Coran le pronom relatif '*al-laḏī – al-laḏīna* / celui qui – ceux qui', il est permis de le lier avec ce qui précède, en tant qu'épithète (*na't*)<sup>46</sup>, et de le séparer, en tant qu'attribut, sauf dans sept endroits où l'on précise ainsi qu'avec lui recommence le discours :

45 A savoir la tradition de Umm Salama citée ci-dessus au sujet de la récitation de *al-Fātiḥa* 1 par la Prophète, à la p. 560.

46 On est plutôt habitué à le considérer comme une apposition (*badal*), car il s'agit d'un substantif et non d'un qualificatif.



- «Ceux à qui nous avons donné le Livre le récitent», dans *al-Baqara* 2, 121;  
 «Ceux à qui nous avons donné le Livre le connaissent», dans *al-Baqara* 2, 146  
 et dans *al-Anʿām* 6, 20;  
 «Ceux qui se nourrissent de l'usure» (2, 275);  
 «Ceux qui croient et qui ont émigré», dans *Barāʾa* 9, 20;  
 «Ceux qui seront rassemblés», dans *al-Furqān* 25, 34;  
 «Ceux qui portent le Trône», dans *Ġāfir* 40, 7.

Selon *al-Kaššāf* (az-Zamaḥṣarī), à propos de sa parole: «Celui qui souffle le mal» (114, 5), il est permis que le lecteur fasse la pause sur le qualifié (*al-ḥannās* / le fuyant) (114, 4), pour recommencer le discours avec «celui qui», si on prend cela comme une coupure du discours; ce qui est différent, si on le prend comme une qualification («qui»).

Ar-Rummānī dit: 'Quant le qualificatif (relatif) est employé comme spécification<sup>47</sup>, il est interdit de faire la pause sur le qualifié sans le qualificatif; mais s'il s'agit d'un cas d'éloge, cela est permis, parce que, dans ce cas, le régent du qualificatif est différent de celui du qualifié<sup>48</sup>.

2. Il y a plusieurs théories à propos de la pause sur le premier membre de l'exception sans le second, s'il s'agit d'une exception disjointe (*munqaṭiʿ*)<sup>49</sup>: 2/564

- a) c'est absolument permis, parce que cela a le sens d'un sujet dont le prédicat aurait été éliminé pour attirer sur lui l'attention;
- b) c'est absolument interdit, parce que, du point de vue formel, le second membre de l'exception a besoin du premier; en effet, on n'est pas habitué à employer 'sauf' et ce qui a le même sens, sans le lier avec ce qui précède; et du point de vue du sens aussi, parce que ce qui précède indique la complétude du discours au niveau du sens, puisque, quand on dit, par exemple: 'Il n'y a personne dans la maison', c'est ce qui rend correct 'sauf l'âne'; car si l'on disait seulement 'sauf l'âne', ce serait une erreur.

47 Comme, par exemple: *marartu bi-Zaydīn at-tāġiri* / Je suis passé près de Zayd, le marchand (NdE).

48 Comme dans: *marartu bi-Zaydīn aṣ-ṣāliḥa* / Je suis passé près de Zayd, le bon. Car le régent de *aṣ-ṣāliḥa* (qualificatif) est *amdaḥu* (je loue) sous-entendu, alors que celui de Zayd (qualifié) est *marartu bi-* (je suis passé près de) (NdE).

49 Il s'agit de l'exception dont l'excepté (2<sup>o</sup> membre) et ce dont on l'excepte (1<sup>o</sup> membre) ne sont pas du même genre, par exemple: 'Les gens se présentèrent, sauf leur troupeau'. S'ils sont du même genre, il s'agit de l'exception conjointe (*muttaṣil*): 'Les élèves sont arrivés, sauf ton frère'.

- c) la troisième théorie concerne la séparation ; si l'attribut est exprimé clairement, elle est permise, en raison de l'indépendance de la proposition et du fait qu'elle n'a pas besoin de ce qui la précède ; s'il n'est pas exprimé clairement, elle n'est pas permise, parce que la proposition a besoin (de ce qui précède). C'est ce que dit Ibn al-Ḥāḡib dans son *Kitāb al-amālī*.

3. La pause sur la proposition vocative est permise, comme l'a transmis Ibn al-Ḥāḡib de la part des spécialistes, parce qu'elle est indépendante et que ce qui vient ensuite est une autre proposition, même si la première est liée à elle.

4. Il n'est pas permis de faire la pause sur tout ce qui est ordre de dire (*qawl*) dans le Coran, parce que ce qui vient après en est le récit ; c'est ce que dit al-Ḥuwayyī dans son commentaire coranique.

- 2/565 5. L'expression « *kallā* / non » se retrouve à trente trois endroits, dans le Coran ; et, selon le consensus général, elle est employée sept fois comme réfutation ; dans ce cas, on fait la pause :

« ... une alliance \* Non ! », dans *Maryam* 19, 77–78 ;  
 « ... une puissance \* Non ! », dans *Maryam* 19, 81–82 ;  
 « ... qu'ils me tuent \* Il dit : Non ! » (26, 14–15) ;  
 « ... nous sommes rejoints \* Il dit : Non ! », dans *aš-Šu'arā'* 26, 61–62 ;  
 « ... des associés. Non ! » (34, 27) ;  
 « ... que je donne davantage \* Non ! » (74, 15–16) ;  
 « ... Où fuir ? \* Non ! » (75, 10–11).

Quant au reste qui a le sens de 'vraiment', décidément on n'y fait pas la pause. Mais, il y a des cas où l'expression peut avoir les deux sens ; donc les deux points de vue sont à considérer.

Makkī dit : 'Il y a quatre catégories (relatives à l'expression *kallā*) :

- a. la première concerne les cas où il convient de faire la pause avec *kallā*, dans le sens de la réfutation, et c'est le choix qui est fait. Et il est permis d'y faire la reprise, si *kallā* a le sens de 'vraiment'. Cela se trouve à onze endroits : deux dans *Maryam* 19, deux dans *Qad aflaḡa* 23, deux dans *Saba'* 34, deux dans *al-Ma'ārīḡ* 70, deux dans *al-Muddattir* : « ... que je donne davantage \* Non ! » (74, 15–16), « ... déployés \* Non ! » (74, 52–53), (un) dans *al-Muṭaffifīn* : « ... des contes d'anciens \* Non ! » (83, 13–14), (un) dans *al-Faḡr* : « ... m'a dédaigné \* Non ! » (89, 16–17) et (un) dans *al-Ḥuṭama* : « ... le rendra immortel \* Non ! » (104, 3–4).
- 2/566

- b. la deuxième concerne les cas où il convient de faire la pause (avec *kallā*), mais non la reprise. Cela se trouve à deux endroits, dans *aṣ-Ṣuʿarāʾ*: «... qu’ils me tuent \* Il dit: Non!» (26, 14–15); «... nous sommes rejoints \* Il dit: Non!» (26, 61–62).
- c. la troisième concerne les cas où il ne convient de faire ni la pause, ni la reprise (avec *kallā*); mais, on fait la liaison avec ce qui précède et avec ce qui suit. Cela se trouve à deux endroits: dans *ʿAmmā* 78 et dans *at-Takātur* 102: «Puis, non! Ils comprendront!» (78, 4); «Puis, non! Ils comprendront!» (104, 3).
- d. la quatrième concerne les cas où il ne convient pas de faire la pause (avec *kallā*), mais on y fait la reprise; ce sont les dix-huit endroits qui restent’.

6. L’expression «*balā* / Certes!» se trouve dans le Coran à vingt-deux endroits. Elle comporte trois catégories:

- a. la première concerne les cas où, selon le consensus général, il n’est pas permis d’y faire la pause, à cause de la liaison de ce qui suit avec ce qui précède; il s’agit de sept endroits:  
 dans *al-Anʿām*: «Certes! Par notre Seigneur!» (6, 30);  
 dans *an-Nahl*: «Certes! Une promesse vraie qui lui incombe» (16, 38);  
 dans *Sabaʾ*: «Certes! Par mon Seigneur! Elle viendra sûrement à vous» (34, 3);  
 dans *az-Zumar*: «Certes! Ils te sont parvenus» (39, 59);  
 dans *al-Aḥqāf*: «Certes! Par notre Seigneur!» (46, 34);  
 dans *at-Taġābun*: «Dis: Certes! Par mon Seigneur!» (64, 7);  
 dans *al-Qiyāma*: «Certes! Nous pouvons» (75, 4).
- b. la deuxième concerne ce à propos de quoi on diverge; on choisit de ne pas faire la pause; il s’agit de cinq endroits:  
 dans *al-Baqara*: «Certes! Mais, pour que mon cœur soit apaisé» (2, 260);  
 dans *az-Zumar*: «Certes! Mais, il sera réalisé» (39, 71);  
 dans *az-Zuḥruf*: «Certes! Nos envoyés» (43, 80);  
 dans *al-Ḥadīd*: «Ils diront: Certes!» (57, 14);  
 dans *Tabāraka*: «Ils disent: Certes! Est venu à nous» (67, 9).
- c. la troisième concerne ce à propos de quoi on choisit de permettre la pause avec *balā*; il s’agit des dix cas qui restent

2/567

7. L’expression «*naʿam* / oui» se trouve à quatre endroits dans le Coran:

dans *al-Aʿrāf*: «Ils disent: Oui! Et crie ...» (7, 44). On choisit d’y faire la pause, parce que ce qui se trouve après n’est pas lié avec ce qui précède, puisque ce ne sont pas les gens du Feu qui parlent;

et le reste se trouve dans la même sourate (7, 114) et dans *aš-Šu'arā'*: « Il dit: Oui! Vous serez donc de mes proches » (26, 42);

dans *aš-Šāffāt*: « Dis! (*Qul*): Oui! Vous vous humilierez » (37, 18). On choisit de ne pas y faire la pause, à cause de la liaison de ce qui suit avec ce qui précède, en raison du lien avec l'ordre de dire (*qawlun*).

### Autre règle [pause et reprise]

2/568 Ibn al-Ġazārī dit dans *an-Našr*: 'Tout ce sur quoi la pause est permise, est également permise la reprise avec ce qui le suit'.

### Section 2: modalité de la pause à la fin des mots

2/569 Dans le discours arabe, la pause se présente sous différents modes. Les spécialistes de la lecture en utilisent neuf: le silence, le glissement, le mutisme, la substitution, le transfert, l'assimilation, l'omission, le maintien et l'adjonction.

1. Le silence (*as-sukūn*) est le principe de la pause sur les paroles vocalisées en vue de la liaison, parce que le sens de la pause est l'omission et la rupture et qu'elle est le contraire de la reprise. Or tout comme on ne peut pas reprendre sur un silence, de même on ne peut pas faire la pause sur une parole vocalisée; tel est le choix de beaucoup de lecteurs<sup>50</sup>.

2. Le glissement (*ar-rawm*)<sup>51</sup> est, selon les lecteurs, une expression qui désigne la façon de prononcer une partie de la voyelle. Certains disent qu'il s'agit d'un affaiblissement de la voix sur la voyelle, au point de disparaître en grande partie. Ibn al-Ġazārī dit que les deux opinions se ramènent à une seule. Ce phénomène concerne spécialement les cas du nominatif et du génitif, les vocalisations 'u' et 'i'; à la différence de la vocalisation 'a', parce que la voyelle 'a' est légère: quand une partie est émise, tout le reste l'est aussi, car c'est une voyelle qui n'accepte pas d'être partagée.

50 Par exemple: si je dis *ʿidu stiqlāli l-waṭan* (la fête de l'indépendance de la nation), je ne peux pas m'arrêter sur *-du* et reprendre sur *st*, ni m'arrêter sur *-li* et reprendre sur *l-*; mais je dois prononcer *dus* et *lil*. Cependant, je peux faire silence-pause, en disant *ʿid / istiqlāl / al-waṭan*.

51 'Action de passer rapidement sur une voyelle placée entre deux consonnes, de manière à ne pas la laisser sentir' (Kazimirsiki).

3. Le mutisme (*al-iṣmām*)<sup>52</sup> est une expression signifiant qu'on indique la voyelle sans en émettre de son. On dit que cela équivaut à disposer les lèvres selon la forme de la voyelle; les deux opinions se ramènent à une seule. Cela concerne spécialement la voyelle 'u', qu'elle soit voyelle du nominatif ou fixe<sup>53</sup>, quand elle est nécessaire. Quant à la voyelle 'u' accidentelle, au *mīm* du pluriel, pour qui le vocalise 'u' et au *hā'* du féminin, tout cela n'est sujet ni au glissement ni au mutisme<sup>54</sup>. | Ibn al-Ġazarī conditionne la désinence féminine différemment si l'on fait la pause sur le *hā'* en tant que tel ou sur le *tā'* du tracé écrit<sup>55</sup>. La pause en fonction du glissement et du mutisme est prescrite par Abū 'Amr et les linguistes de al-Kūfa; de la part des autres, rien n'est parvenu à ce sujet. Les spécialistes de la récitation la considèrent également comme recommandée dans leur lecture. L'avantage du mutisme consiste à montrer la voyelle qui se trouve dans la liaison de la lettre sur laquelle on fait la pause, pour qu'apparaisse à celui qui écoute ou qui regarde comment est cette voyelle sur laquelle on fait la pause.

2/570

4. La substitution (*al-ibdāl*) se fait dans le nom vocalisé 'a' avec un *nūn*; on y fait la pause avec le *alif* qui substitue le *nūn*, par exemple, *idān* (à la place de *idan*). Elle se fait aussi dans le nom féminin singulier avec un *tā'*; on y fait la pause sur le *hā'* à la place du *tā'*. Elle se fait encore là où à la fin se trouve une *hamza*<sup>56</sup> extrême après une voyelle ou un *alif*. On y fait la pause, selon Ḥamza, grâce au fait que la *hamza* remplace une lettre d'allongement correspondant à ce qui la précède. Puis, si c'est un *alif*, il est permis de l'éliminer. Exemples: «*iqra'* / lis» (17, 14), «*nabbi'* / annonce» (15, 49), | «*yabda'u* / il commence» (10, 4), «*ini mru'un* / si un homme» (4, 176), «*min šāt'i* / du côté» (28, 30), «*yašā'u*, / il veut» (2, 90), «*mina s-samā'i* / depuis le ciel» (2, 19), «*mīm mā'in* / d'une eau» (14, 16)<sup>57</sup>.

2/571

52 'Prononcer une voyelle (*damma* ou *kasra*) d'une manière à peine sensible et telle qu'elle ne fasse pas un temps d'arrêt égal à une syllabe' (Kazimiriski).

53 Comme dans *min ḥaytu* (en tant que) qui est construit de façon fixe sur cette voyelle 'u'.

54 Par exemple, pour le premier cas: *humu r-riġāl* (ce sont les hommes); pour le second: *qirā'atu l-kitāb* (la lecture du livre). Le *hā'* du féminin signifie *al-tā' al-marbūta* (la désinence féminine), puisque la plupart du temps on la prononce comme un *h* aspiré.

55 C'est-à-dire, il est différent de prononcer *fi l-madrasah*, si l'on ne suit pas l'écriture, et *fi l-madrasati*, si l'on suit l'écriture.

56 La *hamza* est un phénomène vocalique consistant à faire un stop glottal.

57 Dans ces exemples, tour à tour, la *hamza* remplace un *alif* (*iqra'*), un *y* (*nabbi'*) et un *w* (*imru'*). L'expression 'Puis, si c'est un *alif*, il est permis de l'éliminer' signifie que lorsque ce qui est avant la *hamza* est un *alif*, il est permis d'éliminer le *alif* substitué par la *hamza*

5. La transfert (*an-naql*) se fait là où à la fin de quoi il y a une *hamza* après un silence. On y fait la pause, s'il y a donc une *hamza*, grâce au transfert de la voyelle de cette dernière vers le silence qui est substitué par cette voyelle; puis, la *hamza* disparaît, que le silence soit

ou bien un vrai silence, comme dans « *dif'un* / vêtement chaud » (16, 5)<sup>58</sup>, « *mil'u* / l'or » (3, 91), « *yanzuru l-mar'u* / l'homme regarde » (78, 40), « *li-kulli babin minhum ġuz'un* / à chaque porte, il y a un groupe d'entre eux » (15, 44), « *bayna l-mar'i wa-qalbihi* / entre l'homme et son cœur » (8, 24), « *bayna l-mar'i wa-zawġihi* / entre l'homme et son épouse » (2, 102), « *yuhriġu l-ħab'a* / il fait sortir ce qui est caché » (27, 25) et il n'y a pas de huitième exemple;

ou que le silence soit un *yā'* ou un *wāw* faisant partie de la racine, les deux étant ou bien une lettre d'allongement, comme dans : « *al-mus'ru* / celui qui fait le mal » (40, 58), « *ġī'a* / on viendra » (39, 69), « *yudī'u* / il éclaire » (24, 35), « *an tabū'a* / que tu prennes sur toi » (5, 29), « *la-tanū'u* / sont lourds » (28, 76), « *wamā 'amilat min sū'in* / ce qu'il a fait de mal » (3, 30);

ou bien une lettre douce<sup>59</sup> comme dans : « *šay'in* / chose » (2, 20), « *qawma saw'in* / peuple de perversion » (21, 74) et « *maṭalu s-saw'i* / l'exemple de perversion » (16, 60).

2/572 6. L'assimilation (*al-idġām*) se réalise dans ce dont la fin est un stop glottal après un *yā'* ou un *wāw* ajoutés; on y fait la pause, selon Ḥamza également, grâce à l'assimilation, après avoir substitué le stop glottal par (une lettre douce) du même genre de ce qui précède, par exemple : « *nasīyy* / mois intercalaire » (9, 37) (pour *nasī'*), « *barīyy* / exempt de » (6, 19) (pour *barī'*) et « *quruww* / période » (pour *qurū'*).

7. L'omission (*al-ħadf*) se réalise dans le cas des *yā'* superflus, selon ceux qui les maintiennent comme liaison, mais on les omet pour faire la pause. Les *yā'* superflus, ceux qu'on n'écrit pas, sont au nombre de cent vingt et un (dans le Coran); parmi eux, trente cinq sont insérés dans les versets et les autres sont à la fin des versets. Nāfi', Abū 'Amr, Ḥamza, al-Kisā'ī et Abū Ġa'far les maintiennent

après cette substitution. Cela ne signifie pas que la *hamza* l'élimine par principe, parce qu'il est permis, selon Ḥamza et Hišām, d'allonger ou d'abrégé, malgré la substitution de la *hamza*, sur ce genre d'occurrence où l'on fait la pause. Par exemple *yašā'u*, *mina s-samā'i*, *min mā'in*. Al-Suyūṭī aurait dû donner *al-nisā'u* comme exemple de *hamza* extrême vocalisée 'a' et précédée d'un *alif*, pour que ses exemples envisagent tous les cas (NdE).

58 Cela vaut uniquement pour la prononciation évidemment; si bien qu'on prononce *dif'un* au lieu de *dif'un*; *milu* au lieu de *mil'u*; etc ...

59 C'est-à-dire, *alif*, *w* ou *y*.

dans la liaison, en dehors de la pause; Ibn Kaṭīr et Yaʿqūb les maintiennent dans les deux cas; Ibn ʿĀmir, ʿĀṣim (b. al-ʿAġġāġ al-Ġaḥḍarī) et Ḥalaf les omettent dans les deux cas. Il peut arriver parfois que certains s'écartent du principe.

8. Le maintien (*al-itbāt*) se réalise pour les *yāʾ* qui sont omis pour la liaison, selon ceux qui les maintiennent dans la pause; par exemple, dans «*hādin* / guide» (13, 7 et 33), «*wālīn* / défenseur» (13, 11), «*wāqīn* / protecteur» (13, 34 et 37), «*bāqīn* / demeure» (16, 96).

9. L'adjonction (*al-ilhāq*) concerne les *hāʾ* silencieux qui s'adjoignent à la fin des paroles, chez ceux qui les adjoignent, comme dans: «*amma* / au sujet de quoi?» (78, 1)<sup>60</sup>, «*fīma* / dans quoi?» (79, 43), «*bīma* / avec quoi?» (27, 35), «*līma* / pour quoi?» (3, 65) et «*mīmā* / de quoi?» (86, 5);

au *nūn* redoublé du pluriel féminin, comme dans: «*hunna* elles» (2, 187), «*miṭlahunna* / comme elles» (65, 12);

au *nūn* vocalisé 'a', comme dans: «*al-ʿālamīna* / des univers» (1, 2), «*al-laḍīna* / ceux qui» (2, 3) et «*al-muṣṭliḥūna* / les heureux» (2, 5);

au redoublement avec la vocalisation 'a' figée, comme dans: «*allā taʿlū ʿalayya* / ne vous enorgueillez pas devant moi» (27, 31), «*ḥalaqtu bi-yadayya* / j'ai créé de mes mains» (38, 75), «*bi-muṣṭriḥiyya* / mes secoueurs» (14, 22) et «*ladayya* / auprès de moi» (27, 10).

2/573

### Principe [suivre le tracé écrit]

(Les savants) s'accordent sur le fait qu'il faut suivre le tracé écrit des recueils coraniques 'uṭmāniens en ce qui concerne la pause dans les cas de substitution, de maintien, d'omission, de liaison et de rupture, bien qu'il y ait de leur part une certaine divergence à propos de certaines choses bien précises, comme la pause sur le *hāʾ*, quant il est écrit avec un *tāʾ*<sup>61</sup>;

l'adjonction du *hāʾ* dans les cas précédents et autres;

le maintien du *yāʾ* là où il n'est pas écrit<sup>62</sup>;

2/574

60 Ce qui se prononce donc *ammah*, etc ...; *hunnah*, etc ...; *al-ʿālamīnah*, etc ...; *ʿalayyah*, etc ...

61 Autrement dit, sur le *tāʾ marbūta* écrit qu'on prononce *h*.

62 Par exemple, dans: «*wa-man yuʿti(i) l-ḥikmata* / et celui qui donne la sagesse» (2, 269), selon la lecture de Yaʿqūb avec le *tāʾ* vocalisé 'i' et non *yuʿta*, comme dans la lecture actuellement officielle (NdE).

le maintien du *wāw* dans les expressions: «*wa-yad'u(ū) l-insān* / l'homme appelle» (17, 11), «*yawma yad'u(ū) d-dā'i(i)* / le jour où appellera celui qui appelle» (54, 6), «*sa-nad'u(ū) z-zabāniya* / nous appellerons les anges chargés des damnés» (96, 18), «*yamḥu(ū) llāhu l-bāṭila* / Dieu effacera le faux» (42, 24);

le maintien du *alif* dans: «*ayyuha(ā) l-mu'minūna* / Ô les croyants!» (24, 31), «*ayyuha(ā) s-sāḥir* / Ô magicien!» (43, 49), «*ayyuha(ā) t-taqalāni* / Ô les humains et les djinns!» (55, 31);

<sup>2/575</sup> l'omission du *nūn* dans *ka-ayyin* là où il se trouve<sup>63</sup>.

Abū 'Amry fait la pause avec le *yā'* et il fait la liaison dans le cas de «*ayyammā (ayyan mā)* / quel que soit ce que» dans *al-Isrā'* 17, 110, «*māli (mā li-)* / pourquoi» dans *an-Nisā'* 4, 78, *al-Kahf* 18, 49, *al-Furqān* 25, 7 et *Sa'ala* 70, 36;

il fait la rupture dans «*wayka'anna (way ka-anna)*» et «*wayka'annahu* / Malheur!» (28, 82) et dans «*allā yasḡudū (an lā)* / qu' ils ne se prosternent pas» (27, 25).

Il y a des lecteurs qui suivent le tracé écrit dans tous les cas.

63 Dans sept endroits, à savoir: 3, 146; 12, 105; 22, 45 et 48; 29, 60; 47, 13; 65, 8 (NdE).



## Ce qui est lié formellement (*lafẓan*) et séparé sémantiquement (*maʿnan*)

Il s'agit d'un chapitre important pour lequel il vaut la peine de consacrer un écrit à part. C'est un grand principe relatif à la pause ; voilà pourquoi je l'ai mis après cette dernière. Grâce à lui, on arrivera à résoudre diverses difficultés et à dévoiler de nombreuses énigmes. 2/576

### [Coran 7, 190–191 : l'histoire de Ādam et de Ḥawwāʾ]

Dans cette catégorie, il y a sa (\*) parole : « C'est lui qui vous a créés d'un seul être ; il a fait, à partir de lui, son épouse pour qu'il habite auprès d'elle », jusqu'à sa parole : « tous deux lui donnèrent des associés dans ce qu'il leur avait donné. Que Dieu soit exalté loin de ce qu'ils associent ! » (7, 189–190). Le verset concerne l'histoire de Ādam et de Ḥawwāʾ, selon ce que le contexte donne à comprendre. Ce contexte est expliqué dans une tradition citée par Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 5/11) et at-Tirmiḍī (*Sunan*, 5/160), qu'il qualifie de bonne, | et par al-Ḥākim, lequel l'authentifie, par le truchement de al-Ḥasan, de la part de Samura, en remontant jusqu'au Prophète (*marfūʿ*). Ibn Abī Ḥātim et d'autres la citent, avec une chaîne de transmission authentique de la part de Ibn ʿAbbās. Cependant, la fin du verset présente une difficulté, là où l'associationnisme est attribué à Ādam et à Ḥawwāʾ, car Ādam est un prophète à qui Dieu adresse la parole ; or, selon le consensus général, les prophètes jouissent du privilège de l'impeccabilité par rapport à l'associationnisme, avant et après l'avènement de la prophétie. 2/577

Et c'est ce qui a poussé certains à attribuer le verset à d'autres que Ādam et Ḥawwāʾ, à savoir à un homme et à son épouse, gens des nations, et qui a fait aller jusqu'à déclarer cette tradition faible (*taʿlīl*) et à décider de son rejet.

Je suis toujours resté sur la réserve à ce sujet, jusqu'à ce que je n'entendisse Ibn Abī Ḥātim dire : 'Aḥmad b. 'Uṭmān b. Ḥākim nous a rapporté : Aḥmad b. Mufaḍḍal nous a rapporté : Asbāṭ nous a rapporté ce que dit as-Suddī, à propos de sa parole : « Que Dieu soit exalté loin de ce qu'ils associent ! » (7, 190b), à savoir : Cela est séparé du verset de Ādam, et concerne tout spécialement les divinités des arabes'.

2/578 'Abd ar-Razzāq dit: 'Ibn 'Uyayna nous a informés, en disant: J'ai entendu Ṣadaqa b. 'Abd Allāh b. Kaṭīr al-Makkī rapportant les propos de as-Suddī qui disait: Cela fait partie de ce qui est lié (formellement) et séparé (sémantiquement)'.  
 Ibn Abī Ḥātim dit: 'Alī b. al-Ḥusayn nous a rapporté: Muḥammad b. Abī Ḥammād nous a rapporté: Mihrān nous a rapporté de la part de Sufyān, de la part de as-Suddī ce que dit Abū Mālik, à savoir: 'Celle-ci (1<sup>o</sup> partie) est à part, car tous les deux obéissent à Dieu au sujet de l'enfant; « Que Dieu soit exalté loin de ce qu'ils associent! »: celle-là (2<sup>o</sup> partie) concerne le peuple de Muḥammad'. Alors, pour moi ce problème fut résolu et cette énigme se dévoila; il apparut clairement, grâce à cela, que la fin de l'histoire de Ādam et de Ḥawwā' était: « ... dans ce qu'il leur avait donné »<sup>1</sup> et que ce qui suivait était un aparté relatif à l'histoire des arabes et au fait qu'ils associaient à Dieu des idoles. Cela explique le changement du pronom du duel au pluriel; s'il s'agissait d'une seule et même histoire, il aurait dit: '... loin de ce que eux deux associent', comme dans sa parole: « tous deux invoquèrent Dieu, leur Seigneur » (7, 189), « Après qu'il eût donné à eux deux un juste, tous deux lui attribuèrent » (7, 190), « qu'il avait donné à eux deux » (7, 190). Et il en serait de même pour les pronoms dans sa parole: « Est-ce qu'ils associent ce qui ne crée rien » (7, 191) et ce qui suit, jusqu'à

2/579

la fin des versets. Cette façon excellente de faire des apartés | et des digressions fait partie des procédés stylistiques du Coran.

### [Coran 3, 7: la connaissance de l'interprétation du Coran]

Dans cette catégorie, il y a aussi sa (\*) parole: « Et ne connaissent son interprétation que Dieu / et les enracinés dans la science ... » (3, 7). Selon l'hypothèse de la liaison, les enracinés dans la science connaissent son interprétation; par contre, selon celle de la séparation, c'est le contraire. Ibn Abī Ḥātim cite ce que disent Abū š-Ša'tā' et Abū Nahik, à savoir: 'Vous faites la liaison dans ce verset, alors qu'il comporte une rupture. Ce qui le confirme, c'est que le verset signifie le blâme des partisans de l'équivocité et leur qualité de déviationnistes'.

1 Autrement dit, l'associationnisme de Ādam et de Ḥawwā' signifie alors le fait de donner des frères et des sœurs au premier enfant.

## [Coran 4, 101: l'abrègement de la prière]

Dans cette catégorie, il y a encore sa (\*) parole: « Lorsque vous parcourez la terre, vous ne commettrez pas de faute, en abrégeant la prière, si vous craignez d'être surpris par les incrédules » (4, 101). Le sens littéral du verset exige que l'abrègement de la prière soit conditionné par la peur et qu'il n'y ait pas d'abrègement possible en cas de sécurité. Tout un groupe de gens est de cet avis à cause du sens littéral du verset, et parmi eux il y a 'Ā'īša. Cependant, la raison de la descente montre que cela fait partie du chapitre de ce qui est lié et séparé. C'est ce que cite Ibn Ġarīr à partir de la tradition de 'Alī qui dit: 'Des gens parmi les Banū n-Nağğār interrogèrent | l'Envoyé de Dieu (.), en disant: Ô Envoyé de Dieu! Nous parcourons la terre; comment devons-nous prier? Alors Dieu fit descendre: « Et lorsque vous parcourez la terre, vous ne commettez pas de faute, si vous abrégez la prière » (4, 101a). Puis, la révélation cessa. Après cela, quand eut passé un an, le Prophète (.) mena une campagne militaire; il fit la prière de midi. Alors, les polythéistes dirent: Muḥammad et ses compagnons vous donnent la possibilité de les prendre par derrière; n'allez-vous pas les attaquer? Un des leurs dit: Ils en ont une autre, semblable à celle-là, qui vient après. Et Dieu fit descendre entre les deux prières: « Si vous craignez d'être surpris par les incrédules », jusqu'à sa parole: « ... un châtement ignominieux » (4, 101b-102). Ainsi descendit (le verset de) la prière de la peur.

2/580

Grâce à cette tradition, il apparaît clair que sa parole: « si vous craignez » est une condition pour ce qui suit, à savoir la prière de la peur, et non pour la prière abrégée.

Ibn Ġarīr dit: 'Ce commentaire du verset serait excellent, s'il n'y avait pas « Lorsque » dans le verset'<sup>2</sup>.

Ibn al-Faras dit: 'Il est correct avec « Lorsque », en prenant « *wāw* / et » comme une cheville de langage superflue'<sup>3</sup>.

2/581

Quant à moi, je dis que cela signifie que nous avons alors un cas d'incise de la (seconde) condition dans la (première) condition<sup>4</sup>. Encore mieux que cela, ce serait de faire de « *idā* / lorsque » une cheville de langage superflue, en suivant l'opinion de qui permet une telle cheville de langage<sup>5</sup>.

2 Il s'agit du verset suivant (4, 102): « *wa-idā kunta fihim* / Et lorsque tu es parmi eux ».

3 C'est-à-dire, le *wa-* de « *wa-idā kunta fihim* / Et lorsque tu es parmi eux » (4, 102a) (NdE).

4 La première condition est « *in hiftum* / si vous craignez » (4, 101) et la seconde « *idā kunta fihim* / si tu es parmi eux » (4, 102). C'est comme quand on dit: 'Si (*in*) 'Amr vient me voir, lorsque (*idā*) Zayd sera avec moi, je l'honorerai' (NdE).

5 Il s'agit de al-Ġawhari (NdE).

### [La simple juxtaposition des éléments du discours]

Dans son livre *an-Nafīs*, Ibn al-Ġawzī dit: 'Les arabes peuvent mettre un élément du discours à côté d'un autre, comme s'il allait bien avec lui, alors qu'il n'a aucun lien avec lui. Dans le Coran, nous avons: « Il veut vous faire sortir de votre terre » (7, 110a): c'est le discours des chefs; puis, Fir'awn dit: « Qu'ordonnez-vous? » (7, 110b).

De même, nous avons: « C'est moi qui étais éprise de lui et c'est lui qui est sincère » (12, 51b): telle est la fin du discours de la femme de Fir'awn; et Yūsuf dit: « Cela, pour qu'il sache que je ne le trahis pas en secret » (12, 52).

De même, nous avons: « Quand les rois pénètrent dans une cité, ils la saccagent et ils font de ses plus nobles habitants, les plus misérables des hommes » (27, 34a): telle est la fin du discours de la reine des Saba'. Et il (\*) dit: « C'est ainsi qu'ils agissent » (27, 34b).

2/582

De même, nous avons: « Qui donc nous a arrachés de nos lits? » (36, 52a): telle est la fin du discours des mécréants. Et les anges disent: « Voici ce qu'a promis le Miséricordieux » (36, 52b)'. Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Qatāda à propos de ce verset, à savoir: 'C'est un verset du Livre de Dieu dont le début concerne les égarés et la fin, les bien guidés. « Malheur à nous! Qui donc nous a arrachés de nos lits? » (36, 52a): tel est le discours des hypocrites; et les bien guidés disent, quand ils ressuscitent de leurs tombeaux: « Voici ce qu'a promis le Miséricordieux; les prophètes étaient véridiques » (36, 52b)'.

Il cite également ce que Muġāhid dit, à propos de sa parole: « Qu'est-ce qui vous fait pressentir que, lorsque les signes arriveront, ils ne croiront pas? » (6, 109b), à savoir: 'Qu'est-ce qui vous fait connaître qu'ils croiront, lorsqu'ils arriveront?'. Puis, il se tourne pour informer, en disant: « que lorsque les signes arriveront, ils ne croiront pas ».

## Prononciation de ‘i/é’ (*al-imāla*), de ‘a’ (*al-faṭḥ*) et de l’entre deux

Un groupe de lecteurs a consacré un ouvrage à part à ce sujet ; l’un d’eux, Ibn al-Qāṣiḥ y a dédié son livre *Qurrat al-‘ayn fī l-faṭḥ wa-l-imāla wa-bayna l-laḥẓayn* (La satisfaction de prononcer ‘a’, ‘i/é’ et l’entre deux). 2/583

### [Généralités: opinions et traditions]

Ad-Dānī dit : ‘Les sons ‘a’ (*al-faṭḥ*) et ‘i/é’ (*al-imāla*)<sup>1</sup> sont deux manières de prononcer bien connues et courantes sur la langue des arabes éloquents dans l’idiome desquels le Coran est descendu. Le son ‘a’ est la façon de prononcer des gens de al-Ḥiǧāz et le son ‘i/é’ est la façon de prononcer des gens du commun de Naǧd : les Tamīm, les Asad et les Qays’. Il ajoute que la tradition de Ḥuḍayfa, qui remonte jusqu’au Prophète (*marfū‘*), sert de principe à ce sujet : ‘Récitez le Coran avec l’accent et les façons de prononcer des arabes ; gardez-vous de celle des dépravés et de celle des gens des deux Livres’. Il continue : ‘Le ‘i/é’, sans aucun doute, fait partie des sept recensions (*ahruf*), de l’accent des arabes et de leurs façons de prononcer’.

Abū Bakr b. Abī Ṣayba dit : ‘Wakī nous a rapporté : al-A‘maš nous a rapporté ce que dit Ibrāhīm (an-Naḥāṭī), à savoir : On estimait que le *alif* et le *yā* s’équivalaient dans la récitation’. Il ajoute : ‘Il signifie par *alif* et *yā* l’emphase du ‘a’ et son glissement vers le ‘i/é’’. 2/584

Il (ad-Dānī) cite également dans *Tārīḥ al-qurrā’*, par le truchement de Abū ‘Ašim aḍ-Ḍarīr al-Kūfī, de la part de | Muḥammad b. ‘Ubayd [Allāh], de ‘Ašim, ce que dit Zirr b. Ḥubayš, à savoir : ‘Un homme récita à ‘Abd Allāh b. Mas‘ūd : « *ṬāHā* » (20, 1), sans prononcer ‘é’. ‘Abd Allāh dit : « *ṬĒHĒ* »<sup>2</sup>, en donnant le son ‘é’ aux deux consonnes. L’homme dit : « *ṬāHā* », sans prononcer le son ‘é’. 2/585

1 Manière de prononcer la lettre ‘a’ de façon à la changer presque en *kasra* (é ou i) (Kazimirski). En effet, comme le mentionne le texte, le verbe *kasara* (donner le son *i*) sert à désigner ce passage.

2 La transcription *ĕ*, avec un accent circonflexe, signifie que nous avons à la fois une longue et une *imāla*. Nous procéderons ainsi tout au long de ce chapitre.

‘Abd Allāh dit: «*TêHê*», en donnant le son ‘é’ aux deux consonnes. L’homme dit: «*TāHā*», sans prononcer ‘é’. ‘Abd Allāh dit: «*TêHê*», en prononçant ‘é’; puis, il ajouta: Par Dieu! C’est ainsi que m’a enseigné l’Envoyé de Dieu (.). Ibn al-Ġazarī dit: ‘C’ est une tradition rapportée par un seul garant (*ġarīb*) que nous ne connaissons que sous cette forme; ses transmetteurs sont fiables, à l’exception de Muḥammad b. ‘Ubayd Allāh, à savoir al-‘Arzamī. En effet, selon les spécialistes de la tradition prophétique, (son témoignage) est faible; c’était un homme de bien, mais ses livres ont disparu, alors il rapportait la tradition de mémoire, aussi a-t-il été écarté à cause de cela.

Quant à moi, je dis que cette sienne tradition est citée par Ibn Mardawayh dans son commentaire coranique; il ajoute même à la fin: ‘C’ est ainsi que Ġibrīl est descendu avec elle (la prononciation ‘i/é’).

Dans *Ġamāl al-qurrā*, il est dit que Ṣafwān b. ‘Assāl entendit l’Envoyé de Dieu (.) réciter: «*Yê Yéhyê / Ô Yaḥyā!*» (19, 12). Alors, on lui dit: ‘Ô Envoyé de Dieu! Tu prononces ‘i/é’, or ce n’est pas la langue de Qurayš!. Il répondit: ‘C’ est la langue des oncles maternels, les Banū Sa’d.’

2/586

Ibn Ašta cite ce que dit Abū Ḥātim, à savoir: ‘Les linguistes de al-Kūfa avancent comme argument, à propos du passage du ‘a’ au ‘i/é’, le fait qu’ils ont trouvé dans le recueil coranique les *yā*’ à la place des *alif*; si bien qu’ils ont suivi l’écriture, et ils ont prononcé ‘i/é’ pour s’approcher des *yā*’.

### [Définition et genres de *al-imāla*]

*Al-imāla* consiste à glisser de la voyelle ‘a’ vers la voyelle ‘i’ et souvent du *alif* vers le *yā*, ce qui est le cas le plus pur. On l’appelle aussi l’inclinaison (*al-iḍġā*), le fait de se coucher (*al-baṭḥ*), le fait de donner le son ‘i’ (*al-kasr*) et quand c’est peu, cela se situe entre les deux façons de prononcer. On l’appelle également la diminution (*at-taqlīl*), l’adoucissement (*at-talṭīf*) et l’entre deux (*bayna bayna*)<sup>3</sup>. Il y a donc deux sortes de passages du ‘a’ au ‘i/é’: celui qui est fort et celui qui est moyen. Chacun des deux est permis dans la lecture. Avec le fort, on évitera la pure inversion et la saturation exagérée; le moyen se situera entre le son ‘a’ moyen et le passage fort du ‘a’ au ‘i/é’.

Ad-Dānī dit: ‘Nos savants divergent sur le meilleur et le plus convenable des deux. Personnellement, je choisis le passage moyen, à savoir l’entre deux (*bayna bayna*), parce que grâce à lui on obtient le but de ce passage qui est de faire savoir que le *yā*’ est le principe du *alif*, et d’attirer l’attention sur le

3 Qui serait donc ‘é’, semble-t-il.

changement du *alif* en *yā'*, dans certains cas, ou sur ses transformations à cause du son voisin 'i' ou du *yā'*”.

### [Définition et genres de *al-faḥ*]

Quant à la prononciation 'a' (*al-faḥ*), elle est due à l'ouverture (*faḥ*) de la bouche du lecteur, quand il prononce la lettre. On l'appelle emphase (*at-taḥīḥ*). Elle est forte ou moyenne. La forte consiste en ce que la personne ouvre au maximum sa bouche sur cette lettre. | Dans le Coran, elle n'est pas permise; bien plus, elle n'existe pas dans la langue arabe. La moyenne se situe entre la forte et le passage modéré du 'a' au 'i/é'. Ad-Dānī dit: 'Voilà ce que pratiquent les partisans du 'a' parmi les lecteurs'.

2/587

On diverge pour savoir si *al-imāla* est une conséquence de *al-faḥ* ou si chacun des deux est un principe sui generis. Selon le premier point de vue, *al-imāla* n'existe qu'en raison d'une cause. Si cette cause fait défaut, *al-faḥ* s'impose. Si elle existe, les deux sont permis. Donc il n'y a pas de parole prononcée avec *al-imāla*, sans qu'il n'y ait parmi les arabes quelqu'un qui la prononce avec *al-faḥ*. Par conséquent, la prononciation continue avec *al-faḥ* montre qu'il est le principe et que *al-imāla* en est la conséquence.

### [Différentes considérations sur *al-imāla*]

Le discours sur *al-imāla* comporte cinq considérations: ses raisons, ses aspects, son utilité, qui la fait et à propos de quoi la fait-on.

1. Quant à ses raisons, les lecteurs en ont mentionné dix. Ibn al-Ġazarī dit: 'Elles se ramènent à deux choses: à savoir la première, la voyelle 'i' et la seconde, la lettre *yā'*. Chacune des deux est antérieure ou postérieure à l'endroit de *al-imāla* de la parole en question. Elles peuvent aussi être implicites à cet endroit de *al-imāla*. La voyelle 'i' et la lettre *yā'* peuvent n'être ni existantes dans l'expression ni implicites à l'endroit de *al-imāla*. Cependant, elles font partie de ce qui apparaît dans certaines déclinaisons de la parole. Le *alif* et la voyelle 'a' peuvent subir *al-imāla* à cause d'un autre *alif* ou d'une autre voyelle 'a' qui l'a déjà subie. On appelle cela une *imāla* causée par une autre'. Le *alif* peut subir *al-imāla* par ressemblance avec celui qui la subit. Ibn al-Ġazarī dit: | 'On pratique également *al-imāla* à cause de l'emploi fréquent du langage et pour marquer la différence entre le nom et la particule. De ce fait, les causes de *al-imāla* atteignent le nombre de douze'.

2/588

Quant à *al-imāla* en raison de la voyelle 'i' précédente, elle est conditionnée par le fait que la séparation entre 'i' et le *alif* est d'une seule lettre, comme, par exemple, dans « *kitēb* / livre » (3, 23) et « *ḥisēb* / compte » (2, 212); cette séparation n'existe que par rapport au *alif*. Quant à la voyelle 'a' qui subit *al-imāla*, il n'y a pas de séparation entre elle et la voyelle 'i' ou cette séparation est de deux consonnes, dont la première est muette, comme dans « *insēn* / homme » (17, 13) ou de deux consonnes vocalisées 'a', la seconde étant un *hā'*, parce qu'elle se prononce à voix douce<sup>4</sup>.

Quant au *yā'* antérieur (au *alif*), il est ou bien joint au *alif*, comme dans « *al-ḥayēt* / la vie » (2, 85) et dans « *al-ayēmā* / les veufs » (24, 32), ou bien il est séparé par deux consonnes, l'une d'elles étant un *hā'*, comme dans *yaduhē* (sa main).

Quant à la voyelle 'i' postérieure (au *alif*), elle est ou bien nécessaire, comme dans « *ēbid* / adorateur » (109, 4), ou bien occasionnelle, comme dans « *mina n-nēsi* / parmi les gens » (2, 8) et dans « *fī n-nēri* / dans le feu » (7, 38).

Quant au *yā'* postérieur (au *alif*), il en est comme dans *mubēyi'* (contractant).

Quant à la voyelle 'i' implicite, il en est comme dans « *ḥēfa* / craindre » (2, 182), étant donné que la racine est *ḥawifa*.

Quant au *yā'* implicite, il en est comme dans « *yaḥšē* [*ḥ / š / y*] / il craint » (20, 3), « *al-hudē* [*h / d / y*] / la guidance » (2, 120), | « *abē* [*a / b / y*] / refuser » (2, 34) et « *at-tarē* [*t / r / y*] / le sol » (20, 6); en effet le *alif* (*ā*), dans tout cela, est une transposition à partir d'un *yā'* vocalisé, ce qui le précède ayant la voyelle 'a'.

Quant à la voyelle 'i' occasionnelle dans certains états de la parole, il en est comme dans « *tēba* (*tibtu*) / il plaît » (4, 3), « *ḡē'a* (*ḡī'tu*) / il va » (4, 43), « *šē'a* (*šī'tu*) / il veut » (2, 20) et « *zēda* (*zidtu*) / il ajoute » (2, 247), parce que la première lettre de la racine prend la voyelle 'i' de ce fait, avec le pronom-sujet vocalisé au nominatif.

Quant au *yā'* occasionnel, il en est de même, par exemple dans *talē* (suivre) et *ḡazē* (faire une expédition); en effet, leur *alif* (*ā*) vient d'un *wāw* et il ne subit *al-imāla* qu'à cause de sa transposition en *yā'* dans la forme passive *tulīya* et *ḡuzīya*.

Quant à *al-imāla* en raison d'une autre *imāla*, elle est comme lorsque al-Kisā'i procède à *al-imāla* du *alif* après le *nūn* de « *innē li-llēhi* / certes, nous sommes à Dieu » (2, 156) qui est causée par celle du *alif* de *li-llēhi*. Dans « *wainnā ilayhi* / et certes, nous sommes à lui », le *alif* qui vient après le *nūn* ne subit pas *al-imāla*, parce qu'il n'y a plus cette seconde *imāla* par la suite. On range

4 Par exemple, dans *an yaḍribahē* (pour qu'il la frappe) (NdE).



dans cette catégorie de *al-imāla*, celles de « *wé-ḏ-ḏuḥê* / par la clarté du jour » (93, 1), « *al-quwê* / la force » (53, 5)<sup>5</sup>, « *ḏuḥêḥê* sa clarté » (79, 29) et « *talêḥê* / elle la suit » (91, 2).

Quant à *al-imāla* en raison de la ressemblance, il y a celle du *alif* du féminin, par exemple, dans « *al-ḥusnê* / les excellentes choses » (4, 95), et du *alif* de « *Mūsê* » (2, 51) et de « *Īsê* » (2, 87), à cause de leur ressemblance avec le *alif* de « *al-hudê* / la guidance » (2, 120).

Quant à *al-imāla* due à la fréquence de l'utilisation, elle est comme celle de *an-nês* (les gens) dans ses trois cas<sup>6</sup>, comme l'a rapporté l'auteur (Sibṭ al-Ḥayyāt) de *al-Mubhiğ*. 2/590

Quant à *al-imāla* due à la différence entre le nom et la particule, elle est comme celle des lettres initiales des sourates, selon ce que dit Sibawayh : '*al-imāla* de *bê*' et de *tê*' se vérifie dans les lettres de l'alphabet, car ce sont les noms (de ce qu'on prononce)<sup>7</sup>; ce qui n'est pas le cas de *mā*, de *lā* et des autres particules'.

2. Quant aux différents aspects de *al-imāla*, ils se ramènent à quatre qui se réfèrent aux causes déjà mentionnées; fondamentalement, il y en a deux: la convenance (*al-munāsaba*) et la notification (*al-iš'ār*).

Quant à la convenance, elle se ramène à une seule catégorie, à savoir ce qui subit *al-imāla* pour une raison inhérente à l'expression et ce qui la subit à cause de *al-imāla* d'autre chose; on signifie par là le fait de la prononciation et la proximité du point d'articulation de la lettre subissant *al-imāla*. La cause de *al-imāla* ne comporte qu'un seul aspect et ne se présente que d'une seule façon<sup>8</sup>.

Quant à la notification, elle comporte trois catégories: la notification de la racine<sup>9</sup>, la notification de ce qui se présente dans la parole en fonction de certaines positions<sup>10</sup> et la notification de la ressemblance indiquant la racine<sup>11</sup>. 2/591

5 On ne voit pas bien comment cet exemple entre dans le cas des deux *imāla*, si ce n'est pour la 'raison' relatée à p. 593, 3.

6 Par exemple, dans 2, 8 (génitif), 2, 13 (nominatif) et 2, 44 (accusatif) (NdE).

7 Autrement dit, il ne s'agit par de la lettre en tant que telle 'b' ou 't' dans une parole quelconque, mais du nom qui désigne la lettre, à savoir *al-bā'* et *at-tā'*, quand elles sont épelées.

8 Pour cette dernière proposition, il y a trois variantes: *wa-sabab*, *wa-li-sabab*, *wa-bi-sabab* (NdE).

9 Par exemple, quand le *alif* sujet à *al-imāla* vient d'un y ou d'un w vocalisé 'i'.

10 Par exemple, l'apparition de la voyelle 'i' ou du y en fonction des exigences des cas de la déclinaison.

11 Par exemple, *al-imāla* du *alif* du féminin et de ce qui lui est lié.

3. Quant à l'utilité de *al-imāla*, elle se ramène à la facilitation de la prononciation ; en effet, la langue se lève avec le son 'a' et s'abaisse avec *al-imāla* ; or il est plus facile de baisser la langue que de la lever. Voilà pourquoi on fait *al-imāla*. Celui qui maintient le son 'a' considère ou bien le fait que le 'a' est plus solide, ou bien la racine.

4. Quant à ceux qui font *al-imāla*, ce sont tous les dix lecteurs, à l'exception de Ibn Kaṭīr. En effet, il ne la fait jamais dans tout le Coran.

5. Quant à ce à propos de quoi on la fait, on en trouvera une étude complète dans les ouvrages consacrés aux lectures coraniques et dans les livres composés sur ce sujet.

### Mentionnons à présent ce qui fait l'objet de quelques règles

Ḥamza, al-Kisā'ī et Ḥalaf font *al-imāla*

1. sur tout *alif* qui vient d'un *yā'*, lorsque cela se présente dans le Coran :

dans un nom ou un verbe, comme, par exemple, dans : « *al-hudê* / la guidance » (2, 120), « *al-hawê* / la passion » (4, 135), *al-fatê* / le jeune homme<sup>12</sup>, « *al-'amê* / l'aveuglement » (41, 17), « *az-zinê* / la fornication » (17, 82), « *abê* / il refuse » (2, 34), « *atê* / il vient » (16, 1), « *sa'ê* / il court » (2, 114), « *yaḥšê* / il craint » (20, 3), « *yardê* / il est satisfait » (4, 108), « *iğtabê* / il choisit » (22, 78), « *ištarê* / il achète » (9, 111), « *matwê* / séjour » (3, 151), « *ma'wê* / refuge » (29, 25), « *adnê* / vil » (2, 61) et « *azkê* / le plus pur » (2, 232) ;

<sup>2/592</sup> sur tout *alif* du féminin selon le paradigme *fu'lê*, que la première lettre radicale soit vocalisée 'u', 'i' ou bien 'a' ; comme, par exemple, dans : « *tūbê* / bonheur » (13, 29), « *bušrê* / bonne nouvelle » (2, 97), « *[al]-qušwê* / le plus éloigné » (8, 42), « *al-qurbê* / les proches » (2, 83), « *al-untê* / la femme » (2, 178), « *ad-dunyê* / le monde » (8, 42), « *iḥdê* / une » (8, 7), « *dikrê* / le rappel » (6, 69), « *sîmê-* / aspect » (2, 273), « *dîzê* / inique » (53, 22) ; « *[al]-mawtê* / les morts » (2, 73), « *marđê* / les malades » (4, 43), « *as-salwê* / les cailles » (2, 57), « *at-taqwê* / la crainte » (2, 197). Ils ajoutent à cela : « *Mūsê* » (2, 51), « *'Īsê* » (2, 87) et « *Yaḥyê* » (3, 39) ;

12 Cette forme déterminée n'existe pas dans le Coran, mais seulement indéterminé *fatan* (21, 60) (NdE).

sur tout ce qui est selon le paradigme *fu'ālê* / *fa'ālê* avec le son 'u' ou 'a', comme, par exemple, dans: «*sukārê* / ivres» (4, 43), «*kusālê* / insouciantes» (4, 142), «*usārê* / prisonniers» (2, 85), «*yatāmê* / orphelins» (4, 127), «*naṣārê* / chrétiens» (2, 111), «*al-ayāmê* / les célibataires» (24, 32);

sur tout ce qui est tracé par écrit dans les recueils coraniques avec un *yā'*, comme, par exemple, dans: «*matê* / quand» (2, 214), «*balê* / non!» (2, 81), «*yā asafê* / hélas» (12, 84), «*yā waylatê* / malheur!» (5, 31), «*yā ḥasratê* / malheur!» (39, 56), «*annê* / comment?» (2, 223) | interrogatif. Sont exclus de cette catégorie: «*ḥattā* / jusque» (2, 55), «*ilā* / vers» (2, 14), «*'alā* / sur» (2, 5), «*ladā* / chez» (40, 18), «*mā zakā* / n'est pas pur» (24, 21) qui ne subissent jamais *al-imāla*;

2/593

2. sur le *alif* qui vient d'un *wāw* dans un mot dont la première lettre radicale est vocalisée 'i' ou 'u'; c'est le cas de «*ar-ribê* / l'usure» (2, 275) comme il se trouve et de «*aḍ-ḍuḥê* / la clarté du jour» (93, 1) comme il se présente, ainsi que de «*al-quwê* / les forces» (53, 5) et de «*al-'ulê* / les plus élevés» (20, 4).

3. Ils font *al-imāla* à la fin des versets de onze sourates qui se présentent dans l'ordre suivant: *Ṭā Hā* 20, *an-Naǧm* 53, *Sa'ala* 70, *al-Qiyāma* 75, *an-Nāzi'āt* 79, *Abasa* 80, *al-A'lā* 87, *aš-Šams* 91, *al-Layl* 92, *aḍ-ḍuḥā* 93 et *al-'Alaq* 96. Abū 'Amr et Warš sont d'accord à propos de ces sourates.

Abū 'Amr fait *al-imāla* sur tout ce qui contient un *rā'* suivi d'un *alif*, de quelque paradigme que ce soit, comme, par exemple, dans: *dikrê* (6, 69), *bušrê* (2, 97), *usārê* (2, 85)<sup>13</sup> «*fa-arêhu* / et il le voit» (79, 20), «*ištarê* / il achète» (9, 11), «*yarê* / il voit» (2, 165), «*al-qurê* / les cités» (6, 92), *an-naṣārê* (2, 111), *usārê* (2, 85), *sukārê* (4, 43)<sup>14</sup>; il est d'accord pour les *alif* du paradigme *fu'lê* comme ils se présentent.

Abū 'Amr et al-Kisā'ī font *al-imāla* sur tout *alif* après lequel se trouve un *rā'* final au génitif, comme, par exemple, dans: «*ad-dêri* / la maison» (6, 135), «*al-ǧêri* / la caverne» (9, 40), «*al-qahhêri* / le tyran» (14, 48), «*al-ǧaffêri* / le pardonneur» (40, 42), «*an-nahêri* / le jour» (2, 164), «*ad-diyêri* / les maisons» (17, 5), «*al-kuffêri* / les mécréants» (5, 57), «*al-ibkêri* / l'aube» (3, 41), «*bi-qintêrin* / d'un qintar» (3, 75), «*abšêrihim* / leur regard» (2, 7), «*wa-awbêrihā* / leur poil» (16, 80), «*ḥimêrika* / ton âne» (2, 259), que le *alif* fasse partie de la racine ou qu'il soit ajouté.

2/594

13 Déjà cités un peu plus haut à la p. 592.

14 Déjà traduit plus haut.

Ḥamza fait *al-imāla* sur le *alif* qui est à la place de la deuxième lettre radicale du verbe accompli dans dix verbes: «*zēda* / il ajoute» (2, 247), «*šē'a* / il veut» (2, 20), «*ġē'a* / il va» (4, 43), «*hēba* / il est perdu» (14, 15), «*rēna* / il endure» (83, 14), «*hēfa* / il a peur» (2, 182), «*zēġa* / s'égara» (53, 17), «*tēba* / plaît» (4, 3), «*dēqa* / faiblit» (11, 77), «*hēqa* / se détourna» (11, 8), là où ils se trouvent et comme ils se présentent.

Al-Kisā'ī fait *al-imāla* sur le *hā'* du féminin<sup>15</sup> et ce qui le précède, en marquant une pause absolue, après quinze consonnes qu'il rassemble dans le procédé mnémotechnique suivant: *fa-ġuttat Zaynab li-dawd Šams* (Zaynab est tirée par quelques chameaux de Šams). Le *fā'*, comme dans «*ḥalīfē* / lieutenant» (2, 30) et «*ra'fē* / indulgence» (24, 2); le *ġīm*, | comme dans «*walīġē* / alliés» (9, 16) et «*luġġē* / pièce d'eau» (27, 44); le *tā'*, comme dans «*talātē* / trois» (2, 196) et «*ḥabītē* / mauvais» (14, 26), le *tā'*, comme dans «*baġtē* / soudainement» (6, 31) et «*al-maytē* / la bête morte» (2, 173); le *zayn*, comme dans «*bārizē* / nivelée» (18, 47) et «*a'izzē* / fiers» (5, 54); le *yā'*, comme dans «*ḥašyē* / crainte» (2, 74) et «*šiyē* / défaut» (2, 71); le *nūn*, comme dans «*sunnē* / coutume» (8, 38) et «*ġannē* / jardin» (2, 265); le *bā'*, comme dans «*ḥabbē* / grain» (2, 261) et «*at-tawbē* / la repentance» (4, 17); le *lām*, comme dans «*laylē* / nuit» (2, 51) et «*tullē* / groupe» (56, 13); le *dāl*, comme dans «*laddē* / délice» (37, 46) et «*al-mawqūdē* / morte à la suite d'un coup» (5, 3); le *wāw*, comme dans «*qaswē* / dureté» (2, 74) et «*al-marwē*» (2, 158); le *dāl*, comme dans «*baldē* / contrée» (25, 49) et «*iddē* / période» (9, 36); le *šīn*, comme dans «*al-fāhišē* / impudique» (4, 15) et «*īšē* / vie» (69, 21); le *mīm*, comme dans «*rahmē* / miséricorde» (2, 157) et «*ni'mē* / faveur» (2, 211); le *sīn*, comme dans «*al-ḥāmīšē* / la cinquième» (24, 7) et «*ḥamsē* / cinq» (18, 22).

On prononce 'a' de façon absolue, après dix lettres, à savoir: *ġīm*, *alif*, 'ayn, les lettres emphatiques: *qāf*, *zā'*, *hā'*, *šād*, *dād*, *ġayn*, *tā'* et les quatre qui restent, à savoir *hamza*, *kāf*, *hā'*, *rā'*. S'il y a devant chacune d'elles un *yā'* muet ou vocalisé 'i' lié ou non à un silence, on fait *al-imāla*, sinon, on prononce 'a'.

Restent des lettres à propos desquelles on diverge et qui ont besoin d'explications; il n'y a pas de règle qui puisse les réunir; que l'on consulte donc les livres de cette discipline.

Quant aux lettres des débuts de sourates, Ḥamza, al-Kisā'ī, Ḥalaf, Abū 'Amr, Ibn 'Amir et Abū Bakr font *al-imāla* sur *Alif Lām Rê* dans les cinq sourates (10, 11, 12, 14, 15), tandis que Warš pratique l'entre deux.

Abū 'Amr, al-Kisā'ī et Abū Bakr font *al-imāla* sur le *Hē* de l'ouverture de Maryam (*κHY*'s: 19, 1) et de *Tā Hē* (20, 1).

15 Autrement dit, le *tā' marbūṭa*.

Ḥamza et Ḥalaf la font sur *Ṭā Hê* (20, 1), en écartant le cas de Maryam (19, 1).

Ceux qui font *al-imāla* sur *Alif Lām Rê* la font aussi sur le *Yê* du début de *Maryam* (KHY'ṣ: 19, 1), sauf Abū 'Amr, selon ce qui est reconnu de lui comme étant de tradition saine (*mašhūr*); les trois premiers et Abū Bakr (al-Bāqillānī) la font aussi sur celui du début de *Yê Sīn* (36, 1).

Ces quatre la font sur le *Ṭā* de *Ṭê Hā* (20, 1), de *Ṭê Sīn Mīm* (26, 1) et de *Ṭê Sīn* (27, 1), ainsi que sur le *Hā* de *Ḥê Mīm* dans les sept sourates (40, 41, 42, 43, 44, 45, 46); Ibn Ḍakwān est d' accord avec eux pour le *Hā*.

### Conclusion

Certains répugnent à faire *al-imāla*, à cause de la tradition prophétique suivante: 'Le Coran est descendu avec emphase'. On répond à cela de différentes façons. 2/597

1. Premièrement: certes, il est descendu ainsi, mais ensuite *al-imāla* fut permise.

2. Deuxièmement: cela veut dire qu' il est récité comme les hommes récitent; la voix semblable à celle des femmes n' est pas permise pour cela.

3. Troisièmement: cela veut dire qu' il est descendu avec sévérité et rudesse contre les mécréants. Dans *Ġamāl al-qurrā'*, il (as-Saḥāwī) dit: 'Ce commentaire de la tradition est improbable, parce qu' il est descendu également avec miséricorde et douceur'.

4. Quatrièmement: cela veut dire dans la magnificence et la vénération; autrement dit, il a été magnifié et vénéré. On incite ainsi à magnifier et à vénérer le Coran.

5. Cinquièmement: on veut dire par emphase la vocalisation du milieu des paroles avec les sons 'u' et 'i', dans les passages controversés, sans les silences, parce que cela leur donne plus de plénitude et d' ampleur.

Ad-Dānī dit: 'C' est ainsi que cela a été commenté par Ibn 'Abbās'. Puis, il ajoute: | 'Ibn Ḥāqān nous a rapporté: Aḥmad b. Muḥammad nous a rapporté: 'Alī b. 'Abd al-'Azīz nous a rapporté: al-Qāsim nous a rapporté: J' ai entendu al-Kisā'ī donnant une information de la part de Sulaymān, de la part de az-Zuhrī qui dit: Ibn 'Abbās dit: Le Coran est descendu de façon imposante et emphatique; par exemple, sa parole « *al-ġumu'a* / le vendredi » (62, 9) et celles qui lui ressemblent par leur caractère imposant'. Puis, il cite la tradition de al-Ḥākīm, d' après Zayd b. Ṭābit, qui remonte jusqu' au Prophète (*marfū'*): 'Le Coran est descendu avec emphase'. 2/598

Muḥammad b. Muqātil, un des rapporteurs du Coran, dit: 'J' ai entendu 'Ammār dire: « *uḍuran aw nuḍuran* | en guise d' excuse ou d' avertissement »

(77, 6) et: «*aṣ-ṣudufayni* / les deux monts» (18, 96)<sup>16</sup>; c'est-à-dire, avec la vocalisation du milieu des paroles de cette façon. Il dit que le propos suivant de Abū 'Ubayda confirme cela: 'Les gens de al-Ḥiğāz emphatisent tout leur langage, sauf une seule parole: 'ašra (dix), en effet, ils mettent un silence sur le šīn. Les gens de Nağd omettent d'emphatiser leur langage, sauf cette même parole; en effet, ils disent 'ašīra, avec le son 'ī'.

Ad-Dānī dit: 'Cette façon de présenter les choses convient mieux comme commentaire de cette tradition'.

---

16 Ce sont des lectures existantes, de fait (cf. *Mu'ğam al-qirā'āt*); actuellement, nous lisons: 'udran aw nudran et ṣadaḥayni.

## Assimilation (*idġām*), manifestation (*iḏhār*), occultation (*iḥfāʿ*) et transformation (*iqḻāb*)

Un groupe de lecteurs a consacré un ouvrage à part à ce sujet.

2/599

### [L'assimilation]<sup>1</sup>

L'assimilation (*al-idġām*) consiste à prononcer deux lettres en une seule, comme si la seconde était doublée. Elle se divise en grande (*al-kabīr*) et petite (*aṣ-ṣaġīr*) assimilation.

#### [A. La grande assimilation]

La grande assimilation est celle où la première des deux lettres est vocalisée<sup>2</sup>, qu'elles soient semblables (*miṭlān*), homogènes (*ġinsān*) ou proches (*muta-qāribān*). On l'appelle 'grande' à cause de la multiplicité de ses occurrences, étant donné que la vocalisation est plus fréquente que le silence. On dit aussi que c'est à cause de son influence pour transformer en silence ce qui est vocalisé avant son assimilation. On dit encore que c'est à cause de la difficulté (de prononciation) qu'elle comporte. On dit enfin que c'est parce qu'elle contient deux espèces de semblables, d'homogènes ou de proches.

Abū 'Amr b. al-'Alā' est celui qui s'est acquis une renommée parmi les dix imāms, par rapport à ce sujet. Il y en a d'autres qui viennent d'un groupe en dehors des dix, comme al-Ḥasan al-Baṣrī, al-A'maš, Ibn Muḥayṣin et d'autres encore.

La raison de l'assimilation est la recherche de l'allègement. Beaucoup de ceux qui ont composé des livres sur les lectures coraniques ne la mentionnent pas du tout; par exemple, Abū 'Ubayd, dans son livre (*al-qirā'āt*), Ibn Muġāhid, dans son *as-Sab'a*, Makkī, dans | son *at-Tabṣira*, aṭ-Ṭalamankī, dans son *ar-Rawḍa*, Ibn Sufyān, dans son *al-Hādī*, Ibn Šurayḥ, dans son *al-Kāfi*, al-Mahdawī, dans son *al-Hidāya*, et d'autres encore.

2/600

1 C'est le seul phénomène qui sera étudié à proprement parler, les trois autres sont incidemment évoqués au fur et à mesure des besoins.

2 C'est-à-dire, elle n'a pas de *sukūn* (immobilité, silence, mutisme).

## [a. Assimilation de lettres semblables]

Il (Ibn al-Ğazarī) dit, dans *Taqrīb an-našr*: 'Par 'semblables', nous voulons dire deux lettres qui se correspondent quant au point d'articulation et à la qualité; par 'homogènes', celles qui se correspondent quant au point d'articulation et qui diffèrent quant à la qualité; et par 'proches', celles qui se rapprochent quant au point d'articulation ou à la qualité.

## [Les différents cas]

L'assimilation des lettres semblables se vérifie pour dix-sept lettres, à savoir: le *bā'*, le *tā'*, le *tā'*, le *hā'*, le *rā'*, le *sīn*, le *ʿayn*, le *ğayn*, le *fā'*, le *qāf*, le *kāf*, le *lām*, le *mīm*, le *nūn*, le *wāw*, le *hā'*, et le *yā'*, comme, par exemple, dans: «*al-kitāba bi-l-ḥaqqi* / le Livre en vérité» (2, 176); «*al-mawti taḥbisūnahumā* / la mort, vous les retiendrez» (5, 106); | «*ḥaytu taqiftumūhum* / là où vous les rencontrerez» (2, 191); «*an-nikāhi ḥattā* / du mariage jusqu'à» (2, 235); «*šahru ramadāna* / le mois de Ramaḍān» (2, 185); «*an-nāsa sukarā* / les gens ivres» (22, 2); «*yašfa'ū 'indahū* / intercède auprès de lui» (2, 255); «*yabtaği ğayra l-islāmi* / recherche autre que l'islam» (3, 85); «*iḥtilāfa fihi* / différence en lui» (2, 213); «*afāqa qāla* / il prit le dessus, il dit» (7, 143); «*innaki kunti* / toi, tu es» (12, 29); «*lā qibala lahum* / ils n'ont pas de résistance» (27, 37); «*ar-raḥīmi māliki* / le Miséricordieux, le Roi» (1, 3-4); «*naḥnu nusabbihū* / nous, nous louons» (2, 30); «*wa-huwa walīyuhum* / il est leur maître» (6, 127); «*fihi hudan* / dans lequel il y a une guidance» (2, 2); «*ya'tiya yawmun* / ne vienne un jour» (2, 254).

## [Les conditions]

Cette assimilation a lieu, à condition

que les deux lettres semblables se rencontrent dans l'écriture; donc, il n'y a pas d'assimilation dans: «*anā naḍīrun* / je suis un avertisseur» (29, 50), à cause de la présence du *alif* (*ā*) dans l'écriture;

qu'elles appartiennent à deux mots, car si elles se rencontrent dans le même mot, elles ne s'assimilent pas, sauf dans deux cas, à savoir: «*manāsikakum* / vos rites», dans *al-Baqara* 2, 200 et: «*mā salakakum* / qu'est-ce qui vous a conduits?», dans *al-Muddattir* 74, 42<sup>3</sup>;

que la première ne soit pas le *tā'* du pronom de la première ou de la deuxième personne du singulier, car dans ce cas, il n'y a pas d'assimilation, par exemple: «*kuntu turaban* / puissé-je être poussière» (78, 40); «*a-fa-anta tusmī'u* / feras-tu entendre?» (10, 42);

3 En réalité, dans ces deux exemples, il s'agit bien de deux mots, sinon dans l'écriture, du moins sémantiquement.



qu'elle (la première) ne soit pas doublée, car dans ce cas, il n'y a pas d'assimilation, par exemple: «*massa saqara* / le contact du Feu ardent» (54, 48); «*rabbi bimā* / Mon Seigneur, c'est parce que ...» (15, 39);

qu'elle (la première) n'ait pas le signe de l'indétermination (*tanwīn*), car dans ce cas, il n'y a pas d'assimilation, par exemple: «*ġaḡūrun raḥīmun* / Pardonneur et Miséricordieux» (2, 173) et «*samī'un 'alīmun* / Audiant et Savant» (2, 181).

[b. Assimilation des lettres homogènes et proches]

Quant à l'assimilation des lettres homogènes (*al-mutaġānisūn*) et proches (*al-mutaqāribūn*), elle concerne seize consonnes comprises | dans (la formule mnémotechnique suivante): *ruḍ sa-našuddu ḥuġġataka bi-dulli qutaṃ* (Maîtrise-toi, nous renforcerons ta défense avec l'humiliation de l'accapareur de richesses).

2/602

[Les conditions]

Cette assimilation a lieu à condition

que la première lettre ne soit pas redoublée, comme dans: «*ašadda dīkran* / un souvenir encore plus vif» (2, 200);

qu'elle n'ait pas le signe de l'indétermination, comme dans: «*fī zulumātin talātin* / dans trois ténèbres» (39, 6);

qu'elle ne soit pas un *tā'* pronom, comme dans: «*ḥalaqta ṭinan* / que tu as créé d'argile» (17, 61).

[Les différents cas]

\* Le *bā'* s'assimile avec le *mīm* dans: «*wa-yu'addibu man yašā'u* / il châtie qui il veut» (3, 129) seulement.

\* Le *tā'* s'assimile avec dix lettres, à savoir:

avec le *tā'*: «*bi-l-bayyināti tumma* / avec les preuves, puis» (2, 92); avec le *ġīm*: «*aṣ-ṣālīḥāti ġannātin* / les bonnes œuvres, dans des Jardins» (14, 23); avec la *dāl*: «*as-sayyīāti dālīka* / les mauvaises actions; cela» (11, 14); avec le *zā'*: «*al-ġannati zumaran* / au Jardin, des portes» (39, 83); avec le *sīn*: «*aṣ-ṣālīḥāti sa-nudḥiluhum* / les bonnes œuvres, nous les introduirons» (4, 57); mais il ne s'assimile pas dans: «*wa-lam yu'ta sa'atan* / il ne lui a pas été donné amplement» (2, 247), à cause de l'apocopé et de l'allègement du son 'a'; avec le *šīn*: «*bi-arba'ati šuhadā'a* / avec quatre témoins» (24, 4); avec le *šād*: «*wa-l-malā'ikatu ṣaffan* / les anges en rang» (78, 38); avec le *dād*: «*wa-l-'ādiyāti ḍabḥan* / Par les coursiers rapides et haletants!» (100, 1); avec le *ṭā'*: «*wa-aqimi ṣ-ṣalāta ṭarafayī [n-nahār]* / fais la prières matin et soir» (11, 114); et avec le *zā'*: «*al-malā'ikatu zālīmī* / les anges à ceux qui ont porté tort» (4, 97).

\* Le *tā'* s'assimile avec cinq lettres, à savoir :

avec le *tā'* : « *ḥaytu tu'marūna* / là où on vous l'ordonne » (15, 65) ; avec le *dāl* : « *al-ḥarti dālīka* / les terres cultivées, cela » (3, 14) ; avec le *sīn* : « *wa-warīta Sulaymānu* / Sulaymān hérita » (27, 16) ; avec le *šīn* : « *ḥaytu šī'tumā* / là où vous voulez » (2, 35) ; et avec le *dād* : « *ḥadītu ḍayfi* / l'histoire de l'hôte » (51, 24).

2/603

\* Le *ǧīm* s'assimile avec deux lettres, à savoir :

avec le *šīn* : « *aḥraǧa šaṭ'ahu* / fait sortir sa pousse » (48, 29) ; et avec le *tā'* : « *dī l-mā'arīǧi \* ta'ruǧu* / le Maître des degrés \* montent » (70, 3-4).

\* Le *ḥā'* s'assimile avec le *ʿayn*, uniquement dans : « *zuḥziḥa ʿani n-nār* / sera préservé du feu » (3, 185).

\* Le *dāl* s'assimile avec dix lettres, à savoir :

avec le *tā'* : « *al-masāǧidi tilka* / les mosquées ; telles » (2, 187) ; « *ba'da tawkī-dihā* / après les avoir appuyés solennellement » (16, 91) ; avec le *tā'* : « *yurīdu tawāba* / il veut la récompense » (4, 134) ; avec le *ǧīm* : « *Dāwūdu Ğālūta* » (2, 251) ; avec le *dāl* : « *al-qalā'idu dālīka* / les guirlandes, cela » (5, 98) ; avec le *zā'* : « *yakādu zaytuhā* / l'huile est sur le point de » (24, 35) ; avec le *sīn* : « *al-ašfādi \* sarābīluhum* / dans les chaînes, \* leurs tuniques » (14, 49-50) ; avec le *šīn* : « *wa-šahida šahidun* / un témoin témoigna » (12, 26) ; avec le *šād* : « *naḥqīdu šuwā'a* / nous cherchons la coupe » (12, 72) ; avec le *dād* : « *min ba'di ḍarrā'a* / après un malheur » (10, 21) ; avec le *zā'* : « *yurīdu ḥulman* / (ne) veut (pas) d'injustice » (3, 108). Il ne s'assimile pas, quand il est vocalisé 'a' après une muette, sauf avec le *tā'*, en raison de la force de l'homogénéité.

\* Le *dāl* s'assimile avec le *sīn*, dans sa parole : « *fa-ttaḥaḍa sabīlahu* / il prit son chemin » (18, 61) ; avec le *šād*, dans sa parole : « *mā ttaḥaḍa šaḥibatān* / il n'a pas pris de compagnie » (72, 3).

\* Le *rā'* s'assimile avec le *lām*, comme dans : « *hunna aṭharu lakum* / elles sont plus pures pour vous » (11, 78) ; « *al-mašīru \* lā yukallīfu* / le retour, \* il n'impose pas » (2, 285-286) ; « *wa-n-nahāri la-āyātīn* / et du jour, il y a des signes » (3, 190) ; s'il est vocalisé 'a' et précédé d'une muette, il ne s'assimile pas, comme dans : « *wa-l-ḥamīra li-tarkabūhā* / et les ânes, pour que vous les montiez » (16, 8).

2/604

\* Le *sīn* s'assimile avec le *zā'*, dans sa parole : « *wa-idā n-nufūsu zuwwiǧat* / lorsque les âmes seront réparties en groupes » (81, 7) ; | avec le *šīn*, dans sa parole : « *ar-ra'su šayban* / la tête blanchie » (19, 4).

\* Le *šīn* s'assimile avec le *sīn*, dans : « *dī l-arši sabīlan* / un chemin (vers) le Maître du Trône » (17, 42) uniquement ; et avec le *dād*, dans : « *li-ba'di ša'nihim* / pour quelque affaire personnelle » (24, 62) seulement.

\* Le *qāf* s'assimile avec le *kāf*, lorsque ce qui précède est vocalisé, comme dans : « *yunfiqu kayfa [yašā'u]* / il dépense ses dons comme [il veut] » (5, 64) ;

de même, lorsque les deux se rencontrent dans une même parole et qu'après le *kāf* il y a un *mīm*, comme dans : « *ḥalaqakum* / il vous a créés » (2, 21).

\* Le *kāf* s'assimile avec le *qāf*, lorsque ce qui précède est vocalisé, comme dans : « *nuqaddisu laka qāla* / nous proclamons ta sainteté, il dit » (2, 30); mais, si ce qui précède est muet<sup>4</sup>, il ne s'assimile pas, comme dans : « *wa-tarakūka qā'imān* / ils te laissent debout » (62, 11).

\* Le *lām* s'assimile avec le *rā'*, lorsque ce qui précède est vocalisé, comme dans : « *rusulu rabbika* / les envoyés de ton Seigneur » (11, 81) ou muet, tandis que le *lām* est vocalisé 'u' ou 'i', comme dans : « *la-qawlu rasūlin* / la parole d'un prophète » (69, 40) et dans : « *ilā sabīli rabbika* / vers le chemin de ton Seigneur » (16, 125), et non si le *lām* est vocalisé 'a', comme dans : « *fa-yaqūla rabbi* / et donc mon Seigneur dit » (63, 10); cependant, le *lām* de *qāla* s'assimile dans tous les cas avec le *rā'*, comme dans : « *qāla rabbi* / mon Seigneur a dit » (3, 38) et : « *qāla raḡūlāni* / deux hommes disent » (5, 23).

\* Le *mīm* est muet devant le *bā'*, lorsque ce qui précède est vocalisé; alors, il est occulté dans la nasalisation, comme dans : « *bi-a'lama bi-š-šākirīna* / celui qui connaît le mieux les reconnaissants » (6, 53) et dans : « *yaḥkumu baynahum* / il jugera entre eux » (2, 113); « *alā Maryama buhtānan* / contre Maryam une calomnie » (4, 156). C'est un genre d'occultation (*iḥfā'*) mentionnée au début du paragraphe<sup>5</sup>. | La mention qu'en fait Ibn al-Ġazārī à propos des genres de l'assimilation suit ce que disent à ce sujet certains prédécesseurs. Il dit, dans *an-Našr*: 'Cela n'est pas correct<sup>6</sup>; en effet, si ce qui précède est muet, le *mīm* se manifeste, comme dans : « *Ibrāhīmu banīhi* / Ibrāhīm à ses enfants »<sup>7</sup> (2, 132)'.  
2/605

\* Le *nūn* s'assimile dans le *rā'* et le *lām*, quand ce qui précède est vocalisé, comme dans : « *ta'addana rabbuka* / ton Seigneur a annoncé » (7, 167); « *lan nu'mīna laka* / nous ne croirons pas en toi » (2, 55). Si ce qui précède est muet, le *nūn* se manifeste dans les deux cas, comme dans : « *yaḥāfūna rabbahum* / ils craignent leur Seigneur » (16, 50); « *an takūna lahum* / que soit à lui (33, 36)<sup>8</sup>, sauf dans le cas du *nūn* de *naḥnu* (nous); en effet, il s'assimile, comme dans : « *naḥnu lahu* / nous sommes à lui » (2, 133) et dans : « *wa-mā naḥnu laka* / nous ne sommes pas à toi » (11, 53), à cause du nombre élevé de fois où cela revient,

4 A savoir le *w* de *tarakū*, semble-t-il.

5 Ce phénomène de l'occultation est développé à la p. 613.

6 C'est-à-dire, parler d'assimilation à propos de la dissimulation du *m* dans l'occurrence avec le *b* (NdE).

7 Ici aussi la lettre muette est la longue *ī* de *Ibrāhīm*, au point qu'elle n'est pas écrite dans le Coran, étant substituée par un signe *ad hoc*.

8 La muette est dans les deux cas le *w* (*ū*) précédant le *n*.

de la répétition du *nūn* à chaque fois et de la nécessité de sa vocalisation et de son poids phonétique'.

### Deux Nota Bene

2/606 1. Premièrement: Ḥamza et Ya'qūb sont d'accord avec Abū 'Amr sur le cas de lettres spéciales que Ibn al-Ġazarī a éliminées dans ses deux livres *an-Naṣr* et *at-Taqrīb*.

2. Deuxièmement: Les dix imāms sont d'accord au sujet de l'assimilation (du *mīm* dans le *nūn*) dans: «*mā laka lā ta'mannā 'alā Yūsufa* / pourquoi n'as-tu pas confiance en nous au sujet de Yūsuf?» (12, 11), mais ils divergent au sujet de sa réalisation. Abū Ġāfar lit avec une assimilation pure et simple sans autre indication; tandis que les autres lisent en l'indiquant par un passage rapide sur la voyelle entre les deux consonnes, en la faisant à peine sentir (*rawm*), pour qu'elle ne fasse pas un temps d'arrêt égal à une syllabe (*išmām*).

### Règle

Ibn al-Ġazarī dit: 'L'ensemble de ce que Abū 'Amr assimile comme lettres semblables et proches, en liant une sourate à l'autre, est de mille trois cent quatre (1304) lettres, du fait que la fin de la sourate *al-Qadr* 97 s'intègre à *Lam yakun* 98. Et si on tient compte de la *basmala*, en liant la fin de chaque sourate avec la *basmala*, le compte est de mille trois cent cinq (1305), du fait qu'alors la fin de la sourate *ar-Ra'd* 13 s'intègre au début de la sourate *Ibrāhīm* 14 et que la fin de la sourate *Ibrāhīm* 14 s'intègre au début de la sourate *al-Ḥiġr* 15. Maintenant, si on fait la séparation avec un silence, sans considérer la *basmala*, le compte est de mille trois cent trois (1303)'.

### [B. La petite assimilation]

2/607 Quant à la petite assimilation, elle se réalise là où la première lettre est muette; elle est obligatoire (*wāġib*), impossible (*mumtani'*) ou permise (*ġā'iz*). Celle que les lecteurs ont l'habitude de mentionner dans les livres relatifs aux divergences, est celle qui est permise, parce que c'est à propos d'elle que les lecteurs ne sont pas d'accord. Elle est de deux catégories:

1. La première catégorie concerne l'assimilation d'une lettre d'une parole avec diverses lettres de paroles séparées qui se limitent à: *id* (quand), *qad* (certes), le *tā'* du féminin, *hal* (est-ce que?) et *bal* (mais).

Pour ce qui est de *id*, on diverge au sujet de son assimilation et de sa manifestation à propos de sept lettres, à savoir: le *tā'*: «*id tabarra'a* / quand

désavoueront » (2, 166); le *ġīm*: « *iḍ ḡa'ala* / quand il a suscité » (5, 20); le *dāl*: « *iḍ daḡalta* / quand tu entras » (18, 39); la *zā'*: « *iḍ zāḡat* / quand se détournaient » (33, 10); le *sīn*: « *iḍ sami'tumūhu* / quand vous l'avez entendu » (24, 12) et le *šād*: « *iḍ šaraḡnā* / quand nous avons amené » (46, 29).

Pour ce qui est de *qad*, on diverge au sujet de huit lettres, à savoir: le *ġīm*: « *wa-la-qad ḡā'akum* / certes, est venu à vous » (2, 92); le *dāl*: « *wa-la-qad dara'nā* / certes, nous avons destiné » (7, 179); le *zāy*: « *wa-la-qad zayyannā* / certes, nous avons orné » (67, 5); le *sīn*: « *qad sa'alahā* / certes, il lui demanda » (5, 102); le *šin*: « *qad šaḡafahā* / certes, il l'a rendue amoureuse » (12, 30); le *šād*: « *wa-la-qad šarraḡnā* / certes, nous avons exposé » (17, 41); le *ḍād*: « *qad ḍallū* / certes, ils se sont égarés » (4, 167) et le *zā'*: « *fa-qad ḡalama* / certes, il se fait tort » (2, 231).

Pour ce qui est du *tā'* du féminin, on diverge au sujet de six lettres, à savoir: le *tā'*: « *ba'idat Tamūd* / arrière aux Tamūd! » (11, 95); le *ġīm*: « *nadiḡat ḡulūduhum* / leur peau sera consumée » (4, 56); le *zāy*: « *ḡabat zidnāhum* / il s'éteindra, nous augmenterons » (17, 97); le *sīn*: « *anbatat sab'a* / il produit sept (épis) » (2, 261); | le *šād*: « *lahudimat šawāmi'u* / des ermitages ont été démolis » (22, 40) et le *zā'*: « *kānat zālimatan* / elle était injuste » (21, 11).

2/608

Pour ce qui est du *lām* de *hal* et de *bal*, on diverge à propos de huit lettres; *bal* en concerne tout spécialement cinq, à savoir: le *zāy*: « *bal zuyyina* / mais, a été embelli » (3, 33); le *sīn*: « *bal sawwalat* / mais, a suggéré » (12, 18); le *ḍād*: « *bal ḍallū* / mais, ils se sont égarés » (46, 28); le *ṭā'*: « *bal ṭaba'a* / mais, il a mis un sceau » (4, 155) et le *zā'*: « *bal ḡanantum* / mais, vous pensez » (48, 12). *Hal* concerne spécialement le *tā'*: « *hal tuwwiba* / est-ce qu'ils sont rétribués » (83, 36); mais, les deux ont en commun le *tā'* et le *nūn*: « *hal tanqimūna* / est-ce que vous accusez » (5, 59); « *bal ta'tihim* / il leur arrivera » (21, 40); « *hal naḡnu* / est-ce que nous » (26, 203): « *bal nattaḡi'u* / nous suivons » (2, 170).

2. La deuxième catégorie concerne les lettres dont les points d'articulation sont proches; elles sont au nombre de dix-sept. A ce sujet, on diverge à propos des lettres suivantes:

- a. le *bā'* muet en présence du *fā'* dans: « *awyaḡlib fa-sawfa* / ou qu'il soit victorieux » (4, 74); « *wa-in ta'ḡab fa-aḡabun* / si tu t'étonnes, est étonnante » (13, 5); « *iḡhab fa-man / va-t' en! Celui qui* » (17, 63); « *fa-dḡab fa-inna / Va-t' en! Car* » (20, 97); « *wa-man lam yatub fa-ulā'ika* / qui ne se repent pas, ceux-là sont » (49, 11).
- b. (le *bā'* en présence du *mīm*) dans *al-Baqara*: « *wa-yu'aḡḡib man yašā' / il châtie qui il veut* » (2, 284).
- c. (le *bā'* muet en présence du *mīm*) dans *Hūd*: « *irkab ma'anā* / monte avec nous » (11, 42).

- d. (le *fā'* muet en présence du *bā'*) dans *Saba'*: « *naḥsif bihim* / nous ferions que les engloutisse » (34, 9).
- 2/609 e. le *rā'* muet en présence du *lām*, comme dans: « *naġfir lakum* / nous vous pardonnerons » (3, 31); « *wa-ṣbir li-ḥukmi* / supporte le jugement » (52, 48).
- f. le *lām* muet dans le *dāl*: « *man yaḥḥal dālika* / qui fait cela » là où il se trouve<sup>9</sup>.
- g. le *tā'* dans le *dāl* dans: « *yalhaṭu dālika* / il grogne; cela » (7, 16).
- h. le *dāl* (muet) dans le *tā'*: « *man yurid ṭawāba* / qui veut la récompense » (3, 145), là où on le trouve<sup>10</sup>.
- i. le *dāl* (muet) dans le *tā'* de: « *ittahaḍtum* / vous avez pris » (2, 51), et autres cas semblables<sup>11</sup>.
- j. le *dāl* (muet) dans le *tā'* dans: « *fa-nabaḍtuhā* / et je l' ai lancée », dans *Ṭā Hā* 20, 96.
- k. le *dāl* (muet) dans le *tā'* également dans: « *uḍtu* / je cherche la protection de », dans *Ġāfir* 40, 27 et *ad-Duḥān* 44, 20.
- l. le *tā'* (muet) dans le *tā'* dans: « *labittum* / vous êtes restés » (17, 52) et dans: « *labittu* / je suis resté » (2, 259), comme cela se présente.
- m. le *tā'* (muet) dans le *tā'* dans: « *ūrittumūhā* / dont vous héritez », dans *al-A'rāf* 7, 43 et dans *az-Zuḥruf* 43, 72.
- 2/610 n. le *dāl* dans le *dāl* dans: « *Kāf.Hā.Yā.ʿAyn.Ṣād. \* dikru* / КНУ'Ṣ \* Rappel » (19, 1-2).
- o. le *nūn* dans le *wāw* de: « *Yā. Sīn. \* wa-l-Qur'āni* / Ys \* Par le Coran » (36, 1).
- p. le *nūn* dans le *wāw* de: « *Nūn. wa-l-qalami* / N. Par le calame » (68, 1).
- q. le *nūn* en présence du *mīm* de: « *Ṭā.Sīn.Mīm. / TSM* », au début de *aš-Šu'arā'* 26, 1 et de *al-Qiṣaṣ* 28, 1.

### Règle

Chaque fois que deux lettres semblables ou homogènes se rencontrent, la première étant muette, celle-ci doit être assimilée, tant du point de vue de la langue que du point de vue de la lecture.

Exemples de deux lettres semblables: « *iḍrib bi-ʿaṣāka* / frappe avec ton bâton » (2, 60); « [*mā*] *rabiḥat tiġāratuhum* / leur négoce est sans profit » (2, 16); « *wa-qad daḥalū* / ils sont entrés » (5, 61); « *id dahaba* / alors, il partit » (21, 87); « *wa-qul lahum* / va et dis-leur » (4, 63); « *wa-hum min* / ils sont parmi » (21,

9 Dans six endroits: 2, 231; 3, 28; 4, 30 et 114; 25, 68; 63, 9.

10 Deux fois dans 3, 145.

11 Là où le *dā'* muet se trouve entre *ḥ* et *t*: 3, 81; 25, 27; etc ...

28); « *an nafsīn* / pour un autre » (2, 48); « *yudrikkum* / elle vous atteindra » (4, 78); « *yuwağğihhu* / il l'envoie » (16, 76).

Exemples de deux lettres homogènes: « *qālat ṭā'ifatun* / une partie dit » (3, 72); « *wa-qad tabayyana* / il apparaît clairement » (29, 38); « *id ḡalamtum* / puisque vous avez été injustes » (43, 39); « *bal rāna* / mais, ont été endurcis » | (83, 14); « *hal ra'aytum* / avez-vous vu<sup>12</sup>; « *qul rabbi* / dis: mon Seigneur » (17, 24). Cela vaut, tant que la première des deux lettres semblables n'est pas une longue, comme dans: « *qālū wa-hum* / ils dirent, alors qu'ils » (26, 96) ou: « *al-ladī yuwaswisu* / celui qui souffle le mal » (114, 5)<sup>13</sup>; ou que la première des deux lettres homogènes n'est pas une lettre gutturale expirée, comme dans: « *fa-ṣfaḥ 'anhum* / détourne-toi d'eux » (43, 89).

2/611

## Remarque

Certains répugnent à procéder à l'assimilation dans le Coran. Ḥamza y répugnait dans la prière; si bien que nous en arrivons à trois opinions.

### Appendice [la confirmation du nūn et du tanwīn]

Aux deux catégories précédentes, se joint une troisième à propos d'une partie de laquelle on diverge, à savoir à propos des règles du nūn muet et du signe de l'indétermination (*at-tanwīn*). Les deux font l'objet de quatre règles: la manifestation (*al-iḡhār*), l'assimilation (*al-idḡām*), la transformation (*al-iqlāb*) et l'occultation (*al-iḡfā'*).

2/612

1. Pour l'ensemble des lecteurs, il y a manifestation (*al-iḡhār*) en présence de six lettres, à savoir les gutturales: la *hamza*, le *hā'*, le *'ayn*, le *ḡā'*, le *ḡayn* et le *ḡā'*. Par exemple: « *yan'awna* / ils s'éloignèrent » (6, 26); « *man 'āmana* / celui qui croit » (2, 62); « *kullun 'āmana* / chacun croit » (2, 285); « *fa-nḡhāra [bihi]* / et le fait couler » (9, 109); « *min ḡādīn* / d'un chemin droit » (13, 33); « *ḡurufin ḡārīn* / d'une berge croulante, rongée par une eau » (9, 109); « *an'amta* / que tu as bénis » (1, 7); « *man 'amila* / celui qui accomplit » (6, 54); « *'adābun 'aḡīmun* / un grand châtement » (2, 7); « *wa-nḡhar* / et sacrifie » (108, 2); « *min ḡakīmīn ḡamīdīn* / de la part d'un Sage digne de louange » (41, 42); « *fa-sa-yunḡiḡūna* / ils secoueront » (17, 51); « *min ḡillīn* / de haine » (7, 43); « [*min*] *ilāhin ḡayruhu* / de divinité, un autre que lui » (7, 59); « *al-munḡaniqatu* / la bête étouffée » (5, 3);

12 Cet exemple n'est pas coranique.

13 Dans ces deux exemples, le premier *w* (*ū*) et le premier *y* (*ī*) sont des voyelles longues, tandis que le second *w* (*w*) et le second *y* (*y*) sont des consonnes, d'où l'impossibilité de les assimiler.

« *min ḥayrin* / un bien » (2, 105); « *qawmun ḥaṣimūna* / un peuple querelleur » (43, 58). L'un d'eux (Abū Ġa'far) pratique l'occultation en présence du *ġayn* et du *ḥā'*.

2. L'assimilation (*al-idġām*) se réalise dans six cas: (avec) deux lettres sans nasalisation, à savoir le *lām* et le *rā'*; par exemple: « *fa-in lam taf'alū* / si vous ne faites pas » (2, 24); « *hudan li-al-muttaqīna* / une guidance pour ceux qui craignent Dieu » (2, 2); « *min rabbihim* / de la part de leur Seigneur » (2, 5);  
 2/613 « [*min*] *tamaratin rizqan* / un fruit comme subsistance » (2, 25); | et (avec) quatre lettres nasales, à savoir le *nūn*, le *mīm*, le *yā'* et le *wāw*; par exemple: « '*an nafsīn* / pour un autre » (2, 48); « *ḥiṭṭatun naġfir* / Pardon! Nous pardonnerons » (2, 58); « *min mālin* / des biens » (23, 55); « *matalan mā* / une parabole » (2, 26); « *min wālin* / de défenseur » (13, 11); « *ra'dun wa-barqun* / un tonnerre et un éclair » (2, 19); « *man yaqūlu* / celui qui dit » (2, 8); « *wa-barqun yaġ'alūna* / et un éclair, ils mettent » (2, 19).

3. La transformation (*al-iqlāb*) se réalise en présence d'une seule lettre, à savoir le *bā'*; par exemple: « *anbi'hum* / avertis-les » (2, 33); « *min ba'di* / après » (2, 74); « *ṣummun bukmun* / sourd, muets » (2, 18); le *nūn* et le *tanwīn* (signe de l'indétermination), en présence du *bā'*, se transforment précisément en *mīm* et sont occultés dans une nasale.

4. L'occultation (*al-iḥfā'*) se réalise avec les autres lettres qui sont au nombre de quinze, à savoir: le *tā'*, le *ṭā'*, le *ġīm*, le *dāl*, le *ḍāl*, le *zā'*, le *sīn*, le *šīn*, le *ṣād*, le *ḍād*, le *tā'*, le *zā'*, le *fā'*, le *qāf* et le *kāf*. Par exemple: « *kuntum* / vous êtes » (2, 23); « *man tāba* / qui se repend » (25, 70); « *ġannātin taġrī* / des jardins (sous lesquels) coulent » (2, 25); « *wa-l-untā* / et la femme » (2, 178); « *min tamarīhi* / de son fruit » (6, 141); « *qawlan taqīlan* / une parole de poids » (73, 5); « *anġaytanā* / tu nous a sauvés » (10, 22); « *in ġa'ala* / s'il mettait » (28, 71); « *ḥalqaṅ ġadīdan* / une nouvelle création » (17, 49); « *andādan* / des rivaux » (2, 22); « *an da'aw* / ils ont prétendu » (19, 91); « *ka'san dihākan* / des coupes débordantes » (78, 34); « *a andartahum* / que tu les avertisses (ou non) » (2, 6); « *min dahabin* / en or » (18, 31); « *wakīlan \* durriyyata* / protecteur \* les descendants » (17, 3-4); « *tanzīlu* / descente » (26, 192); « *min zawālin* / une disparition » (14, 44); « *ša'dan zalaqaṅ* / un sol dénudé » (18, 40); « *al-insānu* / l'homme » (4, 28); « *min sū'in* / un mal » (3, 30); « *raġulan salaman* / un homme soumis » (39, 29); « *anšarahu* / il le ressuscitera » (80, 22); | « *in šā'a* / s'il veut » (2, 70); « *ġafūrun šakūrun* / pardonneur et reconnaissant » (35, 30); « *wa-l-anšāri* / et les auxiliaires » (9, 100); « *an ṣaddūkum* / vous ont écartés » (5, 2); « *ġimālatun šufrun* / des chameaux jaunes » (77, 33); « *manḍūdin* / en



files» (11, 82); «*man ḍalla* / celui qui est égaré» (5, 105); «*wa-kullan ḍarabnā* / à chacun nous avons proposé» (25, 39); «*al-muqanṭarati* / l'amoncellement» (3, 14); «*min ṭīnin* / d'argile» (6, 2); «*ṣaʿīdan ṭayyiban* / du bon sable» (4, 43); «*yanṣurūna* / ils attendent» (2, 210); «*min ṣahīrin* / une aide» (34, 22); «*ṣillan ṣalīlan* / un ombrage épais» (4, 57); «*fa-nfalaqa* / elle s'entrouvrit» (26, 63); «*min faḍlihi* / de sa faveur» (2, 90); «*ḥālidan fihā* / éternellement en lui» (4, 14); «*nqalabū* / ils retournèrent» (12, 62); «*min qarārin* / de stabilité» (14, 26); «*samīʿun qarībun* / qui entend et qui est proche» (34, 50); «*al-munkari* / le blâmable» (3, 104); «*min kitābin* / un livre» (3, 81); «*kitābun karīmun* / un noble livre» (27, 29).

L'occultation est un état intermédiaire entre l'assimilation et la manifestation; dans ce cas, la nasalisation est nécessaire.

## L'allongement (*al-madd*) et le raccourcissement (*al-qaṣr*)

### [Fondement traditionnel de l'allongement]

2/615 Un groupe de lecteurs a consacré un ouvrage à part à ce sujet. Le principe de l'allongement (*al-madd*) se trouve dans ce que cite Sa'īd b. Maṣṣūr dans son *Sunan*: Šihāb b. Ḥirās nous a rapporté: Mas'ūd b. Yazīd al-Kindī m'a rapporté ceci, en disant: 'Ibn Mas'ūd faisait réciter un homme et l'homme récitait: «*innamā ṣ-ṣadaqātu li-l-fuqarā'i wa-l-masākīna* / les aumônes sont uniquement pour les pauvres et les nécessiteux»' (9, 60). La tradition remonte jusqu'à un suivant (*mursal*). Ibn Mas'ūd dit: 'Ce n'est pas ainsi que l'Envoyé de Dieu (.) me l'a fait réciter'. L'homme demanda: 'Comment te l'a-t-il fait réciter, ô Abū 'Abd ar-Raḥmān?' Il dit: 'Il me l'a fait réciter ainsi: «*innamā ṣ-ṣadaqātu li-l-fuqarā'i wa-l-masākīna*»; faites donc l'allongement.<sup>1</sup> Cette tradition est importante comme preuve et sert de texte de référence en la matière; les hommes de sa chaîne de transmission sont fiables. Aṭ-Ṭabarānī la cite dans *al-Kabīr*.

### [Définitions de l'allongement et du raccourcissement]

2/216 L'allongement (*al-madd*) signifie un surplus d'extension de la lettre allongée, par rapport à l'allongement naturel, à savoir ce sans quoi, l'essence de la lettre allongée ne se réalise pas.

Le raccourcissement (*al-qaṣr*) est l'abandon de ce surplus et le maintien de l'allongement naturel, tel qu'il est.

L(es) lettre(s) de l'allongement sont le *alif* de façon absolue<sup>2</sup>, le *wāw* muet, quand ce qui précède est vocalisé 'u', et le *yā'* muet, quand ce qui précède est vocalisé 'i'.

1 Etant donné que l'auteur cite, la première fois, le texte coranique avec les mêmes allongements, il est difficile de comprendre où est la différence entre les deux modes de citer et de voir où se trouve exactement le problème. Comme hypothèse, nous pensons que, peut-être, l'homme en question ne faisait pas les allongements marqués actuellement par des *alif* suscrits dans *aṣ-ṣadaqāt* et dans *al-masākīna*, ou bien qu'il n'en faisait aucun.

2 Parce que ne précède le *alif* qu'une lettre vocalisée 'a' (NdE).

## [Les deux raisons de l'allongement: la forme et le sens]

La raison de l'allongement est formelle (*lafẓī*) et sémantique (*ma'nawī*).

## [1. La raison formelle: le stop glottal et le silence]

Au plan de la forme, cette raison réside ou bien dans un stop glottal (*hamz*) ou bien dans un silence (*sukūn*).

\* Le stop glottal vient après la lettre de l'allongement ou bien avant.

Par exemple, il est avant dans: «*ʿĀdama*» (2, 31), «*raʿā* / il voit» (6, 76), «*bi-ʾmānin* / avec une foi» (52, 21), «*ḥāṭiʿīna* / fautifs» (12, 97), «*ʾūtiya* / est donné» (69, 19), «*al-mawʾūdatu* / l'ensevelie vive» (81, 8).

Dans le premier cas, (à savoir après), si le stop glottal est avec la lettre de l'allongement dans une seule parole, l'allongement est lié (*muttaṣil*); par exemple: «*ulāʾika* / ceux-ci» (2, 5); «*šāʾa llāhu* / Dieu veut» (2, 20); «*as-sūʾā* / le mal» (30, 10); «*min sūʾin* / d'un mal» (3, 30); «*yudʿū* / il éclaire» (24, 35).

Et si la lettre de l'allongement est à la fin d'une parole et le stop glottal au début d'une autre, alors l'allongement est délié (*munfaṣil*); par exemple: «*bimā ʾunzila* / avec ce qu'on a fait descendre» (2, 4); «*yā ʾayyuhā* / Ô!» (2, 21); «*qālū ʾāmannā* / ils disent: nous croyons» (2, 14); «*wa-amruhū ʾilā llāhi* / son cas relève de Dieu» (2, 275); «*fī ʾanfusikum* / en vous-mêmes» (2, 235); «*bihī ʾillā al-fāsiqīna* / avec lui que les pervers» (2, 26)<sup>3</sup>.

La raison de l'allongement dû au stop glottal réside dans le fait que la lettre de l'allongement est occultée; alors, le stop glottal devient difficile; par conséquent, on augmente la lettre occultée pour qu'on puisse prononcer ce qui est difficile.

\* Le silence est ou bien nécessaire (*lāzim*), à savoir celui qui ne change pas dans les deux cas, par exemple: | «*aḍ-ḍāllīna* / les égarés» (1, 7)<sup>4</sup>; «*dābbatin* / animal» (2, 164); «*Alif.Lām.Mīm*» (2, 1); «*a tuḥāggūnī* / me querellerez-vous?» (6, 80);

2/617

ou bien occasionnel (*ʾarīḍ*), à savoir celui qui advient en cas d'arrêt (*waqf*) ou d'une chose semblable, par exemple: «*al-ʾibād* / les serviteurs» (36, 30); «*al-ḥisāb* / les comptes» (2, 202); «*nastaʿīn* / nous implorons le secours» (1, 5);

3 Pour ce qui concerne les exemples 2, 275 et 2, 26, on remarquera que dans l'écriture coranique, il y a deux petits signes après le *u* et le *i* des pronoms qui indiquent cet allongement dans la lecture.

4 Quand il y a un redoublement (1, 7; 2, 164; 6, 80), la première consonne du redoublement est muette et la seconde est vocalisée, ce qui rend compte du phénomène dont il est ici question.

« *ar-rahīm* / le Clément » (1, 1); « *yūqinūn*, ceux qui croient fermement » (2, 4), quand on fait l'arrêt; et « *fihī hudan* / en lui une guidance » (2, 2); « *qāla lahum* / il leur dit » (2, 247); « *yaqūlu rabbunā* / notre Seigneur dit » (2, 200), quand on procède à l'assimilation<sup>5</sup>.

La raison de l'allongement dû au silence réside dans le fait de pouvoir réunir deux muettes<sup>6</sup>; c'est comme s'il tenait lieu de voyelle.

[Les quatre genres d'allongement: lié, délié, dû au silence nécessaire ou occasionnel]

Les lecteurs sont d'accord sur les deux catégories de l'allongement lié et de celui qui est dû au silence nécessaire, même s'ils divergent à propos de leur durée. Ils divergent à propos des deux autres catégories de l'allongement, à savoir l'allongement délié et celui qui est dû à un silence occasionnel, ainsi que sur leur raccourcissement.

[L'allongement lié]

Quant à l'allongement lié, dans l'ensemble on est d'accord pour qu'il soit d'une durée unique, satisfaisante, mais sans exagération.

D'autres sont pour une durée variable, comme celle de l'allongement délié; c'est ainsi que Ḥamza et Warš sont pour la durée la plus longue, 'Aṣim un peu moins, Ibn 'Āmir, al-Kisā'ī et Ḥalaf un peu moins et Abū 'Amr et les autres encore un peu moins.

2/618

Certains professent qu'il y a deux degrés d'allongement seulement: le plus long pour ceux qui ont été mentionnés et l'allongement moyen pour les autres.

Quant à la muette, – qu'on appelle allongement égal, parce qu'il équivaut à une voyelle –, l'ensemble est aussi d'accord pour une durée satisfaisante, d'une longueur unique, mais sans exagération; certains sont d'opinion contraire.

[L'allongement délié]

Quant à l'allongement délié, – qu'on appelle allongement de la séparation, puisqu'il sépare deux paroles, l'allongement de l'extension, parce qu'il s'étend entre deux paroles, l'allongement de la considération, parce qu'on considère les deux paroles comme étant une seule, l'allongement d'une lettre avec une autre, c'est-à-dire, d'une parole à cause d'une autre, ou enfin l'allongement toléré, à cause de la divergence relative à sa durée et à son raccourcissement –,

5 Ces trois derniers exemples comportent pour certains une grande assimilation (NdE).

6 En effet, le *alif*, le *w* et le *y* d'allongement sont considérés comme des muettes et comme la première lettre du redoublement est aussi une muette, nous avons donc l'occurrence de deux muettes.

les expressions concernant la durée de cet allongement sont tellement variées, qu'il est impossible d'en avoir une idée précise.

[Les sept degrés de l'allongement]

Il en résulte qu'il y a sept degrés de l'allongement.

1. Le premier est le raccourcissement, à savoir l'omission de l'allongement occasionnel, tout en maintenant la réalité même de la lettre de l'allongement comme elle est, sans aucune augmentation; cela se vérifie spécialement dans l'allongement délié pour Abū Ġa'far, Ibn Kaṭīr et Abū 'Amr chez l'ensemble (des lecteurs).
2. Le deuxième est ce qui est un peu au-dessus du raccourcissement, ce qui équivaldrait à deux *alif*, et pour d'autres à un *alif* et demi, ce qui est le cas de Abū 'Amr pour les allongements lié et délié, d'après l'auteur de *at-Taysīr* (ad-Dānī).
3. Le troisième est encore un peu plus en dessus; il s'agit du degré moyen, chez tous (les lecteurs); il équivaldrait à trois *alif*; certains disent à deux *alif* et demi et même deux *alif*, considérant que le degré précédent est d'un *alif* et demi. Telle est l'opinion de Ibn 'Āmir et de al-Kisā'ī en ce qui concerne les deux catégories de l'allongement (lié et délié), d'après l'auteur de *at-Taysīr*.
4. Le quatrième est encore un peu plus en dessus; il équivaldrait à quatre *alif*; on dit: à trois *alif* et demi et même à trois *alif*, pour marquer la différence avec ce qui précède. Telle est l'opinion de 'Āsim à propos des deux catégories de l'allongement, d'après l'auteur de *at-Taysīr*. 2/619
5. Le cinquième est encore un peu plus en dessus; il équivaldrait à cinq *alif* ou à quatre et demi ou encore à quatre, pour marquer la différence avec ce qui précède. Telle est l'opinion de Ḥamza et de Warš, toujours d'après le même auteur.
6. Le sixième est au-dessus; al-Haḍalī l'a estimé à cinq *alif*, à condition que le cinquième (degré) équivaille à quatre (*alif*); il mentionne que telle est l'opinion de Ḥamza.
7. Le septième est l'exagération par excès (*al-ifrāt*); al-Huḍalī l'a estimé à six (*alif*) et cette opinion est attribuée à Warš.

Ibn al-Ġazarī dit: 'Cette différence dans l'appréciation des degrés au moyen des *alif* n'est pas réelle, mais elle est formelle; en effet, le degré le plus bas, à savoir le raccourcissement, quand on lui ajoute la moindre augmentation, devient le deuxième degré, et ainsi de suite jusqu'au dernier degré.'

[L'allongement dû au silence occasionnel]

Quant à (l'allongement dû) au silence occasionnel, pour chaque lecteur, les trois modalités sont permises à son sujet, à savoir l'allongement, le raccourcissement et la position intermédiaire. Elles sont au choix.

**[2. La raison sémantique : insistance sur la négation]**

2/620 La raison sémantique (*ma'nawī*) (de l'allongement) réside dans l'intention d'exagérer dans la négation. Il s'agit d'une raison forte et intentionnelle pour les arabes, même si elle est plus faible que la raison formelle pour les lecteurs. Par exemple, l'allongement de l'acte de glorification dans : « *lā ilāha illā llāhu* / il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu » ((37, 35); « *lā ilāha illā huwa* / il n'y a pas de divinité en dehors de Lui » (2, 163); « *lā ilāha illā anta* / il n'y a pas de divinité en dehors de Toi » (21, 87). Cela se réalise à cause de ce sens, selon les partisans du raccourcissement, à propos de l'allongement délié et on l'appelle 'allongement hyperbolique'. Dans *Kitāb al-maddāt*, Ibn Mihrān dit : 'On l'appelle 'allongement hyperbolique' uniquement parce qu'il est requis pour l'hyperbole, quand il s'agit de nier la divinité à tout ce qui n'est pas Dieu (\*). Il ajoute : 'C' est là une pratique bien connue chez les arabes ; en effet, on allonge (le *lā* / pas) dans l'invocation, l'appel au secours et pour l'exagération de la négation d'une chose ; ils allongent ainsi, pour cette raison, ce qui n'a pas de fondement'. Ibn al-Ġazarī dit : 'C' est de Ḥamza que vient l'allongement hyperbolique de la négation pour le *lā* de pure élimination, par exemple, dans : « *lā rayba fihi* / pas de doute en lui » (2, 2); « *lā šiyata fihā* / pas de défaut en elle » (2, 71); « *lā maradda lahu* / pas de possibilité de l'écarter » (13, 11); « *lā ġarama* / pas d'hésitation » (11, 22). Sa durée, dans ce cas, est moyenne ; | elle n'arrive pas à saturation, à cause de la faiblesse de sa raison. Ibn al-Qaṣṣā' spécifie ce point.

2/621

**3. Les deux raisons formelle et sémantique peuvent se trouver ensemble**

Par exemple, dans : « *lā 'ilāha illā llāhu* / pas de divinité en dehors de Dieu » (37, 35); « *lā 'ikrāha fī d-dīn* / pas de contrainte en religion » (2, 256); « *lā 'iṭma 'alayhi* / pas de péché pour lui » (2, 173). Pour Ḥamza, on l'allonge jusqu'à saturation, en fonction du principe de son allongement causé par le stop glottal (après la longue). La raison sémantique est donc abolie, à cause de l'opérativité de la plus forte et de l'élimination de la plus faible.

### Règle 1 [cas de changement de la raison relative à la *hamza*]

Lorsque la raison de l'allongement change, il est permis de procéder à l'allongement pour tenir compte du principe. Le raccourcissement est en fonction de l'expression, que la raison en soit un stop glottal ou un silence, ou que le stop glottal ait changé à cause d'une position intermédiaire, d'une substitution ou d'une omission; l'allongement vaut mieux là où demeure une trace de son changement, comme, par exemple: «*hā'ulā'i in kuntum* / de ceux-ci, si vous êtes» (2, 31), selon la lecture de Qālūn et de al-Bazzī<sup>7</sup>; tandis que le raccourcissement est préférable, quand cette trace a disparu, dans le même exemple, selon la lecture de Abū 'Amr<sup>8</sup>.

2/622

### Règle 2 [prédominance de la raison forte sur la faible]

Lorsque deux raisons se trouvent ensemble, à savoir une forte et une faible, on opère au moyen de la forte et on élimine la faible, selon le consensus général. Plusieurs applications en découlent. Parmi elles, se trouve la précédente au sujet de la rencontre des raisons formelle et sémantique (p. 2/621). Il y a aussi, par exemple: «*ġā'ū 'abāhum* / ils allèrent chez leur père» (12, 16); «*ra'ā 'aydiyahum* / il vit leurs mains» (11, 70). Selon la lecture de Warš, le raccourcissement n'est pas permis, ni la solution moyenne (dans l'allongement permutatif), mais la saturation (dans l'allongement délié), en raison de l'action de la plus forte des deux causes, à savoir l'allongement à cause du stop glottal qui vient après. Si l'on marque l'arrêt sur *ġā'ū* et sur *ra'ā*, les trois modalités sont permises (dans l'allongement permutatif), à cause de l'antériorité du stop glottal par rapport à la lettre de l'allongement et la disparition de la causalité liée au stop glottal postérieur<sup>9</sup>.

2/623

7 C'est-à-dire, en facilitant la première *hamza* par une position intermédiaire comme un y et en réalisant la seconde (NdE).

8 Cette règle s'explique par le fait qu'il y a plusieurs façons de lire: avec la suppression de la première *hamza* et la facilitation de la seconde comme un y (Abū 'Amr); en réalisant la première et en facilitant la seconde comme un y (Abū Ġa'far); en réalisant les deux *hamza* (Ibn 'Amir).

9 Les précisions entre parenthèses sont de l'éditeur, en note.

### Remarque [les dix sortes d'allongements]

2/624 Abū Bakr Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Mihrān an-Naysābūrī dit: 'Il y a dix sortes d'allongements dans le Coran:

1. L'allongement préventif (*ḥağz*), par exemple, dans: «*ʾa-ʾandartahum* / que tu les préviennes [ou que]» (2, 6); «*ʾa-ʾanta qulta li-n-nāsi* / est-ce toi qui as dit aux gens?» (5, 116); «*ʾa-ʾidā mitnā* / est-ce que lorsque nous serons morts» (23, 82); «*ʾa-ʾulqiya d-dikru ʾalayhi* / le rappel a-t'il été lancé sur lui?» (54, 25); en effet, il intervient entre deux stops glottaux, comme un obstacle préventif entre eux, parce que les arabes trouvent pesant de les joindre. Il a la valeur d'un *alif* complet, selon le consensus général pour cette prévention dans ce cas.
2. L'allongement équivalent (*ʿadl*) de toute lettre redoublée, précédée d'une lettre douce d'allongement<sup>10</sup>, comme, par exemple: «*aḍ-ḍāllīna* / les égarés» (1, 7); en effet, il équivaut à une voyelle; c'est-à-dire, il prend sa place comme prévention entre deux muettes<sup>11</sup>.
3. L'allongement renforcé (*tamkīn*), comme, par exemple: «*ulāʾika* / ceux-ci» (2, 5), «*al-malāʾikatu* / la anges» (2, 31), «*šaʾāʾiri* / les choses sacrées» (2, 158) qui sont des allongements suivis d'un stop glottal; en effet, cet allongement se produit à titre de renforcement pour permettre la réalisation du stop glottal et son émission à partir de son point d'articulation.
4. L'allongement extensif (*baṣṭ*) qui s'appelle aussi 'allongement de séparation' (*faṣṭ*), comme, par exemple: «*bimā ʾunzila* / avec ce qu'on a fait descendre» (2, 4); en effet, il s'étend entre deux paroles et grâce à lui on sépare deux paroles qui sont liées.
5. L'allongement glissé (*rawm*), comme, par exemple: «*hāʾantum* / vous voici» (3, 66); en effet, on glisse rapidement sur le stop glottal de *ʾantum* et on ne le prononce pas, sans toutefois le laisser complètement de côté; mais on l'adoucit, pour l'indiquer. Telle est la théorie de ceux qui ne font pas le stop glottal de «*hāʾantum*». Sa valeur est d'un *alif* et demi.
- 2/625 6. L'allongement disjonctif (*farq*), comme, par exemple: «*ʾā-l-ʾān* / est-ce maintenant ...?» (10, 51); en effet, grâce à lui on fait la différence entre l'interrogation et l'énonciation (*ʾal-ʾān*). Sa valeur est d'un *alif*

10 A savoir *alif*, *w*, *y* en tant que longues.

11 A savoir le *alif* et le premier *l*.



complet, selon le consensus général. S'il y a, entre (le stop glottal) et le *alif* d'allongement une lettre doublée, on y ajoute un autre *alif*, pour permettre ainsi la réalisation du stop glottal, comme dans: «*ʾā-d-dākarayni* / sont-ce les deux mâles ou ...?» (6, 143), «*ʾā-llāh* / est-ce Dieu ...?» (10, 59).

- (226) 7. L'allongement construit (*bunya*), comme dans: «*mā'an* / eau» (2, 22), «*du'ā'an* / cri» (2, 171), «*nidā'an* / appel» (2, 171) et «*Zakariyyā'u*» (3, 37); en effet, ici le nom est construit sur l'allongement (du *alif* droit / *alif mamdūda*), pour le distinguer de celui qui contient un *alif* final en forme de *yā'* sans points (*alif maqṣūra*).
8. L'allongement hyperbolique (*mubālaḡa*), comme dans: «*lā 'ilāha illā llāhu* / Il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu» (37, 35).
9. L'allongement permutatif (*badal*) du stop glottal, comme dans «*ʾĀdama*» (2, 31), «*ʾāḡara* / autre» (9, 102), «*ʾāmana* / il croit» (2, 13); sa valeur est d'un *alif* complet, selon le consensus général.
10. L'allongement du radical (*aṣl*) dans les verbes concaves, comme, par exemple: «*ḡā'a* / il va» (4, 43) et «*šā'a* / il veut» (2 20). La différence entre ce dernier et l'allongement construit réside dans le fait que les noms de ce dernier sont construits sur l'allongement (du *alif* droit / *alif mamdūda*), pour les distinguer de ceux qui contiennent un *alif* final en forme de *yā'* sans points (*alif maqṣūra*); alors que ces allongements (radicaux) portent sur la racine du verbe qui produit le sens. Fin de citation.

[blanc]

## L'allègement de l'occlusive glottale (*al-hamza*)

2/627 On a consacré à ce sujet des ouvrages à part.

### [L'occlusive glottale dans la tradition]

Sache qu'étant donné que la lettre la plus pesante à prononcer et la plus lointaine quant au point d'articulation est l'occlusive glottale (*al-hamz*), les arabes se divisent en plusieurs catégories en fonction de son allègement (*at-tahfif*). Les gens de Qurayš et de al-Ḥiğāz sont ceux qui l'allègent le plus; voilà pourquoi, la majoprité de ce qui est allégé concernant l'occlusive glottale nous parvient par leur intermédiaire, à savoir Ibn Kaṭīr, selon la recension de Ibn Fulayḥ, Nāfi', selon la recension de Warš et Abū 'Amr; en effet, la façon de réciter à ce sujet vient des gens de al-Ḥiğāz.

Ibn 'Adī cite, par le truchement de Mūsā b. 'Ubayda, d'après Nāfi', ce que dit Ibn 'Umar, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) ne faisait pas l'occlusive glottale, ni Abū Bakr ni 'Umar ni les califes. L'occlusive glottale est une innovation qui s'est produite après eux'.

2/628 Abū Šāma dit: 'Il s'agit là d'une tradition à partir de laquelle on ne peut pas argumenter, car Mūsā b. 'Ubayda ar-Rabaḍī est considéré comme un témoin faible chez les maîtres de la tradition prophétique'.

Quant à moi, je dis qu'il en est de même pour la tradition citée par al-Ḥākīm dans *al-Mustadrak*, par le truchement de Ḥumrān b. A'yan, de la part de Abū l-Aswad ad-Du'alī et de Abū Ḍīrr qui dit: 'Un bédouin alla trouver l'Envoyé de Dieu (.) et lui dit: Ô Nabī'a llāh! L'Envoyé répondit: Je ne suis pas Nabī'u llāh, mais Nabīyyu llāh'. Ad-Ḍahabī dit que c'est une tradition non reconnue (*munkar*) et que Ḥumrān était un rāfiḍite non fiable.

### [Les règles de l'occlusive glottale]

Les règles de l'occlusive glottale sont nombreuses, on n'en compte pas moins d'un volume. Ce que nous allons présenter ici est le fait qu'il y a quatre espèces d'allègements de l'occlusive glottale.

1. La première: le transfert (*an-naql*) de la voyelle de l'occlusive glottale sur la muette qui précède, si bien qu'elle tombe, par exemple, dans « [qada flaha] qad 'aflaha / il réussit » (23, 1), grâce à la vocalisation 'a' du *dāl*. Telle est la lecture de Nāfi' selon Warš. Cela se réalise quand la muette est véritable, qu'elle se situe en fin de parole et que l'occlusive glottale se trouve en début (de la parole suivante). Les disciples de Ya'qūb, d'après Warš, font une exception pour: « *kitābiyah* \* *innī zanantu* / mon livre \* certes, moi je pense » (69, 19–20). En effet, ils maintiennent le *hā'* muet et ils réalisent l'occlusive glottale. Les autres réalisent l'occlusive glottale et maintiennent la muette dans tout le Coran.

2. La deuxième: la substitution (*al-ibdāl*) de l'occlusive glottale muette par une lettre d'allongement du même genre que la vocalisation antécédente; c'est ainsi qu'elle est substituée par un *alif* après la voyelle 'a', comme dans: « [wā-mur] *wa-'mur ahlaka* / ordonne à ta famille » (20, 132); et par un *wāw* après la voyelle 'u', comme dans: « [yūminūna] *yu'minūna* / ils croient » (2, 3); et par un *yā'* après la voyelle 'i', comme dans: « [ġīta] *ġīta* / tu es venu » (2, 71). C'est ainsi que lit Abū 'Amr, que l'occlusive glottale soit la première, la deuxième ou la troisième radicale, à moins que son silence ne soit celui du verbe à l'apocopé, comme dans: *'nansa'hā* / nous le différons<sup>1</sup>, ou celui de la forme impérative du verbe, comme dans: « *arġī'hu* / remets à plus tard » (7, 111; 26, 36)<sup>2</sup>, ou que l'abandon de l'occlusive glottale ne soit encore plus lourd, ce qui serait le cas de: « *tu'wī ilayka* / tu fais venir chez toi », dans *al-Aḥzāb* 33, 51, ou que cela induise à la confusion, ce qui serait le cas de: « *ri'yan* / en beauté », dans *Maryam* 19, 74<sup>3</sup>. Si elle (la *hamza*) est vocalisée, il n'y a pas de problème pour la réalisation, par exemple, dans: « *yu'addihi* / il rendra » (3, 75).

3. La troisième: l'adoucissement (*at-tashīl*) entre l'occlusive glottale et la lettre de sa voyelle. Si deux occlusives glottales s'accordent sur la voyelle 'a', al-Ḥaramiyyān<sup>4</sup>, Abū 'Amr et Hišām adoucissent la seconde, Warš la remplace par un *alif*, Ibn Kaṭīr n'introduit pas auparavant de *alif*, alors que Qālūn, Hišām et Abū 'Amr l'introduisent, et ceux qui restent | des sept lecteurs en

1 Dans la recension actuelle, nous avons: « *nunsihā* / nous le faisons oublier » (2, 106).

2 Dans la recension actuelle, nous avons dans les deux cas: *arġīh*.

3 Car cela donnerait *riyyan* qui est comme *riyy aš-šārib* (désaltération de l'assoiffé) (NdE).

4 Titre donné traditionnellement aux deux lecteurs Ibn Kaṭīr et Nāfi', tout comme Nāfi' et Abū Ġa'far sont appelés *al-Madaniyyān*, Abū 'Amr et Ya'qūb, *al-Baṣriyyān*, Ḥamza et al-Kisā'i, *al-Aḥwān*, Abū 'Amr et al-Kisā'i, *al-Naḥwiyyān*, Abū 'Amr et Ibn 'Āmir, *al-Arabiyyān*, Ibn Kaṭīr et Ibn 'Āmir, *al-Ibnān*, 'Āṣim, Ḥamza et al-Kisā'i, *al-Kūfyūn*.

réalisent (la prononciation). Si les deux occlusives glottales sont différenciées par les voyelles 'a' et 'i', al-Ḥaramiyyān et Abū 'Amr adoucissent la seconde, Qālūn et Abū 'Amr introduisent avant elle un *alif* et les autres en réalisent (la prononciation). Si elles sont différenciées par les voyelles 'a' et 'u', ce qui est seulement le cas de: «*qul 'a 'unabbi'ukum* / dis: vous annoncerai-je» (3, 15), de: «*'a 'unzila 'alayhi d-dikru* / le rappel est-il descendu sur lui» (38, 8) et de: «*'a 'ulqiya d-dikru 'alayhi* / le rappel a-t-il été lancé sur lui» (54, 25), alors les trois premiers<sup>5</sup> adoucissent, Qālūn introduit un *alif* et les autres en réalisent (la prononciation). Ad-Dānī dit: 'Les compagnons ont indiqué l'adoucissement, en écrivant le second *alif* sous forme de *wāw*'.

4. La quatrième: l'élimination (*al-isqāt*) sans aucun transfert. C'est ainsi que lit Abū 'Amr, lorsque les deux occlusives glottales s'accordent sur la même voyelle et qu'elles se trouvent dans deux paroles différentes; si elles s'accordent sur la voyelle 'i', comme dans: «*hā'ulā'i 'in kuntum* / ceux-ci, si vous êtes» (2, 31), Warš et Qunbul considèrent la seconde comme un *yā'* muet, tandis que Qālūn et al-Bazzī considèrent la première comme un *yā'* vocalisé 'i', que Abū 'Amr l'élimine et dont les autres réalisent (la prononciation). Si elles s'accordent sur la voyelle 'a', comme dans: «*ǧā'a 'aǧaluhum* / leur terme est arrivé» (7, 34), Warš et Qunbul considèrent la seconde comme un allongement, les trois<sup>6</sup> éliminent la première et les autres en réalisent (la prononciation). Si elles s'accordent sur la voyelle 'u', ce qui est seulement le cas de: «*awliyā'u 'ulā'ika* / des maîtres, ceux-ci» (46, 32), | Abū 'Amr l'élimine (la première), Qālūn et al-Bazzī la considèrent comme un *wāw* vocalisé 'u', les deux autres (Warš et Qunbul) considèrent la seconde comme un *wāw* muet et ceux qui restent en réalisent (la prononciation).

2/631

Puis, ils divergent à propos de celle qui doit être éliminée: est-ce la première ou la seconde? C'est la première, selon Abū 'Amr et la seconde, selon al-Ḥalīl parmi les grammairiens. On voit l'intérêt de cette divergence à propos de l'allongement; en effet, si c'est la première qui est éliminée, l'allongement est délié, si c'est la seconde, il est lié.

5 A savoir Nāfi', Ibn Kaṭīr et Abū 'Amr.

6 Idem.

## Comment se charger du Coran ?

Sache que la mémorisation (*hiḏẓ*) du Coran est un devoir collectif (*kifāya*)<sup>1</sup> qui incombe à la communauté; c'est ce que déclarent al-Ġurġānī, dans *aš-Šāfi*, al-'Abbādī et d'autres encore. Al-Ġuwaynī dit: 'Cela veut dire que ne s'interrompt jamais le grand nombre de témoins sûrs de sa transmission (*tawātur*), pour que le changement et l'altération ne parviennent pas à l'atteindre. Si un groupe qui atteint ce grand nombre réalise cela, alors ce devoir est caduc pour les autres, sinon tous seraient dans l'erreur'.

Son enseignement également est un devoir collectif; c'est la meilleure des bonnes œuvres pour être proche de Dieu. Dans le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 9/74), on trouve: 'Le meilleur d'entre vous est celui qui apprend le Coran et l'enseigne'.

Les différentes façons de se charger du Coran (*at-taḥammul*), selon les traditionnistes, sont l'audition (*as-samā'*) de la bouche même du maître, la récitation (*al-qirā'a*) sous son contrôle, l'audition auprès de lui de la récitation d'un autre, la concession (*al-munāwala*)<sup>2</sup>, la permission (*al-iġāza*)<sup>3</sup>, la correspondance (*al-mukātaba*)<sup>4</sup>, le testament (*al-waṣīyya*)<sup>5</sup>, la déclaration (*al-i'lām*)<sup>6</sup> et l'attachement (*al-wiġāda*)<sup>7</sup>. En dehors des deux premières, rien d'autre ne sera exposé ici, en raison de ce que l'on saura à partir de ce que nous mentionnerons.

1 Auquel s'oppose le devoir individuel (*fard 'ayn*).

2 Cela consiste en ce que le šayḥ donne au disciple la base de son audition ou une partie; il peut lui en permettre la recension de sa part, mais il peut aussi ne pas lui en parler (NdE).

3 Il s'agit de la permission de la recension pour une personne spécialisée ou pour une personne du commun, sans qu'il y ait eu audition ou récitation auprès d'un maître (NdE).

4 Cela consiste en ce que le šayḥ écrive de sa propre main au disciple, alors qu'il est absent, quelque chose de sa tradition, ou bien qu'il lui écrive cela en sa présence. Selon les modernes, cette correspondance a le sens de permission écrite (NdE).

5 Il s'agit du legs des écrits, dans le sens où le rapporteur lègue un écrit qu'il transmet à une personne à sa mort ou à l'occasion d'un voyage (NdE).

6 Il s'agit de la déclaration de la part du rapporteur à son disciple selon laquelle telle tradition ou tel écrit vient de son audition d'un tel ou selon laquelle sa recension n'est pas liée à une permission (NdE).

7 Cela consiste à être épris d'une écriture dont on connaît l'auteur, au point de dire: Je suis épris de l'écriture d'un tel. Ce terme est aussi appliqué à la science prise d'un ouvrage, sans audition ni permission ni concession (NdE).

Quant à la récitation sous le contrôle du maître, elle a toujours<sup>8</sup> été en usage.

2/634 Pour ce qui est de l'audition de la bouche même du maître, il est possible d'en parler ici. En effet, les compagnons (°) n'ont appris le Coran que de la bouche du Prophète (.) ; mais, aucun lecteur ne l'a appris ainsi, | l'impossibilité de cela étant évidente. Car ce qui est visé ici, c'est la manière de faire ; or tous ceux qui l'entendent de l'expression même du maître ne sont pas capables de faire comme lui, contrairement à ce qui touche la tradition prophétique, car ce qu'elle vise, c'est le sens ou l'expression et non la façon de faire qui concerne la performance (de la récitation) du Coran. Quant aux compagnons, leur éloquence et leur nature saine exigeaient d'eux la capacité d'une telle performance, en fonction de ce qu'ils entendaient de la part du Prophète (.), puisque le Coran descendait dans leur langue.

Ce qui sert d'indication, à propos de la récitation sous le contrôle du maître, est la présentation que le Prophète (.) faisait du Coran à Ğibrīl, durant le mois de Ramaḍān de chaque année. On relate que, lorsque aš-Šayḥ Šams ad-Dīn b. al-Ġazārī se présenta au Caire et que les gens se pressèrent autour de lui, il n'eut pas le temps de lire l'ensemble (du Coran) ; car il leur récitait un verset et eux le lui répétaient une fois, si bien qu'il n'arriva pas à le réciter (tout entier).

Il serait permis de réciter le Coran sous le contrôle du maître, même si quelqu'un d'autre était déjà en train de le réciter sous son contrôle au même moment, à condition que leur façon de faire ne lui échappe pas. Aš-Šayḥ 'Alam ad-Dīn as-Saḥāwī avait deux ou trois personnes qui récitaient sous son contrôle, à des passages différents, et il répondait à chacun d'eux. Il en serait de même, si le šayḥ était occupé à autre chose, comme la copie ou l'étude.

2/635 Quant à la récitation de mémoire, il est évident que ce n'est pas une condition, il suffirait même qu'elle soit faite à l'aide du recueil coranique.

### Section 1 : les trois modalités de la récitation

2/636 *La première* : la réalisation précise (*at-taḥqīq*), à savoir le fait de donner à chaque lettre sa réalité propre, c'est-à-dire, le plein allongement, la réalisation de l'occlusive glottale, la complète vocalisation, l'appui sur la prononciation détachée<sup>9</sup> et les redoublements, la clarification des lettres, leur articulation séparée, leur détachement l'une par rapport à l'autre, grâce au silence, au phrasé bien distinct, à la lenteur, à l'observation de ce qui est permis à propos de l'arrêt,

8 Le texte dit : '*salafan wa-ḥalafan* / avant et après'.

9 *Izhār*, par opposition à *idġām*, à savoir l'assimilation de la lettre.

sans raccourcissement, ni subreptice soustraction, ni silence vocalisé, ni assimilation. Cela a pour but d'exercer la langue et de corriger l'expression orale.

A ceux qui apprennent, il est recommandé d'adopter cette façon de faire, sans dépasser les limites de l'exagération dans l'engendrement des lettres à partir des voyelles, dans la répétition des *r*<sup>10</sup>, dans la vocalisation des silences et dans la sonorisation des *n* par l'accentuation de la nasalisation. Ḥamza dit, à ce propos, à quelqu'un qu'il avait entendu exagérer en cela : 'Ne sais-tu pas que ce qui est en dessus du blanc est lèpre, que ce qui est en dessus du frisé | est crépu et que ce qui en dessus de la récitation n'est pas récitation ?'.

2/637

C'est ainsi qu'on se gardera de séparer les lettres du mot, comme celui qui s'arrête légèrement sur le *t* dans : « *nasta'īnu* / nous demandons l'aide » (1, 5), sous prétexte qu'il psalmodie. Ce (premier) genre de récitation (la réalisation précise) est la théorie de Ḥamza et de Warš. Ad-Dānī cite à ce sujet une tradition prophétique dans *Kitāb at-taǧwīd*, en la rattachant à Ubayy b. Ka'b qui récita sous le contrôle de l'Envoyé de Dieu (.) avec une réalisation précise. Il ajoute que c'est une tradition rapportée par un seul compagnon (*jarīb*) et dont la chaîne de transmission est juste.

*La deuxième* : la rapidité de la récitation, *al-ḥadr* avec le *ḥ* vocalisé 'a', le *d* sans voyelle et les deux sans points diacritiques, à savoir la progression de la récitation avec rapidité, en l'allégeant au moyen du raccourcissement et du mutisme, de la subreptice soustraction, de la permutation, de la grande assimilation, de l'adoucissement de l'occlusive glottale et de tout ce qui, comme cela, fait que la récitation est parfaite, tout en veillant à ce que la grammaire soit observée, que l'expression orale soit correcte, que les lettres aient leur pleine capacité, sans amputation des lettres de l'allongement, sans subreptice soustraction à la majorité des voyelles, sans la disparition du son nasal, sans exagération excessive qui ne convient pas à la récitation et dont on ne doit pas qualifier la lecture. Ce (deuxième) genre de récitation (la rapidité) relève de la théorie de Ibn Kaṭīr, de Abū Ğa'far et de ceux qui écourtent l'allongement délié<sup>11</sup>, comme Abū 'Amr et Ya'qūb.

*La troisième* : l'allure modérée (*at-tadwīr*), à savoir le juste milieu entre les deux positions, la réalisation précise et la rapidité. C'est ce qui est cité de la part de la majorité des imāms qui pratiquent l'allongement délié, sans arriver à sa

10 L'expression est exactement *takrīr ar-rā'āt*; peut-être s'agit-il du fait de rouler les *r* de façon exagérée, plutôt que de les répéter.

11 Voir Chap. 32, p. 618.

2/638 saturation. Telle est | la théorie des autres lecteurs et c'est ce qui est [le choix] de la majorité des spécialistes de la performance de la récitation coranique<sup>12</sup>.

### Nota Bene [déclamation et réalisation précise]

Dans le chapitre suivant<sup>13</sup>, viendra la recommandation de la modulation (*at-tartīl*) dans la récitation. Or la différence entre elle et la réalisation précise (*at-tahqīq*), selon ce que mentionne l'un d'eux (ad-Dānī), réside dans le fait que 'la réalisation précise sert à l'exercice, à l'enseignement et à l'entraînement; tandis que la modulation est propice à la réflexion, à la pensée et à la découverte. Si bien que toute réalisation précise est modulation, alors que toute modulation n'est pas réalisation précise'.

## Section 2 [la psalmodie du Coran]

2/639 La psalmodie (*at-tağwīd*) du Coran fait partie des choses importantes. Un groupe de nombreuses gens lui a consacré un ouvrage à part; et parmi eux, il y a ad-Dānī et d'autres encore. Il (Ibn al-Ġazarī) cite ce que dit Ibn Mas'ūd, à savoir: 'Psalmodiez le Coran!'.

Les lecteurs disent: 'La psalmodie est l'embellissement du Coran; ce qui veut dire restituer aux lettres leur réalité propre et leur agencement, ramener la lettre à son point d'articulation et à sa base, en adoucir la prononciation en fonction de la perfection de sa forme, sans excès ni incurie, sans exagération ni affectation. C'est ce qu'il (.) a montré, en disant que qui aime réciter le Coran de façon fraîche et succulente, tel qu'il est descendu, qu'il le récite à la | manière de Ibn Umm 'Abd', c'est-à-dire, Ibn Mas'ūd; en effet, il (°) il lui fut accordé une grande part dans la psalmodie du Coran. Il n'y a pas de doute que tout comme (les membres) de la communauté se vouent entièrement à la compréhension des significations du Coran et à l'établissement de ses injonctions, de même ils se vouent à l'authentification de ses expressions et à l'établissement de ses recensions (*hurūf*), selon la manière reçue des imāms lecteurs et liée à la présence prophétique.

2/640 Les savants considèrent la récitation sans psalmodie comme un défaut. Ils divisent ce défaut en défaut évident et en défaut caché. Ce défaut est une imperfection qui concerne les expressions, en les rendant défectueuses.

12 Voir à ce sujet Dozy t. 1, 15 A.

13 Voir Chap. 35, p. 675.



Cependant, tandis que le défaut évident rend imparfait de façon visible, ce que les savants lecteurs et d'autres connaissent de conserve, à savoir l'erreur grammaticale, le défaut caché rend imparfait d'une façon que connaissent tout spécialement les savants lecteurs et les imāms de la performance de la récitation qui prennent cela de la bouche des savants et qui le saisissent dans la façon de prononcer des spécialistes de la performance de la récitation coranique.

Ibn al-Ġazārī dit: 'Pour arriver à l'extrême perfection de la psalmodie, je ne connais rien comme l'exercice phonétique et la répétition de la façon de prononcer reçue de la bouche même de celui qui excelle en cela'. Le principe consiste à s'en rapporter à la connaissance de la modalité de la pause, du glissement du 'a' vers le 'é', de l'assimilation, des règles de l'occlusive glottale, de l'adoucissement, de l'emphase et des points d'articulation des lettres. Les quatre premiers ont déjà été présentés<sup>14</sup>.

Pour ce qui est de l'adoucissement (*at-tarqīq*), toutes les lettres basses<sup>15</sup> sont adoucies; il n'est pas permis de les emphatiser, à l'exception du *l* dans le nom de *Allāh*, après les sons 'a' et 'u', selon le consensus général; ou bien après les lettres palatales, selon une certaine tradition, sauf le *r* vocalisé 'u' ou bien 'a' de façon absolue, ou bien quand il est muet, dans certains cas. Toutes les lettres hautes sont évidemment emphatisées, sans exception et dans tous les cas.

### [Les points d'articulation]

Quant aux points d'articulation (*maḥārīġ*) des lettres, selon les lecteurs et les premiers grammairiens, comme al-Ḥalīl, il convient d'en reconnaître dix-sept.

2/641

Mais, beaucoup des deux groupes disent qu'il y en a seize. En effet, ils éliminent le point d'articulation des lettres concaves qui sont celles de l'allongement et de l'adoucissement. Ils placent le point d'articulation du *alif* à l'extrémité du gosier, celui du *w* et du *y*, au point d'articulation de la lettre vocalisée.

Certains gens (Quṭrub, al-Ġarmī, al-Farrā', Ibn Durayd, Ibn Kaysān) disent qu'il y en a quatorze, car ils éliminent les points d'articulation du *n*, du *l* et du *r*, les ramenant à un seul.

Ibn al-Ḥāġib dit: 'Tout cela est approximatif; à moins qu'à toute lettre ne corresponde un point d'articulation précis'.

14 Voir les Chapitres 28 et 29, p. 569 sq. (pause), 30, p. 583 sq. (glissement du 'a' vers le 'é'), 31, p. 599 (assimilation), 33, p. 627 (occlusive glottale).

15 Les lettres hautes (*musta'liyāt*) sont *ḥ*, *ṣ*, *ḍ*, *ṭ*, *ẓ*, *ġ* et *q*; les autres sont basses (*mustafīlāt*).

Les lecteurs disent : 'La connaissance pratique du point d'articulation d'une lettre se réalise, en prononçant la *hamza* de liaison après laquelle viendra une lettre muette ou redoublée, ce qui est le plus clair, tout en restant attentif, ce faisant, aux caractéristiques de cette lettre'.

2/642

Le *premier* point d'articulation est la cavité de la poitrine, pour le *alif*, puis le *w* et le *y* muets après une voyelle du même genre<sup>16</sup>.

Le *deuxième* est l'extrémité du gosier, pour l'occlusive glottale et le *h*.

Le *troisième* est le milieu du gosier, pour le *ʿ*, le *ḥ* sans points diacritiques.

Le *quatrième* est l'endroit le plus près du gosier par rapport à la bouche, pour le *ğ* et le *ḥ*.

Le *cinquième* est le fond de la langue près du gosier et de la partie du palais qui est en dessus, pour le *q*.

Le *sixième* est le fond de la langue un peu en dessous du point d'articulation du *q* et de ce qui est près du palais, pour le *k*.

Le *septième* est le milieu de la langue, entre elle et le milieu du palais, pour le *ğ*, le *š* et le *y*.

Le *huitième* est pour le *ḍ* marqué d'un point diacritique, à savoir le début du bord de la langue et la partie qui touche les molaires du côté gauche ; certains disent : du côté droit.

Le *neuvième* est pour le *l*, à savoir le bord de la langue depuis sa partie la plus proche jusqu'à son extrémité et ce qu'il y a entre elle et la partie qui touche le palais supérieur.

Le *dixième* est pour le *n*, à savoir le bout de la langue, un peu en dessous du point d'articulation du *l*.

Le *onzième* est pour le *r*, à savoir le point d'articulation du *n*, mais plus à l'intérieur au dos de la langue.

Le *douzième* est pour le *ṭ*, le *d* et le *t*, à savoir le bout de la langue et la base des incisives supérieures, en montant vers le palais.

2/643

Le *treizième* est pour les sifflantes, le *ṣ*, le *s* et le *z*, à savoir le bout de la langue et ce qui est un peu en dessus des incisives inférieures.

Le *quatorzième* est pour le *z*, le *ṭ* et le *ḍ*, à savoir le bout de la langue et l'extrémité des incisives supérieures.

Le *quinzième* est pour le *f*, à savoir l'intérieur de la lèvre inférieure et l'extrémité des incisives supérieures.

Le *seizième* est pour le *b*, le *m* et le *w*, non celui de l'allongement, à savoir entre les deux lèvres.

16 C'est donc le cas des trois voyelles longues.

Le *dix-septième* est la cavité nasale, pour la nasalisation de l'assimilation, du *n* et du *m* muets.

Dans *an-Našr*, il (Ibn al-Ğazārī) dit :

‘La *hamza* et le *h* ont en commun le point d’articulation, l’ouverture et l’abaissement; la *hamza* se distingue par la sonorité et l’intensité.

Le ‘ et le *h* ont aussi cela en commun; le *h* se distingue par le son doux et la constriction pure.

Le *ġ* et le *h* ont en commun le point d’articulation, l’expiration, la hauteur et l’ouverture; le *ġ* se distingue par la sonorité.

Le *ġ*, le *š* et le *y* ont en commun le point d’articulation, l’ouverture et l’abaissement; le *ġ* se distingue par l’intensité; avec le *y*, il a la sonorité en commun. Le *š* se distingue par le son doux et la prononciation à bouche entrouverte; avec le *y*, il a en commun la constriction.

Le *d* et le *z* ont en commun les qualités de la sonorité, d’expiration, de hauteur, d’occlusion; ils ont un point d’articulation distinct. Le *d* se distingue par l’allongement.

Le *t*, le *d* et le *t* ont en commun le point d’articulation et l’intensité; le *t* se distingue par l’occlusion et la hauteur; avec le *d*, il a la sonorité en commun; le *t* se distingue par le son doux et avec le *d*, il a l’ouverture et l’abaissement en commun.

2/644

Le *z*, le *d* et le *t* ont en commun le point d’articulation et la constriction; le *z* se distingue par la hauteur et l’occlusion; avec le *d*, il a la sonorité en commun; le *t* se distingue par le son doux et avec le *d*, il a en commun l’ouverture et l’abaissement.

Le *š*, le *z* et le *s* ont en commun le point d’articulation, la constriction et le sifflement; le *š* se distingue par l’occlusion et la hauteur; avec le *s*, il a en commun le son doux; le *z* se distingue par la sonorité; avec le *s*, il a l’ouverture et l’abaissement en commun.

Si le lecteur prononce bien chaque lettre de façon détachée, en donnant à chacune son droit, qu’il s’emploie lui-même aussi avec soin à leur composition, car de cette composition résulte ce qui ne se trouve pas à l’état séparé, en fonction de ce que les lettres ont comme voisinage: une autre de même genre ou une proche, une forte ou une faible, une emphatique ou une douce. En effet, la forte attire la faible, l’emphatique l’emporte sur la douce; si bien que la langue a de la difficulté à prononcer cela de façon juste, à moins d’un exercice intense. Celui qui fait très attention à la correction de la prononciation à l’état de composition des lettres, parvient à la réalité de la psalmodie’.

Du poème de aš-Šayḥ ‘Alam ad-Dīn sur la psalmodie écrit de sa main, je transmets ceci :

- 2/645 'Ne traite pas la psalmodie comme un allongement exagéré; \*  
 ou comme l'allongement de ce qui ne doit pas être allongé par  
 quelqu'un qui s'abandonne;  
 ou comme si tu redoublais la *hamza* après l'allongement; \*  
 ou comme si tu bafouillais la lettre comme celui qui est ivre;  
 ou comme si tu prononçais la *hamza*, en faisant semblant de vomir, \*  
 car celui qui écoute s'enfuirait de dégoût.  
 Chaque lettre a une balance: ne la surcharge pas \*  
 et n'en diminue pas le poids.  
 Quand tu prononces une *hamza*, aborde-la avec douceur, \*  
 sans être ni à bout de souffle ni hésitant.  
 Allonge bien les lettres de l'allongement, quand il y a un silence \*  
 ou une *hamza*, ô frère de la perfection!

### Remarque [le chant du Coran]

Dans *Ġamāl al-qurrā'*, il (as-Saḥāwī) dit: 'Dans la récitation du Coran, les gens ont introduit comme innovation les mélodies du chant (*aṣwāt al-ġinā'*). On dit que la première chose qui a été chantée dans le Coran fut sa (\*) parole: « *ammā s-safīnātu fa-kānat li-masākīna ya'malūna fī l-baḥri* / Quant au bateau, il appartenait à des pauvres qui travaillaient sur la mer » (18, 79). Ils ont tiré cela de leur façon de chanter ce que dit le poète (Imru'u l-Qays):

'Quant à al-Qaṭāt<sup>17</sup>, je le qualifierai  
 d'une façon qui corresponde chez moi à quelque chose qu'il y a en lui'.

- 2/646 Il (.) dit à propos de ceux-là: 'Leur cœur est fasciné, ainsi que le cœur de ceux que leur état émerveille'.

Parmi leurs innovations, il y a une chose qu'ils appellent le tremblement (*at-tarīd*); cela consiste à faire trembler la voix, comme celui qui tremble à cause du froid ou de la douleur.

Il y en a une autre qu'ils appellent le saut (*at-tarqīṣ*); cela consiste à passer rapidement sur le silence d'une lettre muette, puis à s'échapper avec la voyelle, comme pour fuir en hâte.

17 Il s'agit d'un oiseau semblable au coq de bruyère. Il y en a deux espèces: le *qaṭā kudrī*, un oiseau au plumage brun, au cou jaune, le dos et le ventre parsemés de taches blanches et noires. Le *qaṭā ġūnī* dont les plumes sont mélangées de blanc, de noir et de rouge.

Il y en a une autre qui s'appelle le chant (*at-taṭrīb*) ; cela consiste à fredonner et à chanter le Coran, en allongeant en dehors des endroits prévus pour l'allongement et en augmentant l'allongement plus qu'il ne faut.

Il y en a une autre qui s'appelle l'affliction (*at-taḥzīn*) ; cela consiste à procéder avec un visage triste, en pleurant presque, avec humilité et soumission.

Il y a encore un genre qu'ont inventé ceux qui se regroupent pour réciter tous ensemble d'une seule voix. Par exemple, à propos de sa (\*) parole : « *a-fa-lā ta'qilūna* / ne réfléchissez-vous pas ? » (2, 44), ils disent : *a fa-la ta'qilūna*, en supprimant le *alif* d'allongement ; ou bien : *'qālu* (ū) *āmannā* / ils disent : nous croyons' (// 2, 14), en supprimant le *wāw* d'allongement ; alors qu'ils font l'allongement là où il n'y en a pas, pour que leur soit aplani le chemin qu'ils suivent. Il faut bien appeler cela manipulation des lettres (*at-taḥrīf*)'.

### Section 3 : comment traiter isolément et regrouper les lectures

Les ancêtres dignes de foi avaient l'habitude de réaliser chaque lecture complète du Coran dans une seule recension. Ils ne mélangeaient pas une recension avec une autre, et cela jusqu'au cinquième siècle. Alors, apparut le regroupement des lectures pour une seule récitation complète du Coran et c'est ainsi que s'est fixée cette façon de faire. Ils ne le toléraient que pour celui qui prenait les lectures une par une, réalisait parfaitement ses modalités et les récitait selon chaque lecteur complètement et séparément. Bien plus, lorsque le šayḥ avait deux rapporteurs, ils procédaient à la récitation complète selon chacun d'eux. Et c'est ensuite qu'ils procédaient pour lui au regroupement<sup>18</sup>, et ainsi de suite.

2/647

Certains devinrent plus tolérants, en permettant de procéder à une récitation complète selon chacun des sept lecteurs autres que Nāfi' et Ḥamza. Ainsi procédaient-ils à une récitation complète d'après Qālūn, puis à une autre d'après Warš, puis à une autre d'après Ḥalaf, puis à une autre, enfin, d'après Ḥallād, personne ne permettant de les regrouper, qu'après cela. Certes, quand ils voyaient quelqu'un qui traitait isolément, puis regroupait les lectures d'après un maître reconnu, après en avoir reçu la permission et en avoir été digne et qui voulait regrouper les lectures dans une récitation complète, ils ne

18 Comme on le verra par la suite, regrouper les lectures (*ḡam'*) signifie lire le Coran, en comparant les différentes lectures, chaque fois qu'on trouve des variantes, le problème étant de savoir quand s'arrêter dans la lecture pour ce faire.

lui prescrivait pas de les traiter isolément, parce qu'ils savaient qu'il était parvenu aux limites de la connaissance et de la perfection.

Les ancêtres dignes de foi ont deux opinions à propos du regroupement des lectures.

Selon la *première*, le regroupement se fait sur la 'lettre' (*bi-l-ḥarf*), à savoir on commence la lecture et quand on passe sur une parole qui comporte une variante, on la répète séparément jusqu'à ce qu'on ait épuisé (les variantes) qu'elle contient; puis on s'arrête sur elle, si elle se prête à un tel arrêt, sinon on la lie (au reste) en fonction du dernier procédé (adopté), jusqu'à ce qu'on arrive à un arrêt. Si la variante concerne deux paroles, comme dans le cas de l'allongement délié, on s'arrête sur la seconde, pour prendre en compte les variantes, après quoi, on passe à ce qui vient ensuite. Telle est la façon de faire des égyptiens; elle est plus fiable au niveau de la performance et plus facile pour celui qui l'entreprend; cependant, elle sort de la splendeur de la récitation et de la beauté de la lecture.

2/648

Selon la *seconde*, le regroupement se fait sur l'arrêt (*bi-l-waḥf*), à savoir on commence la lecture de celui qu'on a mis en premier, jusqu'à ce qu'on s'arrête à une pause; puis, on recommence avec le lecteur suivant, jusqu'au même arrêt; puis on recommence et ainsi de suite jusqu'à épuisement (des lectures). Telle est l'opinion des syriens; elle est plus difficile pour la présence d'esprit et pour l'exposition; elle demande plus de temps et réclame plus d'espace.

Certains procèdent au regroupement sur le verset (*bi-l-āya*), selon cette façon de faire.

Abū l-Ḥasan al-Qayḡāṭī mentionne, dans son poème et dans l'explication qu'il en donne, sept conditions pour celui qui regroupe les lectures; en fait, elles se ramènent à cinq:

la *première*: un bon arrêt;

la *seconde*: une bonne reprise;

la *troisième*: une bonne performance (de la récitation);

la *quatrième*: l'absence de combinaison. Lorsque quelqu'un récite (la recension) d'un lecteur, il ne passera pas à la lecture d'un autre, tant qu'il n'aura pas fini ce qu'il y a dans celle-là. S'il le fait, le maître ne l'interpellera pas, mais il lui fera signe de la main; s'il ne comprend pas, il dira: 'Tu n'as pas encore fini'. S'il ne comprend toujours pas, le maître insistera, jusqu'à ce qu'il réalise; et s'il en est incapable, il le lui dira;

la *cinquième*: l'observation de l'ordre des lecteurs, en commençant par celui avec lequel les auteurs ont commencé dans leurs écrits; aussi commencera-t-on par Nāfi' avant Ibn Kaṭīr et par Qālūn avant Warš.

2/649

Ibn al-Ġazarī dit: 'Il est juste de dire que cela n'est pas une condition, mais que c'est recommandé. Cependant, | les professeurs que nous connaissons ne

considèrent comme expert que celui dont la présence s'impose d'elle-même. Certains tenaient compte, dans le regroupement des lectures, de la correspondance. Aussi commençait-on par le raccourcissement<sup>19</sup>, puis on montait au degré supérieur, et ainsi de suite jusqu'à la fin des degrés de l'allongement. On commençait ensuite par l'allongement le plus saturé, puis on descendait jusqu'au raccourcissement. On ne peut suivre cela qu'avec un maître compétent et d'une grande présence d'esprit. Avec un autre, on ne suivra qu'un seul ordre.

Il ajoute : 'Celui qui procède au regroupement (des lectures) doit considérer les divergences qui se trouvent dans les recensions (*ahruf*), tant au point de vue des principes que des détails. Là où l'intervention est possible, il suffit que ce soit selon une seule modalité (*wağh*)<sup>20</sup>; et là où elle ne l'est pas, cela pose problème. Si on peut la coordonner avec ce qui précède : à une parole, deux ou plus, sans qu'il n'y ait ni mélange ni combinaison, on se basera sur cela; si la coordination ne convient pas, on reviendra à l'endroit initial, jusqu'à ce qu'on ait épuisé toutes les modalités, sans rien négliger, sans procéder à une combinaison et sans répéter ce qui a été déjà introduit. En effet, le premier cas est interdit, le deuxième est répréhensible et le troisième est un défaut'.

Quant à la lecture comportant une falsification et au mélange d'une lecture avec une autre, l'explication à leur sujet viendra dans le chapitre suivant.

Quant aux lectures, aux chaînes, aux voies de transmission et aux modalités (*awğuh*), il n'appartient pas au lecteur d'en laisser de côté et d'en négliger quoi que ce soit. Ce serait un défaut en ce qui concerne la perfection de la transmission; ce qui n'est pas le cas pour les modalités, car elles sont au choix; en effet, quelque modalité qu'il utilise, elle est suffisante pour lui dans telle transmission<sup>21</sup>.

Quant à la quantité à lire au moment de la saisie, ceux de la première période de l'islam ne dépassaient pas dix versets pour qui que ce fût; quant à ceux qui vinrent après, ils considéraient la personne en fonction de sa capacité de saisie.

Ibn al-Ğazārī dit : 'La performance établie, dans le cas de la lecture isolée, est de saisir un cent vingtième du Coran; et dans le cas du regroupement, un

2/650

19 Voir le Chapitre 32, p. 615sq.

20 Nous hésitons sur le sens précis de *wağh* / *awğuh* / *wuğūh* ici et par la suite que nous traduisons de la façon la plus neutre par 'modalité/s'. On a proposé le sens de 'version/s'. Au chapitre 39, p. 975, nous avons la définition suivante : '*al-wuğūh* est l'expression polysémique employée dans plusieurs sens, comme l'expression *umma*'.

21 C'est à partir de là qu'est énoncée plus loin la distinction entre la différence obligatoire et la différence permise (voir p. 656).

deux cent quarantième. Les autres n'ont fixé aucune limite à ce sujet. Tel est le choix de as-Saḥāwī.

J'ai abrégé ce chapitre où j'ai arrangé des citations prises dans ce qu'ont dit les imāms lecteurs. Il s'agit d'un chapitre important dont a besoin le lecteur, tout comme le traditionniste a besoin de la même chose en ce qui concerne la science de la Tradition prophétique.

### Remarque 1 [pas d'autorisation nécessaire pour rapporter et faire réciter le Coran]

2/651 Ibn Ḥayr invoque le consensus général selon lequel personne ne peut transmettre une tradition de la part du Prophète (.), tant qu'il n'en a pas une chaîne de rapporteurs, même s'il en avait l'autorisation (*iğāza*)<sup>22</sup>. En est-il de même pour le statut du Coran ? Est-ce que personne ne peut transmettre ou faire réciter un verset, tant qu'il ne l'a pas récité sous le contrôle d'un maître ? Je ne vois pas de tradition à ce sujet. Et à cela il y a une raison, à savoir que l'attention portée à la performance des expressions coraniques est plus forte que celle qu'on porte à celle des expressions de la tradition prophétique. Et le fait que ce ne soit pas imposé comme condition au sujet du Coran doit avoir une raison, à savoir que son imposition comme condition se vérifie pour la tradition prophétique uniquement par peur qu'entre dans la tradition ce qui n'en fait pas partie ou qu'on fasse dire au Prophète (.) ce qu'il n'a pas dit, alors que le Coran a été bien conservé et bien reçu, est passé de main en main et a été rendu facilement accessible. Voilà ce qui est évident.

### Remarque 2 [pas d'autorisation nécessaire pour enseigner le Coran]

2/652 L'autorisation de la part du maître n'est pas une condition pour permettre d'entreprendre de faire lire et de communiquer (le Coran). Donc, il est permis à celui qui connaît de lui-même qu'il est compétent d'entreprendre cela, même si personne ne lui en a donné l'autorisation. Telle était l'opinion des premiers ancêtres et des pieuses personnes du début de l'islam. Il en est ainsi pour toute science, pour faire réciter le Coran et pour délivrer une opinion juridique, contrairement à ce que font croire les ignorants qui pensent que cette autorisation est une condition. Cependant, les gens n'acceptent que (s'il y a) l'autorisation. En effet, la compétence de la personne n'est géné-

22 Pour les aspects techniques et juridiques de *al-iğāza*, on pourra consulter *ET*<sup>2</sup>, III, 1971, pp. 1046–1047.



ralement pas connue de celui qui veut apprendre d'elle le Coran, puisqu'il fait partie des débutants ou des gens semblables, à cause de l'insuffisance de leur niveau en la matière. Or l'enquête au sujet de la capacité, avant l'apprentissage du Coran, est une condition. Si bien que l'autorisation est considérée comme étant le témoignage du maître au sujet de la compétence en faveur de celui qui est ainsi autorisé.

### Remarque 3 [la compensation financière de l'autorisation]

Beaucoup de maîtres lecteurs ont l'habitude de refuser l'autorisation, s'ils ne prennent pas de l'argent en compensation; or cela n'est pas permis d'après le consensus général. Bien plus, s'il connaît l'aptitude du candidat, il est obligé de donner l'autorisation; et s'il connaît le manque d'aptitude, cela lui est interdit. L'autorisation ne fait pas partie de ce qui est compensé par de l'argent; donc il n'est pas permis d'en prendre à cette occasion, car l'autorisation n'est pas tarifée.

2/653

Selon les *Fatāwā* de Ṣadr ad-Dīn Mawhūb al-Ġazarī, un de nos compagnons, on interrogea ce dernier au sujet d'un maître qui demanda quelque chose à l'étudiant pour son autorisation. Est-ce que l'étudiant doit l'amener devant le juge pour le forcer à accorder l'autorisation? Il répondit: 'Le maître n'est pas tenu d'accorder l'autorisation et il n'est pas permis qu'il touche un salaire pour cela'.

On l'interrogea également au sujet d'un homme à qui le maître avait accordé l'autorisation de faire réciter. Puis, il devint évident qu'il n'avait pas de religion et le maître prit peur à cause de sa négligence. Est-ce qu'il devait revenir sur son autorisation? Il répondit: 'L'autorisation n'est pas annulée par le fait qu'il n'est pas religieux'. | Quant au fait de prendre un salaire pour l'enseignement dispensé, cela est permis. Car on trouve dans al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 10/198–199): 'Le Livre de Dieu est ce qui mérite le plus qu'on prenne un salaire (pour l'enseigner)'. On dit que si cela lui incombe, ce n'est pas permis; tel est le choix de al-Ḥalīmī. On dit aussi que ce n'est absolument pas permis et tel est l'avis de Abū Ḥanīfa, en fonction de la tradition de Abū Dāwūd (*Sunan*, 3/453–454) de la part de 'Ubāda b. aṣ-Ṣāmit qui enseignait le Coran à un des pauvres de la mosquée<sup>23</sup>. Alors, il lui offrit un arc. Le Prophète (.) lui dit: 'Si ça te fait plaisir qu'on te le passe autour du cou comme un collier de feu, accepte-le'.

2/654

23 *Ahl aṣ-ṣuffa*: les gens du banc, c'est-à-dire, les pauvres assis devant la mosquée, au temps du Prophète.

Ceux qui le permettent répondent qu'il y a à redire à propos de sa chaîne de transmission. D'autre part, il entreprit de l'enseigner de son propre gré, donc il n'avait droit à rien; mais ensuite, on lui offrit cela à titre de compensation, donc il ne lui était pas permis de le prendre, à la différence de celui qui stipule avec l'intéressé une assistance (*iğāra*), avant de lui prodiguer l'enseignement.

2/655 Selon *al-Bustān* de Abū l-Layṭ, l'enseignement se présente de trois façons; la première, l'enseignement en vue de la remise des comptes<sup>24</sup> dont on ne retire aucune compensation; la deuxième, l'enseignement pour un salaire; et la troisième, l'enseignement sans aucune condition préalable; si donc on fait un cadeau, on l'acceptera. Le premier type est rétribuable à la façon du travail des prophètes; quant au deuxième, on diverge à son sujet; mais, ce qui prévaut, c'est qu'il est permis; et le troisième est permis, selon le consensus général, parce que le Prophète (.) enseignait les gens et il acceptait les dons'.

#### Remarque 4 [la façon de faire de Ibn Baṣṭhān]

Lorsque Ibn Baṣṭhān<sup>25</sup> répétait au lecteur une chose qu'il avait laissée de côté et qu'il ne connaissait pas, il la notait chez lui à sa charge. Et quand le lecteur avait terminé la lecture complète et lui demandait l'autorisation (d'enseigner), il l'interrogeait sur ces passages (qu'il avait notés). S'il les connaissait, il lui donnait l'autorisation; sinon, il le laissait entreprendre une autre lecture complète.

#### Remarque 5 [divergence et différence]

2/656 Celui qui veut réaliser les lectures et pratiquer les règles de la récitation des recensions (*ḥurūf*) doit mémoriser un livre complet qui le mettra en présence de la divergence des lecteurs et de la distinction entre la différence obligatoire et la différence permise<sup>26</sup>.

24 *li-l-ḥisba*: est-ce une référence à *yawm al-ḥisāb* (le jour du jugement et de la remise des comptes)? Dans ce cas-là, on prodiguerait l'enseignement gratuitement, pour acquérir des mérites en vue du jour du jugement.

25 C'est ce qui est écrit dans le manuscrit; mais, il serait plus correct d'écrire Ibn Baṣṭhān avec un *ḥ* (NdE).

26 Ibn al-Ġazārī dit: 'Sache que la distinction entre les deux différences, l'obligatoire et la permise, réside dans le fait que la différence des lectures, des chaînes et des voies de transmission constitue une différence au niveau du texte et de la transmission. Donc, si

### Remarque 6 [la récitation, don fait à l'homme]

Ibn aṣ-Ṣalāḥ dit dans ses *Fatāwā* : 'La récitation du Coran est une faveur que Dieu accorde à l'homme. C'est un fait que cela n'a pas été donné aux anges et, à cause de cela, ils sont avides de l'entendre de la part des hommes.'

---

le lecteur en négligeait quelque chose, cela constituerait un défaut de transmission. Par conséquent cela et son contraire est obligatoire pour la perfection de la transmission. Par contre, il n'en est pas ainsi pour la différence des modalités (*awǧūh*), puisqu'elle relève du domaine du choix, si bien que quelque modalité qu'adopte le lecteur, elle est satisfaisante pour telle transmission de la recension ; il ne s'agit donc pas d'une négligence de quoi que ce soit par rapport à la transmission de la recension ; par conséquent cette modalité et son contraire sont permis dans la récitation' (extrait de *an-Našr*) (NdE). Cet extrait est déjà cité plus ou moins dans les mêmes termes à la page 649.

## Les bonnes manières (*al-ādāb*) pour la récitation du Coran et pour celui qui le récite

2/657 Un groupe de savants a consacré à ce sujet un ouvrage à part; et parmi eux, il y a an-Nawawī avec *al-Tibyān*. Il mentionne dans cet ouvrage, ainsi que dans *Šarḥ al-Muhaddab* et dans *al-Adkār*, tout un ensemble de bonnes manières. Je vais les résumer ici, en ajouter le double et les expliquer question par question, pour en faciliter la compréhension.

### Question 1 [la récitation fréquente et complète du Coran]

#### \* [Le principe de la récitation]

Il est recommandé de lire et de réciter le Coran de nombreuses fois. Il (\*) dit, en louant celui dont c'est l'habitude: « Ils récitent les versets de Dieu durant la nuit » (3, 112).

2/658 Dans les deux *Recueils de la tradition authentique* (al-Buḥārī 9/73; Muslim 1/558–559), à la tradition de Ibn 'Umar, on trouve: 'On n'enviera personne, sauf dans deux cas: un homme à qui Dieu a donné le Coran et qui le pratique nuit et jour ...'<sup>1</sup>.

At-Tirmidī (*Sunan* 5/53) rapporte à partir de la tradition de Ibn Mas'ūd: 'A qui lit une seule lettre du Livre de Dieu sera attribué une bonne action et cette bonne action équivaut à dix de ses semblables'.

Il (*Sunan* 5/54–56) cite aussi, à partir de la tradition de Abū Sa'īd, ce que le Prophète (.) dit, à savoir: 'Le Seigneur (§) dit: Celui que le Coran et l'évocation de moi-même détournent de me demander (quelque chose), je lui donnerai bien mieux que ce que je donne aux quémandeurs. L'excellence de la Parole de Dieu par rapport à tout langage est comme l'excellence de Dieu par rapport à toute sa création'.

2/659 Muslim (*Šaḥīḥ* 1/153) cite ceci, à partir de la tradition de Abū Umāma: 'Récitez le Coran, car il se présentera, au jour de la résurrection, comme intercesseur pour ceux qui le possèdent'.

1 Et le texte continue ainsi: '... et un homme à qui Dieu a accordé la richesse et qui la dépense nuit et jour'.

Al-Bayhaqī cite ceci, à partir de la tradition de ‘Ā’iṣa: ‘La maison dans laquelle on récite le Coran apparaît aux habitants du ciel comme les étoiles aux habitants de la terre.’

Il cite également ceci, à partir de la tradition de Anas: ‘Illuminez vos demeures avec la prière et la récitation du Coran.’

Il cite encore ceci, à partir de la tradition de an-Nu‘mān b. Baṣīr: ‘Le meilleur acte de culte de ma communauté est la récitation du Coran.’

Il cite aussi ceci, à partir de la tradition de Samura Ibn Ğundub: ‘Toute personne qui invite, aime qu’ on vienne à son banquet; or le banquet de Dieu est le Coran: ne le désertez pas!’. 2/660

Il cite enfin ceci, à partir de la tradition de ‘Ubayda al-Malikī<sup>2</sup> qui remonte jusqu’ à Muḥammad (*marfū‘*), par l’intermédiaire d’un compagnon qui dit ce qu’il a vu et entendu de lui (*mawqūf*): ‘Ô gens du Coran! Ne vous contentez pas d’avoir le Coran à votre chevet, mais récitez-le vraiment nuit et jour, diffusez-le et réfléchissez sur ce qu’il contient; peut-être, obtiendrez-vous le succès.’

\* [La récitation exagérée]

Les ancêtres dignes de foi avaient des habitudes en ce qui concerne la quantité dans la récitation (du Coran). Voici ce qui revient le plus souvent sur la fréquence de la récitation: celui qui récite le Coran huit fois d’un bout à l’autre, le jour et la nuit, quatre fois de nuit et quatre fois de jour; ensuite vient celui qui récite le Coran quatre fois d’un bout à l’autre, le jour et la nuit, ...; puis, viennent trois fois, deux fois et une fois. 2/661

\* [La récitation modérée]

‘Ā’iṣa critique cette façon de faire. Ibn Abī Dāwūd (*Musnad* 6/920 et 119) cite ce que dit Muslim Ibn Miḥrāq, à savoir: ‘Je dis à ‘Ā’iṣa: Il y a des hommes dont certains récitent le Coran deux ou trois fois en une nuit. Elle répondit: Ils le récitent sans le réciter. J’étais debout avec l’Envoyé de Dieu (.) durant la nuit de la complétude<sup>3</sup>. Il récitait *al-Baqara* 2, *Āl ‘Imrān* 3, *an-Nisā’* 4 et il ne passait jamais sur un verset contenant la joie d’une bonne nouvelle, sans invoquer Dieu et la désirer, ni sur un verset contenant une intimidation, sans invoquer Dieu et demander sa protection.’

2 Écrit ainsi dans les manuscrits A, ‘, S; dans les autres, nous avons al-Makkī, mais les deux ne sont pas exacts. Il s’agit de ‘Ubayda al-Mulaykī ou al-Amlūkī (NdE).

3 A savoir la nuit du 14 du mois ou la nuit la plus longue de l’hiver qui est la plus longue de l’année (NdE).

2/662 A la suite de cela, on trouve: 'celui qui récite le Coran d'un bout à l'autre en deux nuits, ...', puis vient: 'celui qui récite le Coran d'un bout à l'autre en trois nuits, ...', ce qui est bien.

Des groupes (de savants) (Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām, Ishāq b. Rāhawayh, etc ...) répugnent aux lectures d'un bout à l'autre en moins de cela, en raison de ce que Abū Dāwūd (*Sunan*, 2/76, 78-79) et at-Tirmidī (*Sunan*, 5/64) rapportent, en l'authentifiant, de la tradition de 'Abd Allāh b. 'Amr qui remonte jusqu'à Muḥammad (*marfū'*): 'Qui récite le Coran en moins de trois (nuits), ne le comprend pas'.

Ibn Abī Dāwūd et Sa'īd b. Maṣṣūr citent, par le truchement d'un compagnon témoin de ce qu'a dit et fait Muḥammad (*mawqūf*), ce que dit Ibn Mas'ūd, à savoir: 'Ne récitez pas le Coran en moins de trois (nuits)'.

2/663 Abū 'Ubayd cite d'après Mu'āḍ b. Ğabal le fait que ce dernier répugnait à réciter le Coran en moins de trois (nuits).

Aḥmad (Ibn Ḥanbal)<sup>4</sup> et Abū 'Ubayd citent ce que dit Sa'īd b. al-Munḍir, – et il n'y en a pas d'autres –, à savoir: 'Je dis: Ô Envoyé de Dieu! Réciterai-je le Coran en trois (nuits)? Il répondit: Oui, si tu le peux'.

Il y a ensuite: 'celui qui lit le Coran d'un bout à l'autre en quatre (nuits) ...', puis en cinq, puis en six, puis en sept. Telle est la façon de faire la plus équilibrée et la meilleure et c'est ainsi que procédaient la majorité des compagnons et les autres.

\* [La récitation modulée]

2/664 Les deux Ṣayḥ-s (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 9/95; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 2/814) citent ce que dit 'Abd Allāh b. 'Amr, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) me dit: Récite le Coran en un mois. Je répondis: J'ai davantage de force. Il dit: Récite-le en dix (nuits). Je répondis: J'ai davantage de force. Il dit: Récite-le en sept et ne va pas en deçà'.

Abū 'Ubayd et d'autres citent, par le truchement de Wāsi' b. Ḥibbān, de la part de Qays b. Abī Ṣa'ṣa'a, – et il n'y en a pas d'autres –, ce que dit ce dernier, à savoir: 'Ô Envoyé de Dieu! En combien de temps dois-je réciter le Coran? Il répondit: En quinze (nuits). Je répondis: Je me trouve plus fort que cela. Il répondit: Récite-le en un vendredi'.

Il y a ensuite: 'celui qui récite le Coran d'un bout à l'autre en huit (nuits), ...', puis, en dix, puis, en un mois, puis, en deux mois.

Ibn Abī Dāwūd cite ce que dit Makḥūl, à savoir: 'Les plus forts compagnons de l'Envoyé de Dieu (.) récitaient le Coran en sept (nuits); certains, en un mois; d'autres, en deux mois; d'autres, enfin, en davantage de temps'.

4 Cette tradition n'est pas repérable dans son *Musnad*.

Dans *al-Bustān*, Abū l-Layṭ dit : 'Le lecteur doit réciter le Coran d'un bout à l'autre deux fois par an, s'il ne peut pas faire davantage'.

Al-Ḥasan b. Ziyād (al-Lu'lu'ī) rapporte ce que dit Abū Ḥanīfa, à savoir : 'Qui récite le Coran deux fois l'an, accomplit son devoir ; car le Prophète (.), l'année de sa mort, le présenta deux fois à Ğibrīl'. 2/665

Un autre dit : 'Il est blâmable de retarder la récitation du Coran d'un bout à l'autre à plus de quarante jours, sans excuse ; c'est ce que prescrit Aḥmad (Ibn Ḥanbal). En effet, 'Abd Allāh b. 'Amr demanda au Prophète (.) en combien de temps on devait réciter le Coran d'un bout à l'autre. Il répondit : En quarante jours'. C'est ce que rapporte Abū Dāwūd (*Sunan*, 2/79).

Dans *al-Adkār*, an-Nawawī dit : 'On préfère dire que cela change en fonction des personnes. En effet, celui à qui, grâce à la subtilité de son intelligence, apparaissent des nuances et des connaissances (spéciales), qu'il se limite à la quantité de lecture moyennant laquelle il obtiendra une compréhension parfaite de ce qu'il récite. Il en est de même pour celui qui s'emploie à répandre la science, à délivrer des sentences ou à d'autres réalités importantes relatives à la religion et au bien du commun des gens : qu'il se limite à une quantité de récitation grâce à laquelle il ne manquera pas à ce qui est préparé pour lui et il n'en supprimera pas la perfection. S'il n'est pas de ceux qui viennent d'être mentionnés, qu'il en augmente la quantité autant qu'il le peut, sans jamais sortir de la limite (au-delà de laquelle) c'est l'ennui ou la précipitation dans la récitation'.

## Question 2 [oubli du Coran]

Oublier le Coran est un grave péché. C'est ce que déclare an-Nawawī dans *ar-Rawḍa* et ailleurs, à l'occasion de la tradition de Abū Dāwūd (*Sunan* 1/226–227) et d'un autre : 'On me présenta les péchés de ma communauté ; et je n'ai pas vu de péché plus grand que celui d'un homme auquel on donna une sourate ou un verset du Coran et qui, ensuite, les oublia'. 2/666

Il (Abū Dāwūd, *Sunan* 2/107) rapporte également cette tradition : 'Qui récite | le Coran, puis l'oublie, rencontrera Dieu, le jour de la résurrection, amputé'. 2/667

Et dans les deux *Recueils de la tradition authentique* (al-Buḥārī 9/79 ; Muslim 1/545), on trouve : 'Liez-vous par contrat avec le Coran ! Par Celui dont l'âme de Muḥammad est dans sa main ! Il est plus prompt à s'échapper que le chameau entravé'.

### Question 3 [récitation du Coran et pureté]

Il est recommandé de faire les ablutions pour réciter le Coran, parce qu'il s'agit de la meilleure des évocations. Il (.) trouvait répréhensible qu'on évoque Dieu sans être pur, comme il est attesté dans la Tradition prophétique.

- 2/668 Imām al-Ḥaramayn (al-Ġuwaynī) dit: 'Il n'est pas répréhensible pour celui  
2/669 qui a déféqué de réciter le Coran, car il est attesté que le Prophète (.) | le réci-  
tait après avoir déféqué'. Dans *Šarḥ al-Muhaddab*, il (an-Nawawī) dit: 'Quand  
quelqu'un est en train de réciter et que se présente à lui l'envie d'évacuer  
des vents, il interrompra la récitation jusqu'à qu'ils soient complètement sor-  
tis. Quant à celui qui a un écoulement de sperme et à celle qui a des pertes  
menstruelles, il leur est interdit de réciter le Coran. Certes, il leur est per-  
mis de regarder le recueil coranique et de le faire passer sur le cœur. Quant  
à celui qui a la bouche souillée, réciter le Coran est pour lui blâmable. On  
dit que c'est interdit, tout comme toucher le recueil coranique avec la main  
sale'.

### Question 4 [le lieu de la récitation]

Il est prescrit de réciter le Coran dans un lieu propre et la mosquée est le meilleur. Certains trouvent blâmable de le réciter au bain et en route. An-Nawawī dit: 'Selon nous, cela n'est blâmable dans aucun des deux endroits'. Il ajoute: 'Aš-Ša'bī trouve blâmable de le lire aux latrines et au moulin, pendant qu'il tourne'. Il dit: 'Cela est une exigence de notre école'.

### Question 5 [l'attitude de la récitation]

- 2/670 Il est recommandé de s'asseoir, en prenant la direction de la prière, humble-  
ment, dans le calme et la dignité et en baissant la tête.

### Question 6 [la propreté de la bouche pour réciter le Coran]

Il est prescrit de se nettoyer les dents par souci de dignité et de pureté. Ibn Māğah (*Sunan* 1/106) rapporte, de la part de 'Alī, qui a entendu le Prophète dire cela (*mawqūf*) et de la part de al-Bazzār, avec une excellente chaîne de transmission qui remonte jusqu'au Prophète (*marfū'*), ce qui suit: 'Vos bouches sont des chemins pour le Coran; | prenez-en donc soin avec le cure-dents'.

2/671



Quant à moi, je dis que si on interrompait la récitation du Coran, pour y revenir peu après, la recommandation de dire la formule : 'Je me réfugie en Dieu contre aš-Šayṭān, le lapidable' entraînerait également un nouvel usage du cure-dents.

### Question 7 [la formule du refuge en Dieu avant la récitation]

Il est prescrit de prononcer la formule : 'Je me réfugie en Dieu contre aš-Šayṭān, le lapidable' avant la récitation. Il (\*) dit : « Quand tu récites le Coran, cherche protection en Dieu contre aš-Šayṭān, le lapidable » (16, 98) ; c'est-à-dire, quand tu veux le réciter.

Certains gens sont d'avis de prononcer la formule après la lecture, selon le sens apparent du verset ; d'autres pensent qu'elle est obligatoire, en fonction du sens apparent de l'impératif.

An-Nawawi dit : 'Si l'on passe auprès de gens, on les saluera et on reviendra à la récitation et si l'on répète la formule de protection, c'est bien'. Il ajoute : 'La modalité choisie est la suivante : 'Je me réfugie en Dieu contre aš-Šayṭān, le lapidable'. Un groupe d'ancêtres dignes de foi ajoutent : 'Celui qui entend et qui sait'. Fin de citation.

Selon Ḥamza, elle est : | 'Je cherche protection', 'nous cherchons protection' et 'j'ai cherché protection'. L'auteur ḥanafite de *al-Hidāya* ('Alī b. Abī Bakr b. 'Abd al-Ġalīl) l'a choisie à cause de sa conformité avec l'expression coranique.

2/672

Selon Ḥamīd b. Qays, c'est : 'Je me réfugie en Dieu le Puissant (*al-qādir*) contre aš-Šayṭān, le perfide (*al-ġādir*)'.

Selon Abū s-Sammāl : 'Je me réfugie en Dieu le Fort (*al-qawīyy*) contre aš-Šayṭān, le tentateur (*al-ġawīyy*)'.

Selon certaines gens : 'Je me réfugie en Dieu le Sublime (*al-'azīm*) contre aš-Šayṭān, le lapidable (*ar-raġīm*)'.

Selon d'autres : 'Je me réfugie en Dieu contre aš-Šayṭān, le lapidable (*ar-raġīm*). Dieu est Celui qui entend et qui sait (*al-'alīm*)<sup>5</sup>. Il y a encore d'autres formulations.

Dans son *Ġāmi'*, al-Ḥulwānī dit : 'Il n'y a pas de limite fixée à laquelle on s'arrêterait pour la formule de protection : l'allonge qui veut et qui veut la raccourcit'.

5 Il faut noter que toutes ces formules qu'on vient de citer suivent en arabe les règles de l'assonance.

Et dans *an-Našr* de Ibn al-Ġazārī: 'Le choix des imāms lecteurs est de prononcer cette formule à haute voix. On dit aussi qu'on la prononce à voix basse dans tous les cas; sauf pour *al-Fātiḥa* 1, dit-on'. Il ajoute: 'On a opté pour le choix (de sa prononciation) à voix haute. Et Abū Šāma a posé pour cela une condition nécessaire, | à savoir que puisse l'entendre quelqu'un qui serait présent'. Il ajoute: 'Et cela parce que prononcer à haute voix la formule de protection, c'est montrer le signe de la récitation, tout comme prononcer à haute voix la formule: 'Me voici, ô Dieu! Me voici!' et les formulations de 'Dieu est le plus grand!', durant la fête.

Parmi ses avantages, il y a le fait que celui qui l'entend, écoute la récitation depuis le début, si bien que rien ne lui échappe. Lorsque la formule est prononcée à voix basse, l'auditeur n'en sait rien, si ce n'est après avoir manqué une partie de la récitation. C'est en ce sens que se fait la démarcation entre la récitation pour la prière et en dehors d'elle'.

Il continue: 'Les modernes divergent sur le sens à donner à sa prononciation à voix basse. Pour l'ensemble, cela signifie la discrétion: il faut la prononcer de façon à ce qu'on l'entende soi-même. On dit: cela revient à la cacher en la mentionnant dans son cœur sans la prononcer'. Il continue: 'Si on interrompt la récitation, parce qu'on en est détourné, ou à cause d'un propos étranger, même si c'est pour répondre à une salutation, on recommencera la formule; s'il s'agit d'un propos qui se rattache à la lecture, on ne la répètera pas'. Il continue: 'Est-ce que c'est un devoir traditionnel communautaire ou personnel, si bien que si un groupe récitait le Coran ensemble, la récitation de la formule par un seul membre du groupe suffirait, tout comme dans le cas de la formule: 'Au nom de Dieu ...' à l'occasion du repas, ou non? Je ne vois pas de prescription à ce sujet. Apparemment, c'est la deuxième hypothèse (devoir personnel) qui vaut. En effet, le but poursuivi est de préserver celui qui lit et de le protéger en Dieu contre la malice de aš-Šayṭān. Or pour cela la prononciation de la formule de l'un ne suffit pas pour un autre'. Fin du propos d'Ibn al-Ġazārī.

### Question 8 [la formule: 'Au nom de Dieu ...']

2/674 Que l'on veuille à lire la formule: 'Au nom de Dieu ...' au début de chaque sourate, à l'exception de *Barā'a* 9. En effet, la majorité des savants pensent qu'il s'agit d'un verset et si on n'en tient pas compte, on laisse de côté une partie de la lecture complète, selon l'avis de la majorité. Lire cette formule au cours d'une sourate est également recommandé, c'est ce que prescrit aš-Šāfi'ī, selon ce que transmet al-'Abbādī.

Les lecteurs disent : ‘Cela est requis, quand on lit, par exemple : « La science de l’heure revient à *lui* » (41, 47) et : « C’est *lui* qui a fait croître des jardins » (6, 141), parce qu’il serait répugnant de mentionner cela après la formule de protection, ce qui pourrait faire croire que le pronom (*lui*) a comme antécédent aš-Šayṭān’.

Ibn al-Ġazarī dit : ‘Peu nombreux sont ceux qui s’opposent à commencer par les versets de la moitié de *Barā’a* 9. Abū l-Ḥasan as-Saḥāwī s’est prononcé clairement pour y dire la formule : ‘Au nom de Dieu ...’ ; al-Ġa’barī le contredit’.

### Question 9 [la formulation de l’intention et la récitation]

La récitation du Coran n’a pas besoin de la formulation d’une intention, comme les autres évocations. Cependant, si on la fait à la suite d’un vœu, en dehors de la prière, il faut formuler l’intention du vœu ou de l’obligation, même si l’on avait précisé le temps. Et si on omettait de le faire, ce ne serait pas licite ; c’est ce que transmet al-Qamūlī dans *al-Ġawāhir*.

2/675

### Question 10 [la modulation du Coran]

Il est prescrit de moduler (*at-tartīl*), en récitant le Coran. Il (\*) dit : « Module le Coran d’une belle modulation » (73, 4)<sup>6</sup>.

Abū Dāwūd (*Sunan* 2/104) et un autre rapportent que Umm Salama qualifie la récitation du Prophète (.) de récitation commentée mot à mot.<sup>7</sup>

Selon al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ* 9/91), on interrogea Anas à propos de la récitation de l’Envoyé de Dieu (.) et il répondit : ‘Elle procède par allongements’. Puis, il récita : « Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux » (1, 1), en allongeant *Allāh* / Dieu, puis *ar-raḥmān* / le Clément, | puis *ar-raḥīm* / le Miséricordieux.

2/676

Dans les deux *Recueils de la tradition authentique* (al-Buḥārī 9/88 ; Muslim 1/563–564), selon Ibn Mas‘ūd, un homme lui dit : ‘Je récite la ‘partie séparée’<sup>8</sup> du Coran dans une seule unité de prière’. Il répondit : ‘Avec une rapidité comparable à celle de la récitation de la poésie ? Il y a des gens qui récitent le Coran,

6 Par modulation, on veut dire déclamer le Coran distinctement, d’une voix douce et en appuyant sur chaque mot.

7 Le texte dit : *ḥarfān ḥarfān* / lettre par lettre.

8 Partie du Coran qui commence, selon les uns, à *al-Ḥuḡurāt* 49, selon d’autres, à *al-Ġāṭiya* 45 ou *al-Qitāl* 47 ou *Qāf* 50 et va jusqu’à la fin du Coran (Kazimirski).

sans qu'il ne dépasse leurs clavicules. Alors que, lorsqu'il s'établit dans le cœur et s'y enracine, il porte du fruit.

Dans *Ḥamalāt al-Qurʿān*, Al-Āğurrī cite ce que dit Ibn Masʿūd, à savoir: 'Ne le secouez pas comme on secoue un palmier chargé de dattes. Ne vous dépêchez pas à le réciter avec la rapidité de la récitation hâtive de la poésie; mais arrêtez-vous à ses merveilles; avec lui, stimulez votre cœur. Que le souci d'aucun d'entre vous ne soit de finir la sourate.'

2/677

Il cite également ceci, à partir de la tradition | de Ibn ʿAmr qui remonte jusqu'au Prophète (*marfūʿ*): '[Le jour de la résurrection]<sup>9</sup>, on dira à celui qui possède le Coran: Récite et monte dans les degrés, tout en le modulant comme tu le modulais dans le monde. Ta demeure sera celle du dernier verset que tu étais en train de réciter.'

Dans *Šarḥ al-Muḥaḍḍab*, il (an-Nawawī) dit: 'Soyez d'accord pour réprimer l'exagération dans l'accélération (de la lecture).'

On dit: 'La récitation modulée d'une section vaut mieux que la récitation non modulée de deux sections dans le même temps.'

On dit: 'La modulation est recommandée pour la méditation, parce qu'elle manifeste mieux la vénération et le respect et qu'elle a davantage d'influence sur le cœur; voilà pourquoi elle est recommandée pour le non arabe qui n'en comprend pas le sens'. Fin de citation.

2/678

Dans *an-Našr* (Ibn al-Ğazarī), il y a: 'On diverge (à propos de la question suivante): est-ce qu'il est mieux de moduler une petite quantité de récitation ou de réciter à la hâte une grande quantité? Un de nos imāms a bien répondu, en disant: La récompense de la récitation modulée est d'une valeur plus sublime, | tandis que celle de la récitation abondante est numériquement plus importante, parce que pour chaque lettre sont prévus dix bienfaits.'

Dans *al-Burhān* de az-Zarkašī, il y a: 'La perfection de la modulation est dans l'emphase des expressions du Coran et dans la distinction de ses lettres et non dans l'assimilation d'une lettre dans une autre. On dit que cela est la moindre des choses. La plus parfaite, c'est de réciter le Coran en suivant son contexte; si donc on récite une menace, l'expression sera celle de celui qui se sent menacé et si on récite un passage où l'on rend gloire, l'expression sera celle de la glorification.'

9 Ne se trouve pas dans le manuscrit A (NdE).

### Question 11 [méditation, réflexion et prières jaculatoires dans la récitation]

Il est prescrit de réciter le Coran, tout en méditant et en réfléchissant, car tel est le but suprême et la requête la plus importante, car c'est ainsi que s'ouvrent les cœurs et que s'illuminent les intelligences. Il (\*) dit: «Un Livre que nous avons fait descendre vers toi, béni, pour qu'ils méditent ses versets» (38, 29). Il dit: «Ne méditent-ils pas le Coran?» (4, 82). La spécificité de cela réside dans le fait d'employer son intelligence à réfléchir au sens de ce qu'on est en train de prononcer, si bien qu'on comprend le sens de chaque verset, qu'on tient compte des ordres et des interdictions et que l'on croit en l'acceptation de tout cela. Donc, s'il s'agit de ce dont on n'a pas été capable dans le passé, on s'excusera et on demandera pardon; si on rencontre un verset de miséricorde, on se réjouira et on en fera la demande; un verset de châtement, on éprouvera de la compassion et on recherchera la protection; un verset de transcendance, on proclamera la transcendance et la sublimité (divines); un verset d'invocation, on s'humiliera et on fera une requête.

Muslim (*Ṣaḥīḥ* 1/536) cite ce que dit Ḥuḍayfa, à savoir: 'Une nuit, je priais avec le Prophète (.). Il commença par *al-Baqara* 2 et la récita; puis, il continua avec *an-Nisā'* 4 et la récita; puis, avec *Āl Imrān* 3 et la récita; il récitait, en prenant son temps. Lorsqu'il passait à un verset contenant la louange, il louait; à un verset avec une demande, il demandait; et à un verset avec une recherche de refuge, il prononçait la formule: 'Je me réfugie en Dieu ...'.

2/679

Abū Dāwūd (*Sunan* 1/381), an-Nasā'ī (*Sunan* 2/223) et d'autres encore rapportent ce que dit 'Awf b. Mālik, à savoir: 'Une nuit, je veillais avec le Prophète (.). Il se leva et récita la sourate *al-Baqara* 2 et il ne passait pas à un verset de miséricorde, sans s'arrêter pour en faire la demande; à un verset de châtement, sans s'arrêter et prononcer la formule: 'Je me réfugie en Dieu ...'.

Abū Dāwūd (*Sunan* 1/386) et at-Tirmidī (*Sunan* 5/370) rapportent la tradition suivante: 'Qui récite: «Par le figuier et l'olivier» (95, 1), jusqu'à la fin, | qu'il dise: Certes, je suis de ceux qui témoignent de cela. Celui qui récite: «Non! Je jure par le jour de la résurrection!» (75, 1), jusqu'à la fin: «N'aurait-il pas celui-là le pouvoir de rendre la vie aux morts?» (75, 40), qu'il dise: Certes! Et celui qui récite: «Par ceux qui sont envoyés ...» (77, 1) et qui arrive à: «Et à quel discours croiront-ils après cela?» (7, 185), qu'il dise: Nous croyons en Dieu.

2/680

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad* 1/232) et Abū Dāwūd (*Sunan* 1/384) citent, d'après Ibn 'Abbās, le fait que lorsque le Prophète (.) récitait: «Loue le nom de ton Seigneur, le Très-Haut» (87, 1), il disait: 'Que soit loué mon Seigneur, le Très-Haut!'.

2/681 At-Tirmidī (*Sunan* 5/321) et al-Ḥākim citent ce que dit Ğābir, à savoir que l'Envoyé de Dieu (.) fit une sortie | contre ses compagnons; en effet, il leur récita la sourate *ar-Raḥmān* 55 du début jusqu'à la fin et ils se turent. Il leur dit: Je l'ai déjà récitée aux djinns, la nuit des djinns, et ils ont réagi bien mieux que vous: chaque fois que j'arrivais à sa parole: « Quel est donc celui des bienfaits de votre Seigneur que, vous deux, vous niez? » (55, 13, etc ...), ils disaient: Nous ne nierons rien de tes bienfaits, ô notre Seigneur. A toi la louange!.

Ibn Mardawayh, ad-Daylamī, Ibn Abī d-Dunyā, dans *ad-Du'ā'*, et d'autres encore citent, avec une chaîne de transmission très faible, de la part de Ğābir, le fait que le Prophète (.) récita: « Lorsque mes serviteurs t'interrogent à mon sujet, je suis proche ... » (2, 186), il dit: 'Ô Dieu! Tu as ordonné l'invocation et tu t'es engagé à y répondre. Me voici, ô Dieu, me voici! Me voici, tu n'as pas d'associé, me voici! La louange, la bénédiction et le règne t'appartiennent! Tu n'as pas d'associé! Je témoigne que tu es singulier, un et impénétrable. Tu n'as pas engendré et tu n'as pas été engendré. Tu n'as pas personne qui t'égale. Je témoigne que ta promesse est vraie, que ta rencontre est vraie, que le Jardin est vrai, que le Feu est vrai, que l'Heure arrive, sans aucun doute à son sujet, et que tu ressusciteras ceux qui sont dans les tombeaux'.<sup>10</sup>

2/682 Abū Dāwūd (*Sunan* 1/402) et un autre citent ce que dit Wā'il b. Ḥuġr, à savoir: J'ai entendu le Prophète (.) réciter: « ... ni de ceux qui s'égarerent » (1, 7) et dire: *Āmīn*, en allongeant le son de sa voix'.

Aṭ-Ṭabarānī le cite également avec l'expression: '... et dire: *Āmīn* trois fois'. Al-Bayhaqī aussi le cite avec l'expression: '... et dire: Mon Seigneur, pardonne-moi. *Āmīn*.'

2/683 Abū 'Ubayd cite, de la part de Abū Maysara, le fait que Ğibrīl suggéra à l'Envoyé de Dieu (.) (de dire): *Āmīn*, à la fin de *al-Baqara* 2.

Il cite aussi, de la part de Mu'āḍ b. Ğabal, le fait qu'à la fin de la sourate *al-Baqara* 2, il disait: *Āmīn*.

An-Nawawī dit: 'Il fait partie des bonnes manières que, lorsqu'on récite un passage comme: « Les juifs disent que 'Uzayr est fils de Dieu » (9, 30), ou bien comme: « Les juifs disent que la main de Dieu est fermée » (5, 64), on baisse la voix. C'est ainsi que faisait an-Naḥaī'.

10 Noter que, comme il arrive souvent, cette tradition est farcie d'allusions au texte du Coran, en particulier à la sourate *al-Iḥlās* 112.

### Question 12 [la répétition d'un verset]

Il n'y a pas de mal à répéter et à réitérer un verset. An-Nasā'ī et un autre rapportent, de la part de Abū Darr, que le Prophète (.) s'arrêtait sur un verset, en le répétant jusqu'à ce qu'il fasse jour, à savoir: « Si tu les châties ... Ils sont vraiment tes serviteurs » (5, 118).

### Question 13 [les pleurs et la tristesse durant la récitation]

Il est recommandé de pleurer, en récitant le Coran, de s'efforcer de pleurer, si on n'y arrive pas, d'être triste et humble. Il (\*) dit: « Ils tombent sur leur face, en pleurant » (17, 109). 2/684

Dans les deux *Recueils de la tradition authentique* (al-Buḥārī 9/94; Muslim 1/551), il y a la tradition de la récitation de Ibn Mas'ūd chez le Prophète (.); on y trouve: '... Et alors, ses yeux ruisselaient de larmes.'

Dans *Šu'ab (al-īmān)* de al-Bayhaqī, de la part de Sa'd b. Mālik, avec une chaîne de transmission qui remonte jusqu'au Prophète (*marfū'*), il y a: 'Ce Coran est descendu avec tristesse et affliction; donc, quand vous le récitez, pleurez et si vous ne pleurez pas, efforcez-vous de pleurer.' 2/685

Il y a aussi une tradition de 'Abd al-Malik b. 'Umayr, où manque le compagnon transmetteur (*mursal*), dans laquelle l'Envoyé de Dieu (.) dit: 'Je vous récitez une sourate; celui qui pleurera aura le Jardin; si vous ne pleurez pas, efforcez-vous de pleurer.'

Dans le *Musnad* de Abū Ya'lā, il y a la tradition suivante: 'Récitez le Coran avec tristesse, car il est descendu dans la tristesse.'

Et selon aṭ-Ṭabarānī: 'La personne qui récite le mieux le Coran est celle qui, tout en le récitant, en devient triste.'

Dans *Šarḥ al-Muḥaddab*, il (an-Nawawī) dit: 'Le moyen de provoquer les larmes est de penser à ce qu'on récite à propos de l'intimidation, de la menace sévère, des pactes et des contrats; puis, de réfléchir sur la façon dont on les néglige. Si alors la tristesse et les pleurs ne se présentent pas, que l'on pleure sur leur manque, car c'est une infortune.' 2/686

### Question 14 [l'embellissement de la voix pour la récitation]

Il est traditionnel d'embellir et d'orner la voix pour la récitation, en vertu de la tradition suivante de Ibn Ḥibbān et d'un autre: | 'Ornez le Coran avec vos voix!'; et selon une autre version, chez ad-Dārimī (*Sunan* 4/2194): 'Embellissez le Coran avec vos voix, car la belle voix augmente la beauté du Coran.' 2/687

Al-Bazzār et un autre citent cette tradition: 'La beauté de la voix est un ornement pour le Coran.'

Il y a, à ce sujet, beaucoup de traditions authentiques. Si on n'a pas une belle voix, qu'on l'embellisse autant que possible, mais sans abuser.

Quant à la récitation sur des mélodies, aš-Šāfi'ī spécifie, dans *al-Muḥtaṣar*<sup>11</sup>, qu'il n'y a pas de mal à cela. Mais, selon la recension de ar-Rabī' al-Ġīzī, cela est répréhensible.

2/688 Ar-Rāfi'ī dit: 'L'ensemble (des savants) disent que la récitation n'a rien de répréhensible, si l'on suit ces deux opinions. Mais, que ce qui est répréhensible, c'est d'exagérer l'allongement et la saturation des voyelles, au point que soit engendré un *alif* à partir de la voyelle 'a', un *wāw*, à partir de la voyelle 'u' et un *yā'*, à partir de la voyelle 'i'; ou de faire l'assimilation là où il n'y a pas lieu de la faire. Si l'on n'arrive pas jusque là, il n'y a rien de répréhensible.'

Dans *Zawā'id ar-Rawḍa*, il (Ibn Qāḍī 'Aġlūn) dit: 'Il est vrai que l'exagération, selon le point de vue mentionné, est une chose interdite à cause de laquelle le lecteur se corrompt et pèche l'auditeur, parce qu'on abandonne ainsi la juste manière de faire'. Il ajoute: 'Voilà ce que veut dire aš-Šāfi'ī par répréhensible.'

Quant à moi, je dis qu'il y a une tradition à ce sujet, à savoir: 'Récitez le Coran avec les mélodies et les tons des arabes. Gardez-vous d'employer les mélodies des gens des deux Livres et des gens corrompus. Car viendront des gens qui chanteront<sup>12</sup> le Coran comme ceux qui ont la voix nasillarde et comme les moines, sans dépasser leur gosier; leur propre cœur et celui de ceux que leur façon de faire émerveille sont fascinés'. C'est ce que citent aṭ-Ṭabarānī et al-Bayhaqī.

2/689 An-Nawawī dit: 'Il est recommandé de demander de réciter le Coran à quelqu'un qui a une belle voix et de l'écouter attentivement, | en fonction de la tradition authentique; et il n'y a pas d'inconvénient à regrouper des gens pour la récitation, en la faisant alterner; c'est-à-dire, à ce qu'une partie du groupe récite un morceau et que l'autre partie en récite un autre à la suite.'

### Question 15 [la récitation avec emphase]

Il est recommandé de réciter le Coran avec emphase, en raison de la tradition suivante de al-Ḥākim: 'Le Coran est descendu avec emphase'. Al-Ḥalīmī dit:

11 C'est-à-dire, le *Muḥtaṣar* réalisé par son disciple al-Muzanī (m. 264 / 877) qui divulgua sa doctrine.

12 *Raġġa'a*, c'est-à-dire, chanter, en faisant vibrer et résonner la voix au fond du gosier.



‘Cela signifie qu’ on doit le réciter à la manière des hommes et non pas d’une voix timide comme font les femmes’. Il ajoute: ‘Et n’entre pas dans ce cas le fait que soit répréhensible le glissement du son ‘a’ vers le son ‘é’ (*al-imāla*) qui est le choix de certains lecteurs. Il est possible que le Coran soit descendu avec emphase; or, malgré cela, on permettra de procéder à ce glissement là où cela convient’.

### Question 16 [élever ou baisser la voix durant la récitation]

Il y a des traditions qui requièrent qu’ on recommande d’ élever la voix pour la récitation et des traditions qui requièrent la discrétion et de baisser la voix. Parmi la première catégorie, il y a la tradition des deux *Recueils de la tradition authentique* (al-Buḥārī 9/68; Muslim 1/545), à savoir: ‘Dieu n’écoute rien, comme il écoute un prophète à la belle voix qui psalmodie le Coran publiquement’.

2/690

Dans la seconde catégorie, il y a la tradition de Abū Dāwūd (*Sunan* 2/57), de at-Tirmidī (*Sunan* 5/40) et de an-Nasāī (*Sunan* 5/80), à savoir: ‘Celui qui proclame à haute voix | le Coran est comme celui qui fait l’aumône en public; celui qui récite secrètement le Coran est comme celui qui fait l’aumône en secret’.

2/691

An-Nawawī dit: ‘On conciliera les deux, en disant qu’il vaut mieux cacher cela, quand on craint l’hypocrisie ou bien quand ceux qui prient ou jeûnent subissent quelque tort à cause de ce caractère public. Sinon, il vaut mieux que ce soit public, parce que c’est plus efficace; en effet, le bénéfice qu’ on en retire parvient jusqu’à ceux qui écoutent et cela stimule le cœur de celui qui récite, concentre son intérêt sur la pensée, le prédispose à l’entendre lui-même, chasse le sommeil et accroît l’ardeur’.

La tradition de Abū Dāwūd (*Sunan* 2/57), munie d’une chaîne authentique et provenant de Abū Sa‘īd, indique une telle conciliation: ‘L’Envoyé de Dieu (.) s’était retiré dans la mosquée; il les entendit réciter le Coran à haute voix. Alors, il retira le rideau et dit: Est-ce que chacun de vous n’est pas en relation intime avec son Seigneur? Ne vous dérangez donc pas mutuellement et que personne n’élève la voix au-dessus de celle des autres dans la récitation’.

Certains disent: ‘Il est recommandé de réciter une partie en public et une autre en privé. En effet, celui qui récite en privé pourrait s’ennuyer et alors il trouvera de la compagnie en public et celui qui récite en public pourrait se fatiguer et alors il se reposera en privé’.

### Question 17 [la récitation lue ou de mémoire]

2/692 La récitation avec le recueil coranique vaut mieux que la récitation de mémoire. En effet, regarder le recueil est une observance religieuse requise. An-Nawawī dit: ‘C’est ce que disent nos compagnons, ainsi que les ancêtres dignes de foi; et je ne vois pas de divergence à ce sujet’. Il dit: ‘Si l’on disait: La différence est fonction de la différence des personnes. On choisira le mode de récitation avec le recueil coranique pour celui chez qui sont égales la modestie et la capacité méditative dans les deux modes de récitation avec le recueil ou de mémoire; et on choisira la récitation de mémoire pour celui dont la modestie devient ainsi parfaite et qui ajouterait même à la modestie et à la capacité méditative qu’il a, quand’il récite avec le recueil coranique; si l’on disait donc cela, ce serait une bonne opinion’.

Quant à moi, je dis que parmi les preuves de la récitation à l’aide du recueil coranique, il y a ce que citent aṭ-Ṭabarānī et al-Bayhaqī dans *Šu‘ab (al-īmān)*, à partir de la tradition de Aws aṭ-Ṭaqafī, en remontant jusqu’au Prophète (*marfū‘*): ‘La récitation de celui qui n’utilise pas le recueil coranique atteint mille degrés; celle de celui qui l’utilise double à deux mille degrés’. | Abū ‘Ubayd cite, avec une chaîne de transmission faible, la tradition de la supériorité de la récitation du Coran, en regardant sur le recueil, sur celle de celui qui récite de mémoire<sup>13</sup>; elle est comme la supériorité de l’acte obligatoire sur l’acte surrogatoire.

Al-Bayhaqī cite d’après Ibn Mas‘ūd, en remontant jusqu’au Prophète (*marfū‘*): ‘Qui se réjouit d’aimer Dieu et son Envoyé, qu’il lise dans le recueil coranique’. Et il dit: ‘Cette tradition n’est pas reconnue (*munkar*)’.

Il cite également, avec une bonne chaîne de transmission, toujours du même, qui remonte jusqu’au compagnon qui a entendu cela du Prophète (*mawqūf*): ‘Regardez toujours dans le recueil coranique’.

2/694 Dans *al-Burhān*, az-Zarqāšī relate ce que an-Nawawī a exploré comme opinions et il relate en plus de cela une troisième opinion, à savoir: ‘La récitation de mémoire est meilleure de façon absolue, c’est pourquoi Ibn ‘Abd as-Salām l’a choisie; en effet, elle inclut la méditation qui ne se trouve pas dans la récitation à l’aide du recueil coranique’.

13 *Nazarān*, réciter en regardant le recueil est opposé à *zāhīran*, réciter de mémoire.

### Question 18 [L'incident en cours de récitation]

Il (an-Nawawī) dit dans *at-Tibyān* : 'Lorsque celui qui récite hésite, ne sachant plus ce qu'il y a après le passage sur lequel il s'est arrêté et demande à un autre, il faut qu'il se laisse bien guider par ce qui est transmis de la part de Ibn Mas'ūd, de an-Naḥaī et de Bašīr b. Abī Mas'ūd qui disent : Lorsque quelqu'un interroge son frère au sujet d'un verset, qu'il récite ce qui précède, puis qu'il se taise, sans demander le comment de ceci ou de cela, sinon, il compliquera les choses'. Fin de citation.

Ibn Muğāhid dit : 'Lorsque le lecteur a un doute au sujet d'une lettre, pour savoir s'il s'agit d'un *tā'* ou d'un *yā'*, qu'il lise *yā'*, car le Coran est masculin (*muḍakkar*). S'il a un doute au sujet d'une lettre, pour savoir si elle est avec une occlusive glottale ou non, qu'il laisse de côté l'occlusive glottale. S'il a un doute au sujet d'une lettre, pour savoir si elle est liée ou séparée, qu'il lise en la liant. S'il a un doute au sujet d'une lettre, pour savoir si elle est allongée ou raccourcie, qu'il lise en la raccourcissant. S'il a un doute au sujet d'une lettre, pour savoir si elle est vocalisée 'a' ou 'i', qu'il lise avec un 'a', car la première n'est nulle part une erreur, tandis que la seconde est parfois une erreur'.

2/695

Quant à moi, je dis : 'Abd ar-Razzāq cite ce que dit Ibn Mas'ūd, à savoir : 'Lorsque vous divergez à propos de *yā'* et de *tā'*, choisissez *yā'* : mettez le Coran au masculin (*dakkirū l-Qur'āna*)'. Ta'lab comprend par là que ce qui peut être mis au masculin ou au féminin, il est mieux de le mettre au masculin. On objecte, en disant qu'il est interdit de vouloir mettre au masculin ce qui n'est pas féminin en réalité, du fait de l'abondance de tels cas mis au féminin dans le Coran, par exemple : « *an-nāru wa'adahā llāhu* / Dieu a préparé le feu » (22, 72); « *wa-ltaffati s-sāqu bi-s-sāqi* / la jambe se crispe contre la jambe » (75, 29); « *qālat lahum rusuluhum* / leurs messagers leur dirent » (14, 11). Et s'il est interdit de vouloir (mettre au masculin) ce qui n'est pas réellement (féminin), ce le sera d'autant plus pour ce qui est réellement (féminin). Ils disent qu'il n'est pas juste de vouloir, là où le masculin et le féminin sont possibles, faire prévaloir le masculin; par exemple, dans : « *wa-n-naḥla bāsiqātin* / les palmiers élancés » (50, 10); « *a'ğāzu naḥlin ḥāwiyatin* / des troncs évidés de palmiers » (69, 7), on a mis au féminin, malgré qu'il eût été permis d'employer le masculin. Il (\*) dit : « *a'ğāzu naḥlin munqa'irin* / des troncs de palmiers déracinés » (54, 20); « *min aš-šağari l-aḥdari* / de l'arbre vert » (36, 80). Ils disent que le sens n'est pas ce qu'on a compris, mais que le sens de '*dakkirū* / rappelez (et non : mettez au masculin)', est celui de l'exhortation et de l'invitation, comme quand il (\*) dit : « *dakkir bi-l-Qur'āni* / Rappelle avec le Coran » (50, 45); sauf qu'il (Ibn Mas'ūd) a omis la préposition *bi-*, alors que le sens visé est : 'Rappelez les gens avec le

2/696

Coran (*dakkirū n-nāsa bi-l-Qurʿāni*); c'est-à-dire, incite-les à l'apprendre, pour qu'ils ne l'oublient pas. Mais, moi, je dis que le début de la tradition empêche de prendre (le verbe) dans ce sens.

2/697 Al-Wāḥidī dit: 'Il en est comme pense Ta'lab. A savoir, lorsque l'expression peut être mise au masculin et au féminin et qu'on n'a pas besoin, pour la mettre au masculin, d'aller à l'encontre du recueil coranique, on la met au masculin, comme dans: «*wa-lā yuqbalu minhā šafāʿatun* / aucune intercession ne sera acceptée de personne» (2, 48). Il ajoute: 'Ce qui montre qu'il en est ainsi, c'est que les compagnons de 'Abd Allāh parmi les lecteurs de al-Kūfa, comme Ḥamza et al-Kisā'ī, étaient de cet avis. En effet, ils lisaient les choses de ce genre au masculin, comme: «*yawma yašhadu ʿalayhim alsinatuhum* / le jour où leur langue témoignera contre eux» (24, 24)<sup>14</sup>; et cela concerne un (féminin) non réel'.

### Question 19 [conversation, rire, amusement et distraction dans la récitation]

Il est répréhensible d'interrompre la récitation pour converser avec quelqu'un. Al-Ḥalīmī dit: 'Et cela, parce que l'on ne doit pas préférer, à la Parole de Dieu, la parole d'un autre'. Al-Bayhaqī le confirme avec ce qu'on trouve dans le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 8/189): | 'Lorsque Ibn 'Umar récitait le Coran, il ne parlait pas, tant qu'il n'avait pas fini'. Il est également répréhensible de rire, de s'amuser et de regarder ce qui distrait l'attention.

2/698

### Question 20 [la récitation dans une langue non arabe]

Il n'est absolument pas permis de réciter le Coran dans une langue non arabe (le persan), qu'on soit excellent en arabe ou non, pour la prière et en dehors de la prière. Et, selon Abū Ḥanīfa, cela est tout à fait permis. D'après Abū Yūsuf et Muḥammad (Ibn al-Ḥasan b. Farqad), cela est permis pour celui qui n'excelle pas dans la langue arabe; cependant, dans *Šarḥ al-Bazdawī*, Abū Ḥanīfa serait revenu sur sa position.

2/699 La raison de cette interdiction réside dans le fait que cela ferait disparaître l'inimitabilité du Coran qui est le but recherché. Selon al-Qaffāl, un de nos compagnons: 'Le Coran en persan ne peut pas se concevoir'. On lui dit: 'Alors

14 Dans la version actuellement officielle, on lit au féminin *tašhadu*.

personne ne peut commenter le Coran'. Il répondit: 'Il n'en est pas ainsi, car, dans le commentaire, on peut produire une partie de ce que Dieu veut signifier, tout en étant incapable d'en produire une autre. Mais, quand on veut réciter le Coran en persan, il est impossible de produire tout ce que Dieu veut signifier, parce que la traduction consiste à remplacer une expression par une autre qui prend la place de la première; or cela n'est pas possible, contrairement au commentaire'.

### Question 21 [la lecture d'une version isolée]

Il n'est pas permis de réciter dans une version isolée (*šādd*). Ibn 'Abd al-Barr fait part du consensus général à ce propos. Cependant, Mawhūb al-Ġazarī mentionne que cela est permis en dehors de la prière, comme on fait pour la transmission de la tradition selon le sens.

### Question 22 [l'ordre de la récitation]

Le mieux est de réciter selon l'agencement du recueil coranique. Il (an-Nawawī) dit, dans *Šarḥ al-Muḥaddab*: 'C'est parce que son agencement a une raison d'être; qu'on ne l'abandonne pas, à moins qu'il n'y ait à ce sujet une règle canonique, comme pour la prière de l'aube du vendredi avec *Alif Lām Mīm* 32 et *Hal atā* 76 et autres cas semblables. Si on séparait les sourates ou si on les inversait, ce serait permis, mais on laisserait de côté le meilleur'. Il dit: 'Quant à la lecture de la sourate de la fin au début, on est d'accord pour l'interdire, car cela ferait disparaître certains aspects de l'inimitabilité du Coran et invaliderait la raison de l'agencement'.

2/700

Quant à moi, je dis qu'il y a à ce sujet une tradition. Aṭ-Ṭabarānī cite, avec une excellente chaîne de transmission, le fait qu'on interrogea Ibn Mas'ūd au sujet d'un homme qui récitait le Coran à l'envers. Il répondit: 'Celui-là a l'esprit à l'envers!'.

Quant au mélange d'une sourate avec une autre, al-Ḥalīmī pense que le laisser de côté fait partie des bonnes manières. En effet, | Abū 'Ubayd cite, de la part de Sa'īd b. al-Musayyab, le fait que l'Envoyé de Dieu (\*) passa près de Bilāl, alors qu'il était en train de réciter, en prenant dans telle sourate et dans telle autre. Il lui dit: 'Ô Bilāl! Je suis passé près de toi, alors que tu récitais en prenant dans telle sourate et dans telle autre'. Il répondit: 'Je mélange ce qui est excellent avec ce qui est excellent'. Il dit: 'Lis la sourate comme elle se présente' ou 'comme elle se déroule'. C'est une tradition où il

2/701

manque le compagnon (*mursal*), mais qui est authentique. Chez Abū Dāwūd (*Sunan* 2/395–396), elle est rattachée à Abū Hurayra, à l'exception de tout autre.

Abū 'Ubayd la cite sous une autre forme : selon 'Umar, le client de Ġufra, le Prophète (.) dit à Bilāl : 'Lorsque tu récites une sourate, va d'un bout à l'autre'.

2/702

Et il dit : Mu'āq nous a rapporté que Ibn 'Awn dit : 'J'ai interrogé Ibn Sīrīn au sujet de l'homme qui lisait deux versets d'une sourate, puis la laissait pour aller prendre dans une autre. Il répondit : Que chacun de vous craigne de pécher gravement, sans s'en rendre compte'.

Il cite aussi ce que dit Ibn Mas'ūd, à savoir : 'Lorsque tu as commencé une sourate et que tu veux la changer pour une autre, change-la pour : « Dis : Lui, Dieu, est Un » ۱۱۲ et, une fois commencée, n'en change plus jusqu'à la fin'.

Il cite encore ce que dit Ibn Abī l-Huḍayl, à savoir : 'Ils considéreraient comme répréhensible le fait de réciter une partie d'un verset et de laisser l'autre partie'. Abū 'Ubayd dit encore : 'Selon nous, il est répréhensible de réciter des versets disparates, comme l'a interdit l'Envoyé de Dieu (.) à Bilāl et comme le déclare répréhensible Ibn Sīrīn. Quant à la tradition de 'Abd Allāh, elle signifie, selon moi, que quelqu'un commence la sourate, tout en voulant | la terminer; puis, il lui semble bon d'en prendre une autre. Quant à celui qui commence la récitation, tout en voulant sauter d'un verset à un autre et abandonner ainsi la composition des versets du Coran, n'agit ainsi que celui qui n'a aucune connaissance, car si Dieu l'avait voulu, il aurait fait descendre ainsi le Coran'. Fin de citation.

2/703

Al-Qāḍī Abū Bakr transmet le consensus général sur la non permission de réciter quelques versets de chaque sourate. Al-Bayhaqī dit : 'Le meilleur argument à ce propos, c'est de dire que cette composition du Livre de Dieu vient de la part du Prophète (.), lui-même l'ayant reçue de Ġibrīl. Donc il est mieux pour le lecteur de réciter selon la composition qui a été transmise. Ibn Sīrīn dit : La composition de Dieu est meilleure que la vôtre'.

### Question 23 [le mélange des recensions]

2/704

Al-Ḥalīmī dit : 'Il est prescrit d'accomplir jusqu'au bout toute recension (*ḥarf*) attestée par un lecteur, du moment qu'elle se présente comme tout ce qui est coranique'. Ibn aṣ-Ṣalāḥ et an-Nawawī disent : 'Lorsqu'on commence la lecture d'un des lecteurs, il ne faut pas cesser (de réciter) selon cette lecture, tant que le discours est un tout lié ensemble; quand cet ensemble est fini, on peut réciter selon une autre lecture; mais le mieux est de rester sur la première lecture pour la session en cours'. Un autre dit que c'est absolument interdit.

Ibn al-Ġazārī dit : 'Ce qui est correct est de dire que si l'une des deux lectures est proche de l'autre, cela est strictement interdit; comme celui qui lirait : « *fa-talaqqā Ādamu min rabbihi kalimātin* / Ādam accueillit, de la part de son Seigneur, des paroles » (2, 37), avec les deux termes au nominatif (*Ādamu* et *kalimātun*) ou à l'accusatif (*Ādama* et *kalimātin*), en prenant le nominatif de *Ādamu* dans la lecture d'un autre que celle de Ibn Kaṭīr et le nominatif de *kalimātun* dans sa lecture; et autres choses semblables qui ne sont pas permises en arabe et par la linguistique. Pour ce qui n'est pas ainsi, on distinguera entre le plan de la recension et ce qui ne l'est pas. Si c'est à la façon de la recension, c'est également interdit, parce que c'est un mensonge au niveau de la recension et un mélange confus; si c'est au titre de la lecture, c'est permis'.

#### Question 24 [le silence durant la récitation]

Il est prescrit d'écouter la récitation du Coran, de cesser de faire du bruit et d'abandonner la conversation au moment de la récitation. Il (\*) dit : « Quand on récite le Coran, écoutez-le et taisez-vous; peut-être vous fera-t-on miséricorde » (7, 204). 2/705

#### Question 25 [le verset de la prosternation]

Il est prescrit de se prosterner, lors de la récitation du verset de la prosternation qui revient quatorze fois : dans *al-A'rāf* (7, 206), *ar-Ra'd* (13, 15), *an-Naḥl* (16, 49), *al-Isrā'* (17, 109), *Maryam* (19, 58); dans *al-Ḥaġġ*, il y a deux prosternations (22, 18 et 77), *al-Furqān* (25, 60), *an-Naml* (27, 26), *Alif Lām Mīm Tanzīl* (32, 15), *Fuṣṣilat* (41, 38), *an-Naġm* (53, 62), *Wa idā s-samā'u nšaqqat* (84, 21), *Iqra' bi-smi rabbika* (96, 19); quant à *Ṣād* (38, 24), il est recommandé de se prosterner, sans que ce soit une décision, c'est-à-dire, une chose sûre. D'autres ont ajouté la fin de *al-Ḥiġr* (15, 98); c'est ce que transmet Ibn al-Faras dans son *Aḥkām (al-Qur'ān)*.

#### Question 26 [les meilleurs moments de la récitation]

An-Nawawī dit : 'Les meilleurs moments choisis pour réciter le Coran sont ceux de la prière, puis la nuit; ensuite, est recommandée la dernière moitié (du jour), à savoir entre la prière du couchant et celle du soir. La meilleure partie du jour se situe après la prière de l'aube. Aucun moment n'est répréhensible, en raison d'un sens qu'il peut avoir'. Quant à ce que rapporte Ibn Abī Dāwūd, de la part 2/706

de Ma‘ān b. Rifā‘a selon ses šayḥ-s, à savoir qu’ils déclarent répréhensible la récitation après la prière de l’après-midi, en disant que ‘c’ était le moment de l’étude pour les juifs’, cela n’est pas recevable, car c’est sans fondement

Parmi les jours, on choisira de préférence le jour de ‘Arafa (9 de Dū l-Ḥiġġa), le vendredi, le lundi, le mercredi ; parmi les dizaines, on choisira de préférence la dernière de Ramaḍān et la première de Dū l-Ḥiġġa ; parmi les mois, on choisira de préférence Ramaḍān. Pour commencer la récitation, on choisira la nuit du vendredi et pour la finir, la nuit du mercredi. Ibn Abī Dāwūd rapporte que ‘Uṭmān b. ‘Affān procédait ainsi.

Le mieux est de conclure la récitation au début du jour ou de la nuit, en raison de ce que rapporte ad-Dārimī (*Sunan*, 4/2184), avec une excellente chaîne de transmission, de la part de Sa’d b. Abī Waqqāṣ qui dit : ‘Lorsque la fin (de la récitation) du Coran coïncide avec le début de la nuit, les anges prient pour celui qui récite jusqu’au matin ; et si elle coïncide avec la fin de la nuit, | ils prient pour lui jusqu’au soir’. Dans *al-Iḥyā’*, il (al-Ġazālī) dit : ‘La fin (de la récitation) a lieu, au début du jour, dans les deux unités de la prière de l’aube ; et, au début de la nuit, dans les deux unités de la prière prescrite du couchant’. Et selon Ibn al-Mubārak : ‘Il est recommandé de conclure (la récitation), en hiver, au début de la nuit, et en été, au début du jour’.

2/707

### Question 27 [rassemblement à l’occasion de la fin de la récitation du Coran]

Il est prescrit de jeûner le jour de la fin (de la récitation). C’est ce que cite Ibn Abī Dāwūd, de la part d’un groupe de suivants de la seconde génération, à savoir que (le lecteur) termine la récitation en présence de sa famille et de ses amis.

Aṭ-Ṭabarānī cite, de la part de Anas, que, lorsque ce dernier terminait (la récitation) du Coran, il réunissait sa famille et faisait une invocation.

2/708

Ibn Abī Dāwūd cite ce que dit al-Ḥakam Ibn ‘Uṭayba, à savoir : ‘Muġāhid et ‘Abda b. Abī Umāma m’envoyèrent un message, disant : Nous t’envoyons ce message, parce que nous voulons conclure (la récitation) du Coran et que l’invocation est exaucée à l’occasion de cette conclusion’.

Il cite encore ce que dit Muġāhid, à savoir : ‘Ils se réunissaient lors de la conclusion de (la récitation) du Coran’ ; et il ajoute : ‘A cette occasion, descend la miséricorde’.



### Question 28 [la formule: 'Dieu est le plus grand!' dans la récitation]

Il est recommandé de prononcer la formule: 'Dieu est le plus grand!' depuis *aḏ-Ḍuḥā* 93 jusqu'à la fin du Coran, telle et la façon de réciter des mekkois. | 2/709  
 Al-Bayhaqī cite ceci, dans *Šu'ab (al-īmān)*, ainsi que Ibn Ḥuzayma par le truchement de Ibn Abī Bazza: 'J'ai entendu 'Ikrima b. Sulaymān dire: 'J'ai récité auprès de Ismā'īl b. 'Abd Allāh al-Makkī et lorsque je suis arrivé à *aḏ-Ḍuḥā* 93, il [m']<sup>15</sup>a dit: Prononce la formule: 'Dieu et le plus grand!' jusqu'à la fin. J'ai également récité auprès de 'Abd Allāh b. Kaṭīr et il m'a ordonné la même chose'. Il ajoute: 'J'ai récité auprès de Muḡāhid et il m'a ordonné la même chose; Muḡāhid fait savoir qu'il a récité auprès de Ibn 'Abbās et qu'il lui a ordonné la même chose; Ibn 'Abbās fait savoir qu'il a récité auprès de Ubayy b. Ka'b et qu'il lui a ordonné la même chose'. Tous les deux citent cela, en remontant jusqu'à un compagnon, témoin de ce qu'a dit le Prophète (*mawqūf*). Puis, al-Bayhaqī le cite sous une autre forme, de la part de Ibn Abī Bazza, en remontant jusqu'au Prophète (*marfū'*). Al-Ḥākim le cite sous cette forme, je veux dire en remontant jusqu'au Prophète, dans son *Mustadrak*, et il en garantit l'authenticité. Cette tradition comporte de | nombreuses voies de transmission, selon al-Bazzī.

Mūsā b. Harūn dit: 'Al-Bazzī m'a dit que Muḡammad b. Idrīs aš-Šāfi'ī lui a dit: Si tu laisses de côté la formule: 'Dieu est le plus grand!', tu laisses de côté une des prescriptions traditionnelles de ton Prophète'. Al-Ḥāfiẓ 'Imād ad-Dīn b. Kaṭīr dit: 'Cela requiert qu'il ait reconnu la tradition comme authentique'.

Abū l-'Alā' al-Hamaḏānī rapporte, de la part de al-Bazzī, que l'origine de cela vient de ce que le Prophète (.) fut privé de la révélation et les polythéistes dirent: Muḡammad est détesté de son Seigneur. Alors, descendit la sourate *aḏ-Ḍuḥā* 93 et le Prophète (.) prononça la formule: 'Dieu est le plus grand!'. Ibn Kaṭīr dit: 'Cela est rapporté avec une chaîne de transmission qu'on ne peut juger ni authentique ni faible'. | 2/712

Al-Ḥalīmī dit: 'La question de la formule: 'Dieu est le plus grand!' réside dans la comparaison avec sa récitation à l'occasion du jeûne de Ramaḏān, à savoir que lorsque est accompli le nombre (de jours) de jeûne, on la prononce. De même, ici, on dit: 'Dieu est le plus grand!', quand le nombre de sourates (requis) est complet'. Il ajoute: 'La façon de faire consiste à s'arrêter un peu après chaque sourate, en disant: 'Dieu est le plus grand!'. Ainsi s'exprime Sulaym ar-Rāzī, un de nos compagnons, dans son commentaire coranique: 'On prononcera la formule après chaque deux sourates, sans lier la fin de la sourate à cette formule, mais en les séparant par un silence'. Il continue: 'Ceux qui, parmi les

15 Absent du manuscrit A.

lecteurs, ne prononcent pas la formule ont comme argument que cela (peut être) un prétexte pour faire un ajout au Coran; car du fait de cette continuité régulière, on pourrait présumer qu'elle fait partie du Coran'.

2/713 Dans *an-Naşr* (Ibn al-Ğazārī), il y a: 'Les lecteurs divergent (pour savoir) où commencer à la prononcer: est-ce au début où à la fin de *ađ-Đuĥā* 93? Et où finir de la prononcer: est-ce au début ou à la fin de la sourate *an-Nās* 114? Faut-il la lier avec le début ou la fin de la sourate, ou bien l'en séparer? La divergence en tout cela repose sur un présumé de base, à savoir: cette formule appartient-elle au début ou à la fin de la sourate? (On diverge aussi) sur l'expression de cette formule; certains disent: 'Dieu est le plus grand!'; d'autres: 'Il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu et Dieu est le plus grand!', que ce soit pour la formule de la prière ou en dehors d'elle. C'est ce que déclarent as-Saĥāwī et Abū Šāma'.

### Question 29 [l'invocation après la récitation]

2/714 Il est prescrit de faire une invocation après la fin (de la récitation), en vertu de la tradition de aṭ-Ṭabarānī et d'un autre, de la part de al-ʿIrbāḍ b. | Sāriya, qui remonte jusqu'au Prophète (*marfūʿ*): 'Qui finit de réciter le Coran, fera une invocation qui sera exaucée'. Et dans Šuʿab (*al-īmān*), d'après une tradition de Anas qui remonte jusqu'au Prophète (*marfūʿ*): 'A chaque fin de récitation complète, on fera une invocation qui sera exaucée'. Et encore, dans le même ouvrage, selon la tradition de Abū Hurayra qui remonte jusqu'au Prophète (*marfūʿ*): 'Qui récite le Coran, loue le Seigneur, prie pour le Prophète (.) et demande pardon à son Seigneur, cherche sûrement le bien là où il se trouve'.

### Question 30 [la récitation complète continue]

2/715 Il est prescrit, quand on a achevé la récitation complète du Coran, d'en commencer une autre, après avoir fini, en vertu de la tradition | de at-Tirmiḏī (*Sunan* 5/63) et d'un autre: 'L'action que Dieu préfère, c'est l'arrivée pour repartir de celui qui parcourt le Coran du début jusqu'à la fin: chaque fois qu'il arrive, il repart'. Ad-Dānī cite, avec une excellente chaîne de transmission, de la part de Ibn ʿAbbās, selon Ubayy b. Kaʿb, le fait que, lorsque le Prophète (.) avait récité: « Dis: je me réfugie auprès du Seigneur des gens ... » (114, 1–6), il recommençait par *al-Ĥamd* 1, puis il récitait *al-Baqara* 2 jusqu'à: « Voilà ceux qui réussissent » (2, 5); ensuite, il prononçait l'invocation de la fin de la récitation complète; après quoi, il se levait.

### Question 31 [la répétition de la sourate 112]

Selon al-Imām Aḥmad (Ibn Ḥanbal) il est interdit de répéter la sourate *al-Ihlās* 112, à la fin de la lecture du Coran; cependant, les gens font le contraire. Certains disent: 'La raison de cela réside dans le fait qu'il est mentionné que cette sourate équivaut à un tiers du Coran; donc ainsi on obtient (facilement)<sup>16</sup> une récitation complète du Coran. Si l'on dit: il faut donc qu'on la lise quatre fois, pour obtenir deux lectures complètes du Coran<sup>17</sup>, nous répondons: le but est d'être sûr d'avoir obtenu une lecture complète, soit celle qu'on récite effectivement, soit celle dont on obtient la récompense, en répétant la sourate en question'. Fin de citation.

Quant à moi, je dis que le résultat de cela se réfère à ce qui forcément peut arriver comme défaut dans la récitation<sup>18</sup>. Et de même que al-Ḥalīmī a comparé analogiquement la prononciation de la formule: 'Dieu est le plus grand!' à la fin de la récitation du Coran à la même formule qu'on prononce à la fin de Ramaḍān, de même il faut comparer la répétition de la sourate *al-Ihlās* 112 au fait de faire suivre Ramaḍān de six jours (de jeûne) au mois de Šawwāl (10<sup>o</sup> mois).

### Question 32 [la récitation pour le profit]

Il est répréhensible de prendre le Coran comme un moyen de vivre dont on tire profit. 2/717

Al-Āğūrī cite ceci, à partir de la tradition de 'Imrān b. Ḥuṣayn qui remonte jusqu'au Prophète (*marfū'*): 'Qui récite le Coran, qu'il demande (quelque chose) à Dieu à cette occasion. Viendront des personnes qui liront le Coran pour demander aux gens (quelque chose) à cette occasion'.

Al-Buḥārī rapporte, dans son *al-Tārīḫ al-kabīr*, avec une bonne chaîne de transmission, la tradition suivante: 'Qui récite le Coran chez un pécheur pour lui soutirer quelque chose, sera dix fois maudit à chaque lettre'.

16 C'est-à-dire, en la répétant trois fois.

17 C'est-à-dire, une fois pour la lecture complète effective qu'on est en train de terminer et trois fois pour l'équivalent d'une autre lecture complète virtuelle.

18 Autrement dit, toute récitation complète effective comporte quasi nécessairement quelque défaut qui pourrait l'invalider; donc en répétant quatre fois cette sourate 112, on s'assure au moins la récompense d'une récitation complète virtuelle.

### Question 33 [l'oubli des versets]

2/718 Il est répréhensible de dire: 'J'ai oublié tel verset, bien plus on me l'a fait oublier', en vertu de la tradition des deux *Recueils de la tradition authentique* (al-Buḥārī 9/85; Muslim 1/544) à propos de l'interdiction de dire cela.

### Question 34 [la récitation en faveur du mort]

Les trois Imāms sont d'avis que la récompense de la récitation parvient à celui qui est mort; notre avis est contraire, en vertu de sa (\*) parole: «L'homme n'aura que ce qu'il aura acquis par ses efforts» (53, 39).

### Section: la citation coranique et chose du même genre

2/719 La citation (implicite) (*al-iqtibās*) consiste à inclure dans la poésie ou dans la prose un passage du Coran, alors que cela n'en fait pas partie, sans dire à son sujet: 'Dieu (\*) dit' ou autre chose de semblable, au point que cela n'est même plus une citation. Il est bien connu que, selon les mālikites, c'est interdit et qu'ils sont fortement opposés à celui qui pratique cela. Quant à ceux de notre école, les anciens et la majorité des modernes ne s'y opposent pas, malgré la divulgation de la citation à leur époque et l'usage qu'autrefois en faisaient les poètes et en font toujours à présent.

Un groupe de modernes s'y oppose. On interrogea à ce sujet aš-Šayḥ 'Izz ad-Dīn b. 'Abd as-Salām: il le permettait. Il montrait cela, en citant ce qu'il (.) avait dit au sujet de la prière et du reste: 'Je tourne ma face ...' jusqu'à la fin; ainsi que: 'Ô Dieu! *fendeur du ciel* qui fais de la nuit un repos, du soleil et de la lune, une mesure du temps (6, 96), solde ma dette et libère-moi | de la pauvreté'. Au cours 2/720 d'un discours de Abū Bakr, nous trouvons: «Les injustes connaîtront bientôt le destin vers lequel ils se tournent» (26, 227) et à la fin d'un propos de Ibn 'Umar: «Vous avez, dans l'Envoyé de Dieu, un bel exemple» (33, 21).<sup>19</sup> Fin de citation.

Tout cela montre qu'il est permis de faire une citation coranique, seulement là où on exhorte, où on loue et où on invoque, dans la prose; rien ne montre que ce soit permis dans la poésie; entre les deux il y a une (belle) différence. Al-Qāḍī Abū Bakr, le mālikite, déclare qu'inclure le Coran dans la poésie est répréhensible, tandis que cela est permis dans la prose. Al-Qāḍī 'Iyāḍ pratique

19 Le verset coranique commence par *la-qad*; dans la citation d'Ibn 'Umar, le *lām* a été omis.

cela également pour la prose, dans plusieurs passages du discours (introductif) de *aš-Šifā*. Šaraf ad-Dīn Ismā‘īl b. al-Muqri’ al-Yamanī, auteur de *Muḥtaṣar ar-Rawḍa*, dit, | dans l’explication de sa *Badī‘iyya*<sup>20</sup>: ‘Ce qui vient du Coran est acceptable, alors que le reste est refusé, dans les discours, les exhortations et la louange du Prophète (.), de sa famille et de ses compagnons, même si cela est en vers’.

2/721

Dans l’explication de la *Badī‘iyya* de Ibn Ḥiğḡa<sup>21</sup>, il est dit: ‘Il y a trois catégories de citations: celle qui est acceptable, celle qui est licite et celle qui est refusée. La première concerne celle qu’on trouve dans les discours, les exhortations et les contrats. La deuxième concerne celle qu’on trouve dans les pièces de vers galants, dans les lettres et dans les récits. La troisième se divise en deux genres; le premier concerne ce que Dieu s’est attribué personnellement; nous nous réfugions en Dieu contre celui qui le ferait passer pour sien, comme on raconte à propos d’un des Banū Marwān qui avait consigné, dans une lettre patente dans laquelle se trouvait la plainte de ses ouvriers, cette citation: « Leur retour se fera vers nous \* et ce sera à nous de les juger » (88, 25–26). Le second genre consiste à citer un verset pour se moquer; nous nous réfugions en Dieu contre une telle pratique, par exemple:

Son clin d’œil suggéra à ses amants: \*

« *Malheur! Malheur! à cause de ce qu’on vous a promis* ». (23, 39).

Celui qui monte en croupe avec lui prononce derrière lui: \*

« *Que fassent comme cela ceux qui agissent!* ». (37, 61). Fin de citation.

Quant à moi, je dis que cette division est très bonne et j’y souscris.

As-Šayḥ Tāğ ad-Dīn b. as-Subkī mentionne dans ses *Ṭabaqāt*, au cours de la biographie de al-Imām Abū Maṣṣūr ‘Abd al-Qāhir b. Ṭāhir at-Tamīmī al-Bağdādī, un des grands šāfi‘ites et même un des plus fameux, qu’il dit dans sa poésie:

2/722

Ô toi qui pêches, transgresses et commets le crime; \*

puis, t’arrêtes, te repens et reconnais ta faute,

régouis-toi de la Parole de Dieu dans ses versets: \*

*S’ils cessent, on leur pardonnera ce qui est passé* (8, 38).

20 Cet ouvrage de rhétorique s’intitule: *al-Farīda al-ğāmi‘a li-l-ma‘ānī r-rā‘ī’a*; il est écrit à la louange du Prophète et il contient toutes les figures de la rhétorique (NdE).

21 Il s’agit d’un écrit de 143 vers dont l’auteur, Ibn Ḥiğḡa a donné ensuite une explication intitulée: *Ḥizānat al-adab wa-ğāyat al-arab* (NdE).

Il dit: 'L'utilisation par un tel maître comme Abū Maṣṣūr d'une citation comme celle-ci dans sa poésie est pertinente; en effet, elle manifeste une grande puissance, bien que les gens interdisent un tel usage. Peut-être que de la recherche de certains il résultera que ce n'est pas permis'<sup>22</sup>.

On dit qu'il n'y a que les poètes qui «divaguent dans chaque vallée» (26, 225) et qui sautent sur les mots comme celui qui ne fait pas attention, pour faire cela. Or le maître, Abū Maṣṣūr, un des imāms de la religion, a fait cela. Le maître Abū l-Qāsim b. 'Asākir lui attribue ces deux vers.

2/723

Quant à moi, je dis que ces deux vers ne sont pas un cas de citation coranique (implicite), puisque l'auteur déclare explicitement qu'il s'agit de la parole de Dieu; or nous avons déjà dit plus haut que cela est en dehors de ce cas.

Quant à son frère, aš-Šayḥ Bahā' ad-Dīn, il dit dans *'Arūs al-afrah*: 'La précaution consiste à éviter tout cela et de (veiller à) ce que la Parole de Dieu et celle de son Envoyé soient exemptes de pareilles choses'.

Quant à moi, je dis que j'ai vu que des imāms très célèbres utilisaient la citation coranique (implicite), par exemple, al-Imām Abū l-Qāsim ar-Rāfi'i. Voici ce qu'il dit: il déclame cela dans ses *Amālī* et de grands imāms l'ont rapporté:

Le règne appartient à Dieu (// 22, 56) à qui les *faces se soumettent* (20, 111) \* et chez qui les maîtres s'humilient.

Il est le seul à jouir du règne et du pouvoir. \* Ils ont péri ceux qui ont lutté contre lui et ils ont failli.

Laisse-les avec leur prétention au règne, le jour de leur déception, \* *Ils sauront demain qui est le grand menteur* (54, 26).

Dans *Šu'ab al-īmān*, al-Bayhaqī rapporte ce que dit son Šayḥ, Abū 'Abd ar-Raḥmān as-Sulamī, à savoir: Aḥmad b. Yazīd nous a déclamé (ces vers) de lui:

Demande à Dieu sa faveur et crains-le. \*

Car la crainte de Dieu est la meilleure chose que tu puisses obtenir.

Dieu agit en faveur de qui le craint. \*

*Il le pourvoira d'une façon sur laquelle il ne comptait pas* (65, 3).

2/724

Deux choses se rapprochent de la citation coranique (implicite).

La *première* consiste à réciter le Coran, en voulant l'employer comme un discours normal. An-Nawawī dit, dans *al-Tibyān*: 'Ibn Abī Dāwūd mentionne à ce sujet un avis contraire; il rapporte que an-Naḥa'ī considère comme répréhensible le fait de prendre le Coran comme quelque chose qui proviendrait de ce monde'.

22 Dans *al-Ṭabaqāt aš-šāfi'iyya*, nous avons *yağūzu* sans la négation (NdE).

Il cite également le fait que ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb récita, à Makka, à la prière du couchant: « Par le figuier et l’olivier \* Par le Mont Sīnīn » (95, 1–2), puis, il éleva la voix, en disant: « Par cette cité sûre! » (95, 3)<sup>23</sup>. Il cite encore le fait que, d’après Ḥukaym b. Sa’īd, un homme de al-Muḥakkima<sup>24</sup> alla trouver ‘Alī, alors qu’il faisait la prière de l’aube, et lui dit: ‘« Si tu es polythéiste, tes actions sont vaines » (39, 65); et ‘Alī lui répondit, tout en priant: « Sois patient. La promesse de Dieu est vraie. Que ceux qui ne croient pas fermement ne t’ébranlent pas » (30, 60)’. Fin de citation.

Un autre (az-Zarkašī) dit: ‘Il est répréhensible de citer des paraboles du Coran; c’est ce que déclare al-‘Imād an-Nihī, disciple de al-Baġawī, comme le rapporte Ibn aṣ-Ṣalāh dans son *Fawā’id ar-riḥla*. 2/725

La seconde consiste à donner une tournure coranique à la poésie ou à autre chose. C’est permis, sans aucun doute. On nous a rapporté que, lorsque aṣ-Ṣarīf Taqīyy ad-Dīn al-Ḥusaynī mit en vers ce qu’il disait, à savoir<sup>25</sup>:

‘Sa réalité est une métaphore: si vous passez, \*  
sans vous installer et sans y faire attention, ce sera facile.  
Qu’est-ce que la beauté d’une maison dont tu vois un ornement? (//17,  
93): \*  
lorsque la terre tremble, elle disparaît,

il eut peur d’avoir enfreint un interdit, en employant ces expressions coraniques dans sa poésie. Alors, il alla chez Ṣayḥ al-Islām Taqīyy ad-Dīn b. Daqīq al-‘Īd, pour l’interroger à ce sujet. Il lui déclama les deux vers. Il lui répondit: ‘Dis: Qu’est-ce que la beauté d’une grotte?’ Il répondit: ‘Ô mon seigneur! Tu m’as été utile en me donnant ton opinion.’

### Conclusion [la transgression des comparaisons coraniques]

Dans *al-Burhān*, az-Zarkašī dit: ‘Il n’est pas permis de vouloir dépasser les comparaisons du Coran; c’est pour cela qu’est refusé ce que dit al-Ḥarīrī, à savoir: ‘Il me fit entrer dans une maison plus étroite que l’arche (2, 248) et plus 2/726

23 Ce qui veut dire que, tandis que les deux premiers versets ont été prononcés sur le ton de la prière, le troisième est prononcé sur le ton d’une exclamation de la conversation courante. Dans le cas de ‘Alī qui suit, le Coran est utilisé par les deux partenaires comme pur élément d’une conversation banale entre eux.

24 Un des premiers groupes ḥarīġite qui s’opposait à ‘Alī.

25 Ces deux vers furent écrits à propos du tremblement de terre de 702 / 1302.

fragile (*awhā*) que *la demeure de l'araignée*' (29, 41). Quelle signification peut être plus éloquente que celle que Dieu a confirmée, grâce à six procédés, par exemple quand il dit: « Certes, la plus fragile des demeures est bien la demeure de l'araignée » (29, 41)? En effet, il a introduit *inna* (certes), il a employé le superlatif (*awhana* / la plus fragile), il l'a construit à partir de *al-wahn* (fragilité), il l'a annexé à un pluriel (*al-buyūt* / des demeures), il a déterminé le pluriel avec l'article (*al-/ les*) et il a mis le *lām* (bien) devant l'attribut.

Cependant, cela représente une difficulté dans le cas de sa (\*) parole: « Certes, Dieu ne répugne pas à proposer comme comparaison un moucheron ou quelque chose de plus élevé » (2, 26), puisque le Prophète (.) a proposé la comparaison avec ce qui est inférieur | au moucheron, en disant: 'Si le monde avait pour Dieu le poids de l'aile d'un moucheron!'. Quant à moi, je dis que certaines gens affirment, à propos de ce verset, que cela signifie « ou quelque chose de plus élevé » dans la vulgarité. Et d'autres interprètent cela, en disant que cela signifie 'ou quelque chose d'inférieur'. Et ainsi cesse la difficulté.



## Les expressions étranges du Coran (*ġarībihi*)<sup>1</sup>

Un nombre incalculable de personnes a consacré à ce sujet un ouvrage à part. Parmi eux, il y a Abū ‘Ubayda, Abū ‘Umar az-Zāhid et Ibn Durayd. Et parmi les ouvrages les plus célèbres, il y a le livre de al-‘Uzayzī<sup>2</sup>. Il a employé quinze années à le composer, le rédigeant avec son Šayḥ Abū Bakr b. al-Anbārī. Et parmi les meilleurs, il y a *al-Mufradāt* de ar-Rāġib; Abū Ḥayyān est l’auteur d’un ouvrage sur ce sujet<sup>3</sup> résumé dans deux cahiers. 3/728

Ibn aš-Šalāḥ dit: ‘Là où tu vois, dans les livres de commentaire coranique: ‘Les spécialistes des significations disent’, cela veut dire ceux qui ont composé les livres sur les significations du Coran, comme az-Zaġġāġ, al-Farrā’, al-Aḥfaš et Ibn al-Anbārī. Fin de citation.

Il faut prêter attention à ce sujet; en effet, al-Bayhaqī cite la tradition suivante de Abū Hurayra qui remonte jusqu’au Prophète (*marfū’*): ‘Traitez le Coran à la façon des arabes (*a’ribū*)<sup>4</sup> et renseignez-vous au sujet de ses expressions étranges’. Il cite aussi une semblable recension de la part de ‘Umar, de Ibn ‘Umar et de Ibn Mas‘ūd, en remontant jusqu’à un compagnon témoin de ce que le Prophète a dit (*mawqūf*). 3/729

Il cite encore, à partir de la tradition de Ibn ‘Umar, en remontant jusqu’au Prophète (*marfū’*): ‘Qui lit le Coran et le traite à la façon des arabes, pour chaque lettre lui seront attribués une vingtaine de bienfaits; qui le lit sans le traiter à la façon des arabes, pour chaque lettre lui seront attribués une dizaine de bienfaits’. 3/730

Le traiter à la façon des arabes signifie connaître le sens de ses expressions; cela ne signifie pas la vocalisation au sens technique du terme, selon les grammairiens, à savoir le contraire de l’erreur grammaticale, parce que la lecture sans cela ne serait pas une lecture et elle ne serait donc pas récompensée. Celui qui se plonge dans cela doit vérifier, se référer aux livres des spécialistes | de cette discipline et s’abstenir de s’enfoncer dans l’opinion personnelle. Ces compagnons, à savoir les arabes-pur-sang, les spécialistes de la langue les plus éloquents et ceux chez qui est descendu le Coran selon leur langue, se sont 3/731

1 Mohammad Arkoun traduit par ‘les mots rares et obscurs’ (*Lectures du Coran*, Mouton-Roulet /Larose, 1982, p. VII).

2 Il s’agit de *Nuzhat al-qulūb fī tafsīr ġarīb al-Qur’ān al-‘azīz*.

3 Le titre de cet ouvrage est le suivant: *Tuḥfat al-arīb bīmā fī l-Qur’ān al-ġarīb*.

4 Par la suite, ce verbe *a’raba* signifiera aussi ‘analyser’.

arrêtés sur des expressions dont ils n'ont pas connu le sens et ils n'ont rien dit à leur sujet.

Dans *al-Faḍā'il*, Abū 'Ubayd cite, d'après Ibrāhīm at-Taymī, le fait que Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq fut interrogé au sujet de sa parole: « *fākihatān wa-abbān* / des fruits et des pâturages » (80, 31). Il répondit: 'Quel ciel me couvrirait de son ombre et quelle terre me supporterait, si je disais, à propos du Livre de Dieu, ce que je ne sais pas?'

Il cite aussi, d'après Anas, le fait que 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb lut en chaire: « des fruits et des pâturages » (80, 31) et il dit: 'Ces fruits, nous les connaissons; mais, qu'est-ce que les pâturages?'. Puis, faisant un retour sur lui-même, il dit: 'Certes, il y a là une difficulté (*kalaf*)<sup>5</sup>, ô 'Umar!'

Il cite encore, par le truchement de Muğāhid, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 3/732 'Je ne savais pas | ce que signifiait: « Créateur (*fāṭiru*) des cieux » (42, 11), jusqu'à ce que ne vinssent à moi deux bédouins en train de se quereller à propos d'un puits et que l'un d'eux ne dît: 'C'est moi qui l'ai créé (*faṭartuhā*)'; il voulait dire: 'C'est moi qui l'ai commencé'.

Ibn Ğarīr cite le fait selon lequel Sa'īd b. Ğubayr fut interrogé à propos de sa parole: « et une tendresse (*hanānan*) de notre part » (19, 13); il répondit: 'J'ai interrogé Ibn 'Abbās à ce sujet et il n'a rien répondu à ce propos'.

Il cite aussi, par le truchement de 'Ikrima, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Non! Par Dieu! Je ne sais pas ce qu'est *hanānan* (tendresse)'.  
 3/733

Al-Firyābī cite ceci: Isrā'īl nous a rapporté: Sammāk Ibn Ḥarb nous a rapporté de la part de 'Ikrima ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Je connais (le sens de) tout le Coran, sauf de quatre (passages): « *ġislīn* / (un aliment fétide) » (69, 36), « *wa-hanānan* / (une tendresse) » (19, 13), « *la-awwāhun* / (humble) » (9, 114) et « *wa-r-raqīmi* / (ar-Raqīm) » (18, 9)'.  
 3/733

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Qatāda, à savoir: 'Ibn 'Abbās dit: Je ne savais pas ce que (signifiait) sa parole: « Notre Seigneur! Ouvre (*iftaḥ*) entre nous et notre peuple, en vérité » (7, 89), jusqu'à ce que je n'entendis ce que disait Bint Dī Yazan: Viens que je t'ouvre (*ufātḥka*)! Elle voulait dire: Viens que je te querelle!'.  
 3/733

Il cite aussi, par le truchement de Muğāhid, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Je ne sais pas ce qu'est *al-ġislīn* (aliment fétide) (69, 36); mais, je pense que c'est *az-zaqqūm* (espèce de mets fait de crème et de dattes mêlées ensemble)' (37, 62)<sup>6</sup>.

5 Ce qui est synonyme de *maṣaqqā* (NdE).

6 Dans Coran 37, 62, nous avons 'l'arbre *az-zaqqūm*'; il s'agit d'un arbre qui croît dans le pays de al-Ġawr et dont le fruit semblable à la datte donne une huile employée contre certaines

## Section 1 [Le détail des expression étranges du Coran]

La connaissance de cette discipline est obligatoire pour le commentateur du Coran, comme cela sera dit à propos des conditions (que doit remplir) le commentateur. Dans *al-Burhān*, il (*az-Zarkašī*) dit : 'Celui qui cherche à dévoiler cela a besoin de connaître la lexicographie, en ce qui concerne les noms, les verbes et les prépositions. Les grammairiens parlent de la signification des prépositions, compte tenu de leur petit nombre; on en prendra donc connaissance à partir de leurs ouvrages. Quant aux noms et aux verbes, on en prendra connaissance à partir des livres de lexicographie, le plus important étant celui de Ibn as-Sayyid<sup>7</sup>; il y a aussi *at-Taḥdīb* de al-Azharī<sup>8</sup>, *al-Muḥkam* de Ibn Sīdah<sup>9</sup>, *al-Ġāmi'* de al-Qazzāz<sup>10</sup>, *aṣ-Ṣiḥāḥ* de al-Ġawharī, *al-Bārī'* | de al-Fārābī<sup>11</sup> et *Maġma' al-baḥrayn* de aṣ-Ṣāġānī. 3/734

Parmi les traités sur les verbes, il y a le livre de Ibn al-Qūṭīyya<sup>12</sup>, celui de Ibn Ṭarīf<sup>13</sup>, celui de as-Saraqustī<sup>14</sup> et parmi le plus complets, il y a le livre de Ibn al-Qaṭṭā'<sup>15</sup>. 3/735

Quant à moi, je dis que le meilleur auquel on puisse se référer en la matière est ce qu'on a établi à partir de Ibn 'Abbās et de ses compagnons qui ont appris de lui. En effet, d'eux nous est parvenu ce qui embrasse complètement le commentaire des expressions étranges du Coran, avec des chaînes de transmission sûres et authentiques. Personnellement, je vais suivre ici ce qui nous est parvenu à ce sujet de la part de Ibn 'Abbās, par le truchement de Ibn Abī Ṭalḥa, tout particulièrement, car c'est la voie la plus sûre et c'est sur elle que s'est basé al-Buḥārī, dans son *Recueil de la tradition authentique*, en suivant l'ordre des sourates. 3/736

---

maladies. Cet arbre croît aussi en enfer et son fruit au goût repoussant sert de nourriture aux réprouvés (Kazimirski).

7 A savoir: *al-Ālim fi l-luġa* où les paroles sont classées selon les genres (NdE).

8 C'est-à-dire: *Taḥdīb al-luġa*.

9 Le titre complet est: *al-Muḥkam wa-l-muḥiṭ al-a'zam*.

10 Il s'agit de *al-Ġāmi' fi l-luġa*.

11 C'est ce qui est écrit dans le manuscrit A; en réalité, il s'agit de al-Qālī et de son livre *al-Bārī' fi l-luġa* (NdE).

12 A savoir: *Taṣārīf al-aḥ'āl*.

13 Il est intitulé: *al-Aḥ'āl*.

14 Egalement intitulé: *al-Aḥ'āl* qui est une reprise du précédent.

15 Toujours intitulé: *al-Aḥ'āl* qui reprend les deux précédents.

[A. Les expressions étranges du Coran selon Ibn ‘Abbās, d’après Ibn Abī Ṭalḥa, recueillies par Ibn Ğarīr aṭ-Ṭabarī et Ibn Ḥātim]

\* [Al-Baqara 2]<sup>16</sup>

- 3/737 Ibn Abī Ḥātim dit: ‘Mon père nous a rapporté: Ibn Ğarīr dit: | al-Muṭannā (b. Ibrāhīm) nous a rapporté: Abū Ṣāliḥ ‘Abd Allāh b. Ṣāliḥ nous a rapporté: Mu‘āwiya b. Ṣāliḥ m’a rapporté, de la part de ‘Alī b. Ṭalḥa, ce que dit Ibn ‘Abbās, à propos de sa (\*) parole: «*yu‘minūna* / ils croient» (2, 3)<sup>17</sup>, à savoir qu’elle signifie ‘ils approuvent’; «*ya‘mahūna* / ils perdent la tête» (2, 15), ‘ils s’obstinent’; «*muṭahharatun* / pures» (2, 25), ‘de la saleté et de l’injure’; «*al-ḥāšī‘na* / les humbles» (2, 45), ‘ceux qui approuvent ce que Dieu a fait descendre’; «*wa-fī dālikum balā’un* / et en cela une épreuve» (2, 49), ‘une vengeance’; «*wa-fūmihā* / de son ail» (2, 61), | ‘de son froment’; «*illā amāniyya* / que des contes imaginés» (2, 78), ‘des racontars’; «*qulūbunā ġulfun* / nos coeurs sont incirconcis» (2, 88), ‘dans une enveloppe’; «*mā nansaḥ* / nous abrogeons» (2, 106), ‘nous remplaçons’; «*aw nansa’hā* / ou nous le faisons oublier» (2, 106), ‘nous l’abandonnons et nous ne le remplaçons pas’; «*maṭābatan* / un lieu de retour» (2, 125), ‘où ils reviennent, puis s’en retournent’; | «*ḥanīfan* / un vrai croyant», ‘un pèlerin’; «*ṣaṭrahu* / dans sa direction» (2, 144), ‘vers elle’; «*fa-lā ġunāha* / pas de péché contre lui» (2, 158), ‘pas d’empêchement’; «*ḥuṭuwāti š-šayṭāni* / les traces de aš-Ṣayṭān» (2, 168), ‘son action’; «*uhilla bihi li-ġayri llāhi* / sur lequel on a invoqué un autre que Dieu» (2, 173), ‘qui a été immolé aux Ṭāġūt’; «*wa-bna s-sabīli* / le fils du chemin (le voyageur)» (2, 177), ‘l’hôte qui descend chez des musulmans’; «*in taraka ḥayran* / s’il laisse un bien» (2, 180), ‘de la richesse’; «*ġanafan* / une déviation» (2, 182), ‘un péché’; «*ḥudūdu llāhi* / les lois de Dieu» (2, 187), ‘l’obéissance à Dieu’; «*lā takūna fitnatun* / qu’il n’y ait plus de sédition» (2, 193), ‘d’associationnisme’; | «*faraḍa* / s’imposer» (2, 197), ‘entrer dans l’état de sacralisation’; «*quli l-‘afwa* / dis: le superflu» (2, 219), ‘ce qui n’est pas bien défini dans vos biens’; «*la-a’natakum* / il vous affligerait» (2, 220), ‘il vous mettrait à l’étroit et vous opprimerait’; «*mā lam tamassūhunna aw tafriḍū* / tant que vous ne les aurez pas touchées ou que vous ne vous serez pas obligés» (2, 236), ‘toucher, c’est l’union sexuelle et l’obligation, c’est la dot’; «*fīhi sakīnatun* / elle contient une présence» (2, 248), ‘une miséricorde’; «*sinatun* /

16 Les noms des sourates sont des ajouts dans les manuscrits M, B et ‘ (NdE).

17 Pour chaque terme, nous donnerons, d’abord, la traduction française la plus généralement reçue (Denise Masson, Régis Blachère) et, ensuite, celle de ce que les divers auteurs proposent comme sens du terme coranique considéré, pour pouvoir constater ainsi l’écart ou la concordance entre les deux points de vue. Nous verrons que bien souvent il ne s’agit pas, de la part de l’auteur, d’une traduction sous forme de synonyme, mais d’un commentaire plus ou moins large.

endormissement» (2, 255), 'assoupissement'; «*lā ya'ūduhu* / ne lui est pas une charge» (2, 255), 'ne lui pèse pas'; «*ṣafwānin* / rocher» (2, 264), 'pierre'; «*ṣaldan* / dénudé» (2, 264), 'sans rien sur lui'.

\* [*Āl 'Imrān* 3]

«*mutawaffika* / je te rappelle» (3, 55), 'je te fais mourir'; «*ribbiyyūna* / disciples» (3, 146), 'groupes'. 3/741

\* [*an-Nisā'* 4]

«*hūban kabīran* / un grand péché» (4, 2), 'une offense énorme'; «*niḥlatan* / don» (4, 4), 'dot'; «*wa-btalū* / éprouvez» (4, 6), 'testez'; «*ānastum* / découvrez» (4, 6), 'reconnaissez'; «*ruṣdan* / jugement sain» (4, 6), 'correction'; | «*kalālatan* / sans parents ni enfants» (4, 12), 'qui ne laisse ni parent ni enfant'; «*wa-lā ta'ḍulūhunna* / ne les empêchez pas (de se remarier)» (4, 19), 'ne les contraignez pas'; «*wa-l-muḥṣanātu* / les femmes de bonne condition» (4, 24), 'toute femme mariée'; «*ṭawlan* / capacité» (4, 25), 'moyens'; «*muḥṣanātin ḡayra musāfiḥātin* / des femmes de bonne condition non des débauchées» (4, 25), 'chastes et non adultères en privé et en public'; «*wa-lā muttaḥiḍāti aḥḍānin* / qui ne prennent pas d'amants» (4, 25), 'seules'; «*fa-idā uḥṣinna* / et si elles ont accédé à une bonne condition» (4, 25), 'ont été mariées'; «*al-'anata* / la débauche» (4, 25), 'l'adultère'; «*mawāliya* / des héritiers légaux» (4, 33), | 'parents mâles du côté du père'; «*qawwāmūna* / ont autorité» (4, 34), 'chefs'; «*qānitātun* / pieuses» (4, 34), 'obéissantes'; «*wa-l-ḡāri dī l-qurbā* / le client qui est votre allié» (4, 36), 'entre lequel et toi, il y a une proche parenté'; «*wa-l-ḡāri l-ḡunubi* / et celui qui vous est étranger» (4, 36), 'entre lequel et toi il n'y a pas de proche parenté'; «*wa-ṣ-ṣāḥibi bi-l-ḡanbi* / le compagnon qui est proche» (4, 36), 'l'ami'; «*fatīlan* / une pellicule de datte» (4, 49), 'ce qui est dans la fente, à l'intérieur du noyau de datte'; «*bi-l-ḡibtī* / au Ġibt» (4, 51), 'au polythéisme'; «*naqīran* / une pellicule de datte» (4, 53), 'la particule qui est à l'extérieur du noyau de datte'; «*wa-ulī l-amri* / ceux qui détiennent le pouvoir» (4, 59), 'les juristes'; | «*tubātin* / en groupes» (4, 71), 'des troupes militaires en détachements séparés'; «*muqītan* / témoin» (4, 85), 'protecteur'; «*arkasahum* / les a refoulés» (4, 88), 'les a laissé tomber'; «*ḥaṣirat* / être serré» (4, 90), 'être oppressé'; «*ulī ḍ-ḍarari* / les infirmes» (4, 95), 'ceux qui sont excusés'; «*murāḡaman* / refuges» (4, 100), 'le changement d'un lieu à l'autre'; «*wa-sa'atan* / de l'espace» (4, 100), 'la subsistance'; «*mawqūtan* / à des moments déterminés» (4, 103), 'obligatoire'; «*ta'lamūna* / vous souffrez» (4, 104), 'vous souffrez'; «*ḥalqa llāhi* / la création de Dieu» (4, 119), 'la religion de Dieu'; «*nuṣūzan* / l'abandon» (4, 128), 'la haine'; «*ka-l-mu'allaqati* / comme en suspens» (4, 129), |, 'elle n'est ni veuve ni mariée'; «*wa-in talwū* / si vous louvoyez» (4, 135), 'et si vous tordez votre langue dans le 3/744 3/745

témoignage'; «*aw tu'riḏū* / ou vous vous détournez» (4, 135), 'du témoignage'; «*wa-qawlihim 'alā Maryam buhtānan* / ils ont proféré une horrible calomnie contre Maryam» (4, 156), 'ils l'ont accusée d'adultère'.

\* [*al-Mā'ida* 5]

«*awfū bi-l-ʿuqūdi* / respectez les engagements» (5, 1), 'ce que Dieu a permis, interdit, rendu obligatoire et délimité dans tout le Coran'; «*yağrimannakum* / ne vous incite pas à» (5, 2), 'ne vous porte pas à'; «*šana'ānu* / haine» (5, 2),  
 3/746 'hostilité'; | «*al-birri* / la piété» (5, 2), 'ce qui t'a été commandé'; «*wa-t-taqwā* / et la crainte révérencielle de Dieu» (5, 2), 'ce qui t'a été interdit'; «*wa-l-munḥaniqatu* / la bête étouffée» (5, 3), 'celle qui est étouffée et qui meurt'; «*wa-l-mawqūdatu* / celle qui est morte à la suite d'un coup» (5, 3), 'celle qui est frappée avec un morceau de bois et qui meurt'; «*wa-l-mutaraddiyatu* / celle qui meurt d'une chute» (5, 3), 'celle qui tombe de la montagne'; «*wa-n-naḥīḥatu* / celle qui meurt d'un coup de corne» (5, 3), 'un mouton qui est heurté par un autre'; «*wa-mā akala s-sabu'u* / celle qu'un fauve a dévorée» (5, 3), 'ce qu'un fauve a pris'; «*illā mā dakkaytum* / sauf ce que vous avez eu le temps d'égorger» (5, 3), 'celui que vous avez égorgé alors qu'il respirait encore'; «*bi-l-azlāmi* / | au moyen de flèches» (5, 3), 'au moyen de flèches'; «*ğayra mutağānifin* / sans vouloir commettre» (5, 3), 'sans être prêt à pécher'; «*al-ğawāriḥi* / les animaux» (5, 4), 'les chiens, les guépards, les faucons et leurs semblables'; «*mukallibīna* / prédateurs» (5, 4), 'nuisibles'; «*wa-ṭa'āmu l-laḏīna utū l-kitāba* / la nourriture de ceux auxquels le Livre a été donné» (5, 5), 'ce qu'ils égorgent'; «*fa-fruq* / éloigne» (5, 25), 'sépare'; «*wa-man yuridi llāhu fitnatahu* / celui que Dieu veut exciter à la révolte» (5, 41), 'celui dont Dieu veut l'égarement';  
 3/748 «*wa-muhayminan* / | en le préservant» (5, 48), 'en le garantissant: le Coran garantit tout Livre qui le précède'; «*šir'atan wa-minhāğan* / une règle et une loi» (5, 48), 'un chemin et une tradition'; «*aḏillatan 'alā l-mu'minīna* / humbles à l'égard des croyants» (5, 54), 'miséricordieux'; «*mağlūlatun* / fermée» (5, 64), 'ils veulent dire 'avare' et qui retient ce qu'il a; que Dieu soit exempt d'une telle chose'; «*baḥīratin* / Baḥīra» (5, 103), 'cela concerne la chamelle; lorsqu'elle a eu cinq portées; ils considèrent la cinquième: si c'est un mâle, on l'immole et les hommes le mangent sans les femmes; si c'est une femelle, on lui taille les oreilles'.

Quant à *as-sā'iba* (5, 103) il s'agit du fait qu'ils abandonnent une partie des bêtes du troupeau à leurs divinités: ils ne les montent pas, ils ne les traient pas, ils ne les tondent pas et ne les chargent de rien.

Quant à *al-waṣīla* (5, 103), il s'agit de la brebis; lorsqu'elle a eu sept portées; ils considèrent la septième: si c'est un mâle ou une femelle mort-nés, les  
 3/749 hommes et les femmes y participent ensemble; si c'est une femelle et un mâle |

dans [un seul]<sup>18</sup> placenta ils les laissent vivre, disant : 'Sa sœur est liée à lui (*waṣalathu*) et elle le déclare interdit pour nous'.

Quant à *al-ḥām* (5, 103), il s'agit du chameau étalon ; à sa naissance, ils disent : 'Celui-ci protège son dos !' C'est-à-dire, ils ne le chargeront de rien, ils ne le tondront pas, ils ne l'empêcheront pas de paître dans un pâturage interdit, ni de boire dans un bassin, même dans celui d'un autre que son propriétaire.

\* [*al-An'ām* 6]

« *midrāran* / une pluie abondante » (6, 6), 'qui se suivent l'une l'autre' ; « *wayan'awna* / ils s'éloignent » (6, 26), 'ils s'éloignent' ; « *fa-lammā nasū* / quand ils eurent oublié » (6, 44), 'eurent laissé' ; « *mublisūna* / | désespérés » (6, 44), 'désespérés' ; « *yaṣdifūna* / ils se détournent » (6, 46), 'ils se détournent' ; « *yad'ūna* / ils prient » (6, 52), 'ils adorent' ; « *ġaraḥtum* / vous accomplissez » (6, 60), 'vous acquérez comme péché' ; « *yufarriṭūna* / ils sont négligents » (6, 61), 'ils sont négligents' ; « *šiya'an* / sectes » (6, 65), 'différentes passions' ; « *li-kulli naba'in mustaqarrun* / à chaque nouvelle son temps » (6, 67), 'sa vérité' ; « *tubsala* / ne soit entraîné à sa perte » (6, 70), 'deshonoré' ; « *bāsiṭū aydihim* / leurs mains tendues » (6, 93), 'tendre signifie frapper' ; « *fāliq l-iṣbāhi* / celui qui fend l'aube » (6, 96), 'la lumière du soleil de jour et la lumière de la lune de nuit' ; « *ḥusbānan* / une mesure du temps » (6, 96), 'le nombre des jours, des mois et des années' ; « *qinwānun dāniyatun* / des régimes de dattes à portée de la main » (6, 99), 'petits palmiers dont les régimes touchent terre' ; « *wa-ḥaraqū* / ils ont imaginé » (6, 100), | 'ils ont fabriqué des mensonges' ; « *qubulan* / devant eux » (6, 111), 'pour être examinée' ; « *maytan fa-ahyaynāhu* / mort, ne l'avons-nous pas ressuscité ? » (6, 122), 'égaré, ne l'avons-nous pas guidé ?' ; « *makānatikum* / selon votre situation » (6, 135), 'de votre côté' ; « *ḥiḡrun* / sacré » (6, 138), 'interdit' ; « *ḥamūlatan* / portent des fardeaux » (6, 142), 'le chameau, le cheval, le mulet, l'âne et tout ce qui porte' ; « *wa-faršan* / qui procurent de la laine » (6, 142), 'les ovins' ; « *masfūḥan* / répandu » (6, 145), 'répandu' ; « *mā ḥamalāt zuhūruhūmā* / celle que porte leur dos » (6, 146), 'la graisse qui adhère à leur dos' ; « *al-ḥawāyā* / les entrailles » (6, 146), 'les entrailles' ; « *imlāqin* / pauvreté » (6, 151), 'pauvreté' ; | « *dirāsatiḥim* / leurs enseignements » (6, 156), 'leur récitation' ; « *ṣadafa* / se détourne » (6, 157), 'se détourne'.

18 Ajout du manuscrit H.

## \* [al-A'rāf 7]

«*maḍ'ūman* / méprisé » (7, 18), 'blâmé'; «*wa-rīyāšan* / des parures » (7, 26)<sup>19</sup>, 'des richesses'; «*ḥatītan* / sans arrêt » (7, 54), 'rapidement'; «*riḡsun* / courroux » (7, 71), 'irritation'; «*ṣiraṭin* / voie » (7, 86), 'le chemin'; «*iftaḥ* / prononce un jugement » (7, 89), 'décide'; «*āsā* / éprouverai-je de la peine » (7, 93), 'serai-je triste'; | «*afaw* / ayant tout oublié » (7, 95) 'étant devenus nombreux'; «*wa-yaḍaraka wa-ilāhataka* / et te délaisses, toi et tes divinités » (7, 128)<sup>20</sup>, 'et abandonner ton adoration'; «*al-ṭūfāna* / l'inondation » (7, 133), 'la pluie'; «*mutabbarun* / détruit » (7, 139), 'endommagé'; «*asiḡan* / affligé » (7, 150), 'triste'; «*in ḥiya illā fitnatuka* / cela n'est qu'une épreuve de ta part » (7, 155), 'cela n'est qu'un châtement de ta part'; «*azzarūhu* / l'auront soutenu » (7, 157), 'l'auront défendu et honoré'; «*dara'nā* / nous avons destiné à » (7, 179), 'nous avons créé pour'; «*fa-nbaḡasat* / jaillirent » (7, 160), 'giclèrent'; «*nataqnā l-ḡabala* / nous avons projeté le mont » (7, 171), 'nous l'avons élevé'; | «*ka-annaka ḥaḡfiyyun 'anhā* / comme si tu en étais averti » (7, 187), 'familier d'elle'; «*tā'ifun* / légion » (7, 201), 'assemblée'; «*law lā ḡtabaytahā* / n'as-tu pas choisi d'agir ainsi? » (7, 203), 'si tu n'y étais pas arrivé, si tu ne l'avais pas rencontré, tu l'aurais créé'.

## \* [al-Anfāl 8]

«*banānin* / les jointures » (8, 12), 'les extrémités'; «*ḡā'akumu l-fatḥu* / vous avez obtenu le succès » (8, 19), 'l'aide'; «*furqānan* / distinction » (8, 29), 'échappatoire'; «*li-yuṭḡitūka* / pour s'emparer de toi », 'pour te lier fortement'; «*yawma l-furqāni* / le jour du discernement » (8, 41), 'le jour de Badr où Dieu sépara le vrai du faux'; «*fa-ṣarriḡ biḡhim man ḡalfahum* / disperse grâce à eux ceux qui sont derrière eux » (8, 57), 'punis grâce à eux ceux qui sont derrière eux'; «*min walāyatihim* / de leur relation amicale » (8, 72), 'de leur héritage'.

## \* [at-Tawba 9]

3/755 «*yudāḡhūna* / ils répètent » (9, 30), 'ils imitent'; «*kāffatan* / totalement » (9, 36), 'tous ensemble'; «*li-yuwāṭi'ū* / afin de se mettre d'accord » (9, 37), 'afin d'imiter'; «*wa-lā taḡṡinī* / ne me tente pas » (9, 49), 'ne me contrains pas'; «*iḡdā l-ḡusnayāyni* / l'une des deux belles choses » (9, 52), 'la victoire ou le martyre'; «*maḡārātin* / des cavernes » (9, 5), 'les grottes dans la montagne'; «*muddaḡḡalan* / souterrain » (9, 57), 'tunnel'; «*uḡḡunun* / oreilles » (9, 61), 'il entend avec chaque oreille'; «*wa-ḡluḡ 'alayhim* / sois dur envers eux » (9, 73), 'bannis à leur égard la

19 La lecture actuellement officielle est «*wa-rīšan*».

20 Idem: «*wa-ālihataka*».



gentillesse'; « *wa-ṣalawāti r-rasūli* / les prières de l'Envoyé » (9, 99), 'sa demande de pardon'; | « *sakanun lahum* / un apaisement pour eux » (9, 103), 'une miséricorde'; « *rībatan* / un doute » (9, 110), 'le doute'; « *illā an taqaṭṭa'a qulūbuhum* / jusqu'à ce que leur cœur soit brisé » (9, 110), 'c'est-à-dire, la mort'; « *la-awwāhun* / humble » (9, 114), 'le croyant repentant'; « *ṭā'ifātun* / quelques hommes » (9, 122), 'un groupe'. 3/756

\* [Yūnus 10]

« *qadama šidqin* / un avantage mérité par leur sincérité » (10, 2), 'ils ont déjà eu le bonheur dès la première pensée'; « *wa-lā adrākum* / il ne vous l'aurait pas fait connaître » (10, 16), 'il ne vous l'aurait pas enseigné'; « *tarhaquhum* / les enveloppera » (10, 26), 'les couvrira'; | « *āšimin* / protecteur » (10, 27), 'défenseur'; « *tufīdūna* / vous entreprenez » (10, 61), 'vous faites'; « *ya'zubu* / échappe » (10, 61), 'est caché'. 3/757

\* [Hūd 11]

« *yaṭnūna* / ils se replient » (11, 5), 'ils cachent'; « *yastağšūna tiyābahum* / ils se recouvrent de leurs vêtements » (11, 5), 'ils couvrent leur tête'; « *lā ġarama* / oui, sans aucun doute » (11, 22), 'oui, certes!'; « *aḥbatū* / ils sont humbles » (11, 23), 'ils craignent'; « *fāra t-tannūru* / le four se mit à bouillir » (10, 40), 'à sourdre'; « *aqlī'ī* / arrête-toi » (11, 44), 'calme-toi'; « *ka-an lam yağnaw* / comme s'ils n'avaient jamais habité » (11, 68), | 'vécu'; « *ḥanīḍin* / rôti » (11, 69), 'bien cuit'; « *sīa bihim* / il s'en affligea » (11, 77), 'il pensa à mal de son peuple'; « *wa-ḍāqa bihim ḍar'an* / car son bras était trop faible pour les protéger » (11, 77), 'ses hôtes'; « *ašibun* / redoutable » (11, 77), 'sévère'; « *yuhra'ūna* / se précipitèrent » (11, 78), 'se hâtèrent'; « *bi-qiṭ'in* / à la fin (de la nuit) » (11, 81), 'à nuit noire'; « *musawwamatan* / marquées d'une empreinte » (11, 83), 'instruites'; « *makānatikum* / votre situation » (11, 93), 'votre côté'; « *alimun* / douloureux » (11, 102), 'pénible'; « *zafīrun* / gémissements » (11, 106), 'voix forte'; | « *wa-šahūqun* / sanglots » (11, 106), 'voix basse'; « *ğayra mağḍūḍin* / inaltérable » (11, 108), 'sans interruption'; « *wa-lā tarkanū* / ne vous appuyez pas sur (les injustes) » (11, 113), 'ne laissez pas vivre'. 3/758 3/759

\* [Yūsuf 12]

« *šağafahā* / il l'a rendue amoureuse » (12, 30), 'il l'a conquise'; « *muttaka'an* / repas » (12, 31), 'assemblée'; « *akbarnahu* / elles le trouvèrent si beau » (12, 31), 'elles le magnifièrent'; « *fa-sta'sama* / et il est resté pur » (12, 32), 'il s'est abstenu'; « *ba'ḍa ummatin* / après avoir oublié » (12, 45), | 'après un moment'; « *tuḥšinūna* / que vous aurez réservée » (12, 48), 'que vous aurez emmagasinée'; « *ya'širūna* / ils se rendront au pressoir » (12, 49), 'les raisins et l'huile'; « *ḥaṣḥaṣa* 3/760

/ éclate » (12, 51), 'devient évidente'; « *za'imun* / garant » (12, 72), 'responsable'; « *dalālika l-qadīmu* / ton ancien égarement » (12, 95), 'ton erreur'.

\* [*ar-Ra'd* 13]

« *šinwānun* / disposés en touffes » (13, 4), 'rassemblés'; « *hādīn* / un guide » (13, 7), 'quelqu'un qui appelle'; « *mu'aqqibātun* / des anges » (13, 11), 'les anges'; « *yahfazūnahu min amri llāhi* / ils le protègent sur l'ordre de Dieu » (13, 11),  
3/761 'avec sa permission'; « *bi-qadarihā* / à la mesure de leur capacité » (13, 17), |  
'à la mesure de leur capacité'; « *sū'u d-dāri* / la détestable demeure » (13, 25),  
'la mauvaise fin'; « *tūbā* / le bonheur » (13, 29), 'félicité et fraîcheur de l'œil';  
« *yay'asi* / espérer » (13, 31), 'savoir'.

\* [*Ibrāhīm* 14]

« *muḥtī'ina* / le cou tendu et les yeux écarquillés » (14, 43), 'regardant'; « *fī l-aṣfādi* / enchaînés » (14, 49), 'dans les chaînes'; | « *qaṭrin ānin* / de goudron  
3/762 bouillant » (14, 50), 'le cuivre fondu'.

\* [*al-Ḥiğr* 15]

« *yawaddu* / aimeraient » (15, 2), 'souhaiteraient'; « *muslimīna* / être soumis »  
(15, 2), 'proclamer l'unicité'; « *šīya'un* / partisans » (15, 10), 'communautés';  
« *mawzūnin* / avec mesure » (15, 19), 'connu'; « *ḥama'in masnūnin* / une boue  
malléable » (15, 26), 'une argile humide'; « *ağwaytanī* / tu m'as induit en erreur »  
(15, 39), 'tu m'as égaré'; « *fa-šda' bimā tu'maru* / proclame ce qui t'est ordonné »  
(15, 94), 'accomplis-le'.

\* [*an-Naḥl* 16]

« *bi-r-rūḥi* / avec l'esprit » (16, 2), 'avec la révélation'; « *dif'un* / des vêtements  
chauds » (16, 5), 'les vêtements'; « *wa-minhā ġā'irun* / certains s'en détachent »  
(16, 9), 'les différentes passions'; « *tusīmūna* / vous nourrissez vos troupeaux »  
(16, 10), 'vous paisez'; « *mawāhira* / fendre les vagues avec bruit » (16, 14),  
'voguer'; « *tušāqqūna* / vous n'étiez pas d'accord » (16, 27), 'vous divergiez';  
« *tatafayya'u* / s'allongent » (16, 48), 'se penchent'; « *ḥafadatan* / des petits-  
3/764 enfants » (16, 72), 'beaux-fils'; « *al-fahšā'i* / | la turpitude » (16, 90), 'l'adultère';  
« *ya'izukum* / il vous exhorte » (16, 90), 'il vous conseille'; « *arbā* / l'emportera  
sur » (16, 92), 'sera plus nombreux'.

\* [*al-Isrā'* 17]

« *wa-qaḍaynā* / nous avons décrété » (17, 4), 'nous avons fait savoir'; « *fa-ğāsū*  
/ ils pénétrèrent » (17, 5), 'ils marchèrent'; « *ḥaṣīran* / une prison » (17, 8), 'une  
prison'; « *faṣṣalnāhu* / nous l'avons rendu intelligible » (17, 12), 'nous l'avons

expliqué'; « *ammarnā mutrafīhā* / nous ordonnons à ceux qui y vivent dans l'aisance » (17, 16), 'nous donnons pouvoir | aux méchants'; « *fa-dammarnāhā* / et nous la détruisons » (17, 16), 'nous la détruisons'; « *wa-qaḍā* / a décrété » (17, 23), 'a ordonné'; « *wa-lā taqfu* / ne poursuis pas » (17, 36), 'ne dis pas'; « *rufātan* / poussière » (17, 49), 'poussière'; « *fa-sayunġidūna* / ils secoueront » (17, 51), 'ils secoueront'; « *bi-ḥamdīhi* / en le louant » (17, 52), 'à son ordre'; « *la-aḥtanikanna* / je dominerai sûrement » (17, 62), | 'j'établirai sûrement mon pouvoir sur'; « *yuzġī* / fait voguer » (17, 66), 'fait aller'; « *qāṣifan* / une tornade » (17, 69), 'une tempête'; « *tabī'an* / défenseur » (17, 69), 'secoueur'; « *zahūqan* / disparaître » (17, 81), 's'en aller'; « *ya'ūsan* / désespéré » (17, 83), 'désespéré'; « *šākilatihi* / à sa manière » (17, 84), 'selon son point de vue'; « *kisafan* / en morceaux » (17, 92), 'en morceaux'; « *maṭbūran* / perdu » (17, 102), 'maudit'; « *faraqnāhu* / nous avons fragmenté » (17, 106), 'nous avons divisé'.

## \* [al-Kahf 18]

« *iwaḡan* / tortuosité » (18, 1), 'ambiguïté'; « *qayyiman* / droit » (18, 2), 'juste'; « *ar-raqīm* / ar-Raqīm » (18, 9), 'le Livre'; « *tazāwaru* / il s'écarte » (18, 17), 'il s'incline'; « *taqrīduhum* / les passer » (18, 17), 'les laisser'; « *bi-l-waṣīd* / sur le seuil » (18, 18), 'sur le seuil'; « *wa-lā ta'du 'aynāka 'anhum* / que tes yeux ne se détachent pas d'eux » (18, 28), 'qu'ils ne les dépassent pas vers d'autres'; « *ka-l-muhli* / comme un liquide de métal fondu » (18, 29), 'sédiment d'huile'; « *al-bāqiyātu ṣ-ṣālīḥātu* / les bonnes actions impérissables » (18, 46), | 'l'évocation de Dieu'; « *mawbiqan* / une vallée de perdition » (18, 52), 'un lieu de destruction'; « *maw'īlan* / un refuge » (18, 58), 'un refuge'; « *ḥuquban* / de longues années » (18, 60), 'un siècle'; « *min kulli šay'in sababan* / de toutes choses, une corde » (18, 84), 'une science'; « *'aynin ḥāmīyatīn* / une source bouillante »<sup>21</sup> (18, 86), 'chaude'; « *zubara l-ḥadīdi* / des blocs de fer » (18, 96), 'des morceaux de fer'; « *aṣ-ṣadafayni* / les deux monts » (18, 96), 'les deux montagnes'.

## \* [Maryam 19]

« *sawīyyan* / entiers » (19, 10), 'sans être atteint de mutisme'; « *ḥanānan min ladunnā* / une tendresse d'auprès de nous » (13), 'une miséricorde de chez nous'; « *sariyyan* / un ruisseau » (19, 34), 'il s'agit de 'Īsā'; « *ġabbāran ṣaḡīyyan* / violent malheureux » (19, 32), 'rebelle'; « *wa-ḥġurnī* / éloigne-toi de moi » (19, 46), 'écarte-toi de moi'; « *ḥafīyyan* / bienveillant » (19, 47), 'gentil'; | « *lisāna ṣidqīn 'aliyyan* / une langue sublime de vérité » (19, 50), 'l'excellente louange'; « *ġayyan* / un égarement total » (19, 59), 'dépravation'; « *laġwan* / parole futile »

21 La lecture actuellement officielle contient: « *ḥāmī'atīn* ».

(19, 62), 'vaine'; « *atātan* / richesse » (19, 74), 'richesse'; « *diddan* / des adversaires » (19, 82), 'des aides'; « *ta'uzzuhum 'azzan* / les excitent au mal » (19, 83), 'les égarent'; « *na'uddu lahum 'addan* / nous comptons leurs jours » (19, 84), 'leur respiration qu'ils exhalent en ce monde'; « *wirdan* / abreuvoir » (19, 86), 'assoifés'; | « *ahdan* / alliance » (19, 87), 'la profession de foi: il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu'; « *iddan* / une chose abominable » (19, 89), 'énorme'; « *haddan* / écroulement » (19, 90), 'démolition'; « *rikzan* / murmure » (19, 98), 'voix'.

\* [*Tā' Hā'* 20]

« *bi-l-wādī l-muqaddasi* / dans la vallée sainte » (20, 12), 'bénie, dont le nom est *Ṭuwan'*'; « *akādu uḥfihā* / je veux la tenir secrète » (20, 15), 'je ne la montrerai à personne en dehors de moi'; | « *sīrata-hā* / son état » (20, 21), 'son état'; « *wafatannāka futūnan* / et nous t'avons soumis à diverses épreuves » (20, 40), 'nous t'avons testé avec insistance'; « *wa-lā taniyā* / ne négligez pas » (20, 42), 'ne tardez pas'; « *aḥā kulla šay'in ḥalqahu* / il a donné à chaque chose sa forme » (20, 50), 'il a créé pour toute chose son esprit; puis, il l'a guidée pour ce qui concerne son accouplement, sa nourriture, sa boisson et son habitation'; « *lā yaḍillu* / ne s'égarer pas » (20, 52), 'ne se trompe pas'; « *tāratān* / une fois » (20, 55), 'un besoin'; « *fa-yuḥitakum* / il vous anéantira » (20, 61), 'il vous détruira'; « *as-salwā* / les cailles » (20, 80), 'oiseau qui ressemble à la caille'; | « *wa-lā tatjāw* / ne vous révoltez pas » (20, 81), 'ne soyez pas injustes'; « *fa-qad hawā* / il va sûrement à l'abîme » (20, 81), 'il est malheureux'; « *bi-malkinā* / de nous-mêmes » (20, 87), 'de notre autorité'; « *zalta* / tu es resté » (20, 97), 'tu es demeuré'; « *la-nansifannahu fī l-yami* / nous en dispersons totalement les cendres dans la mer » (20, 97), 'nous le dispersons dans la mer'; « *sā'a* / détestable » (20, 101), 'détestable'; « *yataḥāfatūna* / ils se diront à voix basse » (20, 103), 'ils se diront en secret'; « *qā'an* / aplani » (20, 106), 'aplani'; « *saḥṣaḥfan* / bas-fond » (20, 106), 'là où il n'y a pas | de plantes'; « *iwaḡan* / ondulation » (20, 107), 'ruisseau'; « *amtan* / dépression » (20, 107), 'colline'; « *wa-ḥaša'ati l-aṣwātu* / les voix s'abaisseront » (20, 108), 'se calmeront'; « *hamsan* / léger bruit » (20, 108), 'la voix légère'; « *wa-'anati l-wuḡūhu* / les visages s'humilieront » (20, 108), 's'humilieront'; « *fa-lā yaḥāfu ḡulman* / il ne craindra pas une injustice » (20, 112), 'd'être traité injustement et de voir augmenter ses méfaits'.

\* [*al-Anbīyā'* 21]

« *falakin* / orbite » (21, 33), 'orbite'; « *yasbaḥūna* / ils voguent » (21, 33), 'ils procèdent'; « *nanquṣuhā min aṭrāfihā* / nous en diminuons l'étendue » (21, 44), 'nous en diminuons les gens et la bénédiction'; « *ḡudādan* / en pièces » (21, 58), 'en débris'; « *fa-ḡanna an lan naḡdira 'alayhi* / il pensait que nous ne pourrions rien faire pour lui » (21, 87), 'que le châtement qui l'avait atteint ne le rattraperait

pas'; «*ḥadabin* / hauteur» (21, 96), 'élévation'; «*yansilūna* / ils se précipiteront» (21, 96), 'ils s'approcheront'; | «*ḥaṣabu* / le combustible» (21, 98), 'le bois'; «*kaṭayyi s-siġli li-l-kitābi* / comme on plie un rouleau sur lequel on écrit» (21, 104), 'comme on plie la page sur l'écriture'. 3/776

\* [*al-Ḥaġġ* 22]

«*bahġin* / belle» (22, 5), 'belle'; «*tāniya 'itfihi* / il se détourne» (22, 9), 'étant fier de lui-même'; «*wa-hudū* / ils ont été dirigés» (22, 24), 'ils ont été inspirés'; «*tafaṭahum* / leurs interdits» (22, 29), 'l'imposition de leur interdiction relative à la coupe | des cheveux, à l'habillement, à la taille des ongles, etc ...'; 3/777  
«*mansakan* / des rites» (22, 34), 'une fête'; «*al-qāni'* / celui qui s'en contente» (22, 36), 'le modeste'; «*al-mu'tarra* / celui qui mendie» (22, 36), 'celui qui mendie'; «*idā tamannā* / quand il désire» (22, 52), 'parle'; «*fī umniyyatihi* / dans son désir» (22, 52), 'son discours'; «*yastūna* / ils se précipitent» (22, 72), 'ils attaquent avec violence'.

\* [*al-Mu'minūn* 23]

«*ḥāšī'ūna* / humbles» (23, 2), 'craintifs et calmes'; «*tanbutu bi-d-duhni* / il produit de l'huile» (23, 20), 'à savoir | l'huile'; «*hayhāta hayhāta* / malheur! malheur!» (23, 36), 'loin! loin!'; «*tatrā* / successivement» (23, 44), 'l'un à la suite de l'autre'; «*wa-qulūbuhum waġilatun* / leurs cœurs sont pénétrés de crainte» (23, 60), 'ont peur'; «*yaġ'arūna* / ils pousseront des cris d'angoisse» (23, 64), 'ils appelleront au secours'; «*tankiṣūna* / reculez» (23, 66), 'reculiez'; 3/778  
«*sāmīran tuḡġirūna* / vous passiez la nuit en vains discours» (23, 67), 'vous passiez la nuit autour de la maison et vous teniez des propos obscènes'; «*ani ṣ-ṣirāṭi la-nākibūna* / | ceux qui se détournent de cette voie» (23, 74), 'ils se détournent de la vérité'; «*tušharūna* / vous êtes ensorcelés» (23, 89), 'vous êtes dominés par le mensonge'; «*kālīḥūna* / leurs lèvres seront tordues» (23, 104), 'renfrognés'. 3/779

\* [*an-Nūr* 24]

«*yarmūna l-muḥṣanāti* / accusent les femmes honnêtes» (24, 4), 'les femmes nobles'; «*mā zakā* / ne serait pas pur» (24, 21), 'ne serait pas bien guidé'; | «*walā ya'tali* / ne négligeront pas» (24, 22), 'ils ne jureront pas'; «*dīnahum* / leur rétribution» (24, 25), 'leur compte'; «*tasta'nīsū* / demandez la permission» (24, 27), 'demandez la permission'; «*wa-lā yubdīna zīnatahunna illā li-bu'ūlatihinna* / de ne montrer leurs atours qu'à leurs époux» (24, 31), 'de ne montrer leurs chaînettes aux pieds, leurs bracelets du haut des bras, leur clavicule et leurs cheveux qu'à leur mari'; «*ġayri ulī l-irbati* / incapables d'actes sexuels» (24, 31), 'l'indifférent qui ne désire pas les femmes'; «*in 'alimtum fihim ḥayran* / si 3/780

vous reconnaissez en eux des qualités » (24, 33), 'si vous leur reconnaissez les moyens pour réaliser leur fin'; « *wa-ātūhum mim māli llāhi* / et donnez-leur des biens que Dieu vous a accordés » (24, 33), 'exonérez-les de ce qu'ils ont acquis pour leur libération'; | « *fatayātikum* / vos femmes esclaves » (24, 33), 'vos femmes esclaves'; « *al-biġā'i* / la prostitution » (24, 33), 'la prostitution'; « *nūru s-samāwāti* / la lumière des cieux » (24, 35), 'celui qui guide la gent céleste'; « *matalu nūrihi* / sa lumière est comparable à » (24, 35), 'sa guidance dans le cœur du croyant'; « *ka-miškātin* / semblable à une niche » (24, 35), 'l'endroit où se trouve la mèche de la lampe'; « *fī buyūtin* / dans des maisons » (24, 36), 'les mosquées'; « *turfā'a* / a permis d'élever » (24, 36), 'qu'elles soient révérees'; « *wa-yudkara fihā smuhu* / où son nom est invoqué » (24, 36), 'où l'on récite son Livre'; « *yusabbiḥu* / ils célèbrent ses louanges » (24, 36), 'ils font la prière'; « *bi-l-ġuduwwi* / à l'aube » (24, 36), 'la prière du matin'; « *wa-l-āṣāli* / au crépuscule » (24, 36), 'la prière de l'après-midi'; « *bi-qīṭatin* / dans une plaine » (24, 39), 'une terre | plate'; « *taḥiyyatan* / une salutation » (24, 61), 'la paix'.

\* [*al-Furqān* 25]

« *tubūran* / la mort » (25, 13), 'le malheur'; « *būran* / perdus » (25, 18) 'perdus'; « *habā'an mantūran* / une poussière disséminée » (25, 23), 'l'eau versée'; « *sākinan* / immobile » (25, 45), 'continue'; « *qabḍān yasīran* / facilement » (25, 46), 'rapidement'; « *ġā'ala l-layla wa-n-nahāra ḥilfatan* / il fait de la nuit et du jour une succession » (25, 62), 'la partie de la nuit qui échappe à la connaissance: | on s'en rend compte à partir du jour et vice versa'; « *wa-ibādu r-raḥmāni* / les serviteurs du Miséricordieux » (25, 63), 'les croyants'; « *hawnan* / humblement » (25, 63), 'dans l'obéissance, la modestie et l'humilité'; « *law lā du'ā'ukum* / s'il n'y avait pas votre invocation » (25, 77), 'votre foi'.

\* [*aš-Šu'arā* 26]

« *ka-ṭ-tawdi* / comme la montagne » (26, 63), 'comme la montagne'; « *fa-kubkibū* / ils seront précipités » (26, 94), 'rassemblés'; « *rī'in* / colline » (26, 128) |, 'élévation'; « *la'allakum taḥludūna* / peut-être serez-vous immortels » (26, 129), 'comme si vous deviez être ...'; « *ḥuluqu l-awwalīna* / la conduite des anciens » (26, 137), 'la religion des anciens'; « *haḍīmun* / élancés » (26, 148), 'verdoyants'; « *fāriḥīna* / avec habileté » (26, 149), 'avec habileté'; « *l-aykati* / d'al-Ayka » (26, 176), 'de la jungle'; « *wa-l-ġibillata* / les générations » (26, 184), 'les générations'; « *fī kulli wādin yahīmūna* / ils divaguent dans chaque vallée » (26, 225), 'ils se plongent dans chaque non-sens'.

\* [*an-Naml* 27]

« *būrika* / béni » (27, 8), ‘sanctifié’; « *awzi'nī* / permets-moi » (27, 19), ‘fais que je’; « *yuhriġu l-ħab'a* / qui met au grand jour ce qui est caché » (27, 25), ‘qui connaît tout ce qui est caché dans le ciel et sur la terre’; « *ṭā'irukum* / votre mauvais présage » (27, 47), ‘vos infortunes’; « *adraka 'ilmuhum* / leur science s'épuise »<sup>22</sup> (27, 66), ‘leur science est absente’; « *radifa* / hâter la venue » (27, 72), ‘approcher’; | « *yūza'ūna* / on les placera en rangs » (27, 83), ‘on les repoussera’; 3/785  
 « *dāħirīna* / en s'humiliant » (27, 87), ‘se faisant tout petits’; « *ġāmidatan* / immobiles » (27, 88), ‘sur place’; « *atqana* / il fait bien » (27, 88), ‘il assure’. 3/786

\* [*al-Qaṣaṣ* 28]

« *ġadwatin* / un tison ardent » (28, 29), ‘une flamme’; « *sarmadan* / en permanence » (28, 71), ‘toujours’; « *la-tanū'u* / semblaient lourdes » (28, 76), ‘pesaient’.

\* [*al-Ankabūt* 29]

« *wa-taḥluqūna* / vous inventez » (29, 17), ‘vous fabriquez’; « *ifkan* / un mensonge » (29, 17), ‘un mensonge’. 3/787

\* [*ar-Rūm* 30]

« *adnā l-arġi* / dans le pays voisin » (30, 3), ‘au bord de aš-Šām’; « *ahwanu* / très facile » (30, 27), ‘très facile’; « *yaṣṣadda'ūna* / seront séparés en deux groupes » (30, 43), ‘seront séparés’.

\* [*Luqmān* 31]

« *wa-lā tuṣā'ir ḥaddaka li-n-nāsi* / ne détourne pas ton visage des gens » (31, 18), 3/788  
 ‘ne fais pas le fier au point de mépriser les serviteurs de Dieu et de détourner d’eux ton visage quand ils te parlent’; « *al-ġarūru* / celui qui se trouve dans l’erreur » (31, 33), ‘aš-Šayṭān’.

\* [*as-Saġda* 32]

« *nasīnākum* / nous vous avons oubliés » (32, 14), ‘nous vous avons laissés de côté’; « *al-'aḏābi l-adnā* / le châtement immédiat » (32, 21) ‘les infortunes du monde, ses maladies et son épreuve’.

22 Telle est la lecture de Ibn Kaṭīr, Abū 'Amr, Ya'qūb et Abū Ġa'far; les autres, comme dans la lecture actuellement officielle, lisent *iddāraka*.

\* [*al-Aḥzāb* 33]

3/789 « *salaqūkum* / ils vous blessent » (33, 19), 'ils vous accueillent'; « *turġī* / tu fais attendre » (33, 51), 'tu retardes'; « *la-nuġriyannaka bihim* / nous te lancerons en campagne contre eux » (33, 60), 'nous établirons ton pouvoir sur eux'; « *al-amānata* / le dépôt de la foi » (33, 72), 'les obligations'; « *ġahūlan* / ignorant » (33, 72), 'inattentif à l'ordre de Dieu'.

\* [*Saba'* 34]

3/790 « *dābbatu l-arḍi* / la bête de la terre » (34, 14), 'le ver qui ronge les arbres et les réduit en poussière'; « *minsa'atahu* / son bâton » (34, 14), 'son bâton'; | « *sayla l-arimi* / l'inondation des digues » (34, 16), 'impétueuse'; « *ḥamṭin* / amers » (34, 16), 'épineux'; « *fazza'a* / sera bannie de » (34, 23), 'mettra en lumière'; « *al-fattāhu* / celui qui décide » (34, 26), 'le juge'; « *fa-lā fawta* / sans moyen de s'échapper » (34, 51), 'sans salut'; « *wa-annā lahumu t-tanāwuš* / mais comment s'en saisiront-ils? » (34, 52), 'comment feront-ils pour retourner?'

\* [*Fāṭir* 35]

3/791 « *al-kalimu ṭ-ṭayyibu* / la parole excellente » (35, 10), 'l'évocation de Dieu'; « *wal-amalu ṣ-ṣālihu* / et l'œuvre bonne » (35, 10), 'l'accomplissement des actes obligatoires'; | « *qiṭmīr* / une pellicule de noyau de datte » (35, 13), 'la pellicule qui se trouve sur le noyau'; « *luġūbun* / lassitude » (35, 35), 'fatigue'.

\* [*Yā' Sīn* 36]

« *yā ḥasratan* / oh! quelle affliction » (36, 30), 'Malheur!'; « *ka-l-urġūni l-qadīmi* / comme la palme desséchée » (36, 39), 'la vieille grappe sans grains'; « *al-mašhūni* / bondé » (36, 41), 'plein'; « *al-aġdāti* / les tombes » (36, 51), 'les tombes'; « *fākihūna* / se réjouir » (36, 55), 'se réjouir'.

\* [*aṣ-Ṣāffāt* 37]

3/792 « *fa-hdūhum* / conduisez-les » (37, 23), 'dirigez-les'; « *ġawḥun* / ivresse » (37, 47), 'mal de tête'; « *bayḍun maknūnun* / blanc caché de l'œuf » (37, 49), 'la perle cachée'; « *sawā'i l-ġahīmi* / au sein de la fournaise » (37, 55), 'au milieu de la Géhenne'; « *alfaw* / ils ont trouvé » (37, 69), 'ils ont trouvé'; « *wa-taraknā 'alayhi fī l-āḥīrīna* / nous avons perpétué son souvenir dans la postérité » (37, 78), 'une langue sincère pour tous les prophètes'; « *š'atīhi* / sa communauté » (37, 83), 'les gens de sa religion'; | « *balaġa ma'ahu s-sa'ya* / il arriva à marcher avec lui » (37, 102), 'à travailler'; « *wa-tallahu* / et l'eut jeté » (37, 103), 'l'eut jeté à terre'; « *fa-nabaḍnāhu* / nous l'avons rejeté » (37, 145), 'nous l'avons jeté'; « *bi-l-'arā'i* / sur la terre nue » (37, 145), 'sur le bord du désert'; « *bi-fātinīna* / des tentateurs » (162), 'des égareurs'.



## \* [Šād 38]

«*wa-lāta hīna manāsin* / alors qu'il n'était plus temps de s'échapper» (37, 3), 'il n'était plus temps de fuir'; «*iḥtilāqun* / | invention» (38, 7), 'conjoncture'; 3/794  
 «*fa-l-yartaqū fi l-asbābi* / qu'ils montent donc avec des cordes» (38, 10), 'au ciel'; «*fawāqin* / répétition» (38, 15), 'répétition'; «*qitṭanā* / notre part», 'le châtement'; «*fa-ṭafiqa maṣḥan* / il se mit à trancher» (38, 16), 'il se mit à trancher'; «*ġasadan* / un corps» (38, 34), 'un šayṭān'; «*ruḥā'an ḥaytu ašāba* / doucement là où il l'envoyait» (38, 36), 'lui obéissant là où il voulait'; «*diġtan* / une touffe d'herbe» (38, 44), 'une brassée'; «*ulī l-aydī* / doués de force» (38, 45), 'de force'; «*wa-l-abṣāri* / et de clairvoyance» (38, 45), 'de la compréhension de la religion'; «*qāširātu ṭ-tarfi* / dont les regards sont chastes» (38, 52), | 'en dehors de leur époux'; «*atrābun* / qui sont toutes du même âge» (38, 52), 'égales'; 3/795  
 «*ġassāqun* / une boisson fétide» (38, 57), 'un froid intense'; «*azwāġun* / de même espèce» (38, 58), 'diverses catégories de tourments'.

## \* [az-Zumar 39]

«*yukawwiru* / il enroule» (39, 5), 'il porte'; «*as-sāḥirīna* / les railleurs» (39, 56), 'les dangereux'; | «*al-muḥsinīna* / ceux qui font le bien» (39, 58), 'les bien guidés'. 3/796

## \* [Ġāfir 40]

«*dī ṭ-ṭawli* / celui qui est plein de longanimité» (40, 3), 'de pouvoir et de richesse'; «*da'bi* / le sort» (40, 31), 'la condition'; «*tabābin* / anéantissement» (40, 37), 'destruction'; «*ud'ūnī* / invoquez-moi» (40, 60), 'proclamez mon unité'.

## \* [Faṣṣalat 41]

«*fa-hadaynāhum* / nous les avons dirigés» (41, 17), 'nous leur avons donné l'indication'.

## \* [aš-Šūrā 42]

«*rawākida* / immobiles» (42, 33), 'arrêtés'; «*yūbiḥunna* / ils les anéantit» (42, 34), 'il les détruit'. 3/797

## \* [az-Zuḥruf 43]

«*muqrīnīna* / parvenus» (43, 13), 'capables'; «*ma'ārīġ* / escaliers» (43, 33), 'degrés'; «*wa-zuḥrufan* / ornement» (43, 35), 'l'or'; «*wa-innahu la-dikrun* / ceci est un rappel» (43, 44), 'dignité'; «*tuḥbarūna* / vous serez bien traités» (43, 70), 'vous serez honorés'.

\* [*ad-Duḥān* 44]

3/798 « *rahwan* / béante » (44, 24), ‘un chemin’.

\* [*al-Ġāṭiya* 45]

« *aḍallahu llāhu ‘alā ‘ilmin* / Dieu l’égare sciemment » (45, 23), ‘dans sa présience’.

\* [*al-Aḥqāf* 46]

« *ḥimā in makkannākum* / les mêmes possibilités qu’à vous » (46, 26), ‘(ce à propos de quoi) nous ne vous avons pas donné la possibilité’.

\* [*Muḥammad* 47]

3/799 « *āsiniṅ* / corrompible » (47, 15), ‘changeante’.

\* [*al-Ḥuḡurāt* 49]

« *lā tuqaddimū bayna yadayi llāhi wa-rasūlihi* / n’anticipez pas sur Dieu et sur son Envoyé » (49, 1), ‘ne dites rien de contraire au Livre et à la Tradition’; « *wa-lā taḡassasū* / n’espionnez pas » (49, 12), ‘c’est-à-dire, examiner les parties intimes du croyant’.

\* [*Qāf* 50]

3/800 « *al-maḡīd* / le glorieux » (50, 1), ‘le noble’; « *marīḡin* / inextricable » (50, 5), ‘divergente’; « *bāsiqātin* / élancés » (50, 10), | ‘longs’; « *labsin* / doute » (50, 15), ‘doute’; « *ḥabli l-warīdi* / veine du cou » (16), ‘veine du cou’.

\* [*ad-Dāriyāt* 51]

3/801 « *qutila l-ḥarrāšūna* / que les menteurs soient tués » (51, 10), ‘que soient maudits ceux qui doutent’; « *fī ḡamratin sāhūna* / qui se trouvent dans un abîme d’ignorance » (51, 11), ‘qui persistent dans leur égarement’; « *yuftanūna* / ils seront éprouvés » (51, 13), ‘ils seront affligés’; « *yahḡa’ūna* / ils dormaient » (51, 17), ‘ils dormaient’; « *ṣarratin* / en criant » (51, 29), ‘en criant’; « *fa-ṣakkat* / elle se frappait » (51, 29), ‘elle se frappait’; | « *bi-ruknihi* / de sa puissance » (51, 39), ‘de sa force’; « *bi-ayyidin* / solidement » (51, 47), ‘fortement’; « *al-matīnu* / inébranlable » (51, 58), ‘véhément’; « *danūban* / le mal » (51, 59), ‘malheur’.

\* [*aṭ-Ṭūr* 52]

3/802 « *al-masḡūr* / en ébullition » (52, 6), ‘confinée’; « *yawma tamūru* / le jour où sera agité » (52, 9), ‘se mouvra’; « *yudda’ūna* / ils seront poussés brusquement » (52, 13), ‘ils seront repoussés’; « *fākihīna* / jouissant » (52, 18), ‘étant saisis d’admiration’; « *wa-mā alatnāhum* / nous ne leur retirerons rien » (52, 21), ‘nous ne leur

diminuerons rien'; « *ta'tīm* / péché » (52, 23), 'mensonge'; | « *rayba l-manūni* / les vicissitudes du trépas » (52, 30), 'la mort'; « *al-muṣaytirūna* / les intendants » (52, 37), 'les chargés de pouvoir'. 3/803

\* [*an-Nağm* 53]

« *dū mirratin* / celui qui possède la force » (53, 6), 'une excellente perspective'; « *ağnā wa-aqnā* / celui qui pourvoit aux besoins des hommes et les enrichit » (53, 48), 'qui donne et satisfait'; « *al-āzifatu* / celui qui doit approcher » (53, 57), 'un des noms du jour de la résurrection'; « *sāmidūna* / complètement insensibles » (53, 61), 'inattentifs'.

\* [*ar-Raḥmān* 55]

« *an-nağmu* / l'étoile » (55, 6), 'ce qui se répand sur la terre'; « *wa-š-šağaru* / et l'arbre » (55, 6), 'ce qui pousse sur un tronc'; « *li-l-anāmi* / pour l'humanité » (55, 10), 'pour la création'; « *al-aṣfi* / épis » (55, 12), 'paille'; « *wa-r-rayḥānu* / et la plante aromatique » (55, 12), 'la végétation des champs cultivés'; « *fa-bi-ayyi ālā'i rabbikumā* / quel est donc celui des bienfaits de votre Seigneur? » (55, 13), 'quel est donc la faveur de Dieu?'; « *māriğin* / d'un (feu) pur » (55, 15), 'de la pureté du feu'; « *marağa* / il fait confluer » (55, 19), | 'il envoie'; « *barzaḥun* / barrière » (55, 20), 'barrière'; « *dū l-ğalāli* / pleine de majesté » (55, 27), 'pleine de majesté et de gloire'; « *sa-nafruju lakum* / nous allons nous occuper de vous » (55, 31), 'c'est une menace de la part de Dieu à l'égard de ses serviteurs, mais ce n'est pas pour Dieu une occupation'; « *lā tanfuḍūna* / vous ne passerez pas » (55, 33), 'vous ne sortirez pas de mon contrôle'; « *šuwāzun* / des jets de feu » (55, 35), 'des flammes de feu'; « *wa-nuḥāsun* / airain fondu » (55, 35), 'fumée de feu'; « *ğanā* / les fruits » (55, 54), 'les fruits'; | « *yaṭmithunna* / ne les ont jamais touchées » (55, 56), 'ne se sont pas approchés d'elles'; « *naḍḍāḥatāni* / deux sources » (55, 66), 'abondantes'; « *raḫrafin ḥuḍrin* / des cousins verts » (55, 76), 'couvre-lits'. 3/804  
3/805  
3/806

\* [*al-Wāqī'a* 56]

« *mutrafinā* / vivant dans le luxe » (56, 45), 'dans le luxe'; « *li-l-muqwīna* / pour les voyageurs du désert » (56, 73), 'pour les voyageurs'; « *madīnīna* / ceux qui doivent être jugés » (56, 86), 'qui doivent être jugés'; « *fa-rawḥun* / repos » (56, 89), 'repos'.

\* [*al-Ḥadīd* 57]

« *nabra'ahā* / que nous les créions » (57, 22), 'que nous les créions'. 3/807

\* [*al-Mumtaḥana* 60]

« *lā tağʿalnā fitnatan li-lladīna kafarū* / ne permets pas que nous devenions pour les incrédules une occasion de scandale » (60, 5), ‘n’ établis pas leur pouvoir sur nous, de sorte que nous soyons tentés’; « *wa-lā yaʿtīna bi-buhtānin yaftarīnahu* / qu’elles ne commettent aucune infamie » (60, 12), ‘qu’elles ne s’attachent pas à leur mari sans leurs enfants’.

\* [*al-Munāfiqūn* 63]

3/808 « *qātalahu llāhu* / que Dieu les combatte! » (63, 4), ‘que Dieu les maudisse!’; tout ce qui dans le Coran est tué (*qutila*) est maudit (*luʿina*); |, « *wa-anfiqū* / donnez en aumônes » (63, 10), ‘donnez en aumônes’.

\* [*aṭ-Ṭalāq* 65]

« *wa-man yattaqi llāha yağʿal lahu maḥrağan* / à celui qui craint Dieu, Dieu donnera une issue favorable » (65, 2), ‘il le sauvera de toute détresse en ce monde et dans l’autre’; « *atat* / ont été indociles » (65, 8)<sup>23</sup>.

\* [*al-Mulk* 67]

« *tamayyazu* / éclater » (67, 8), ‘éclater’; « *fa-suḥqan* / exterminés » (67, 11), ‘éloignés’.

\* [*al-Qalam* 68]

3/809 « *law tudhīnu fa-yudhīnūna* / si tu flattais, ils flatteraient » (68, 9), ‘si tu leur permettais, ils permettraient’; « *zanūmin* / bâtard » (68, 13), ‘injuste’; « *awsaṭuhum* / le plus modéré d’entre eux » (68, 28), ‘le plus juste’; « *yawma yukšafu ʿan sāqin* / le jour où les jambes seront mises à nu » (68, 42), ‘c’est la chose sévère et épouvantable à cause de la terreur, au jour de la résurrection’; « *makzūmun* / il suffoquait » (68, 48), ‘il était affligé’; « *maḍmūmun* / réprouvé » (68, 49), ‘blâmé’; « *la-yuzliqūnaka* / ne te percent de leurs regards » (68, 51), ‘te pénètrent’.

\* [*al-Hāqqa* 69]

3/810 « *ṭağā l-māʿu* / l’eau déborda » (69, 11), ‘augmenta’; « *wāʿiyatun* / attentive » (69, 12), ‘qui retient’; « *innī zanantu* / je savais » (69, 20), ‘j’étais sûr’; « *ğislīna* / un aliment fétide » (69, 36), ‘le pus des gens du Feu’.

23 La citation et l’explication manquent dans les manuscrits H, B, et ‘; il y a un blanc dans les manuscrits A, S, M et K (NdE).

\* [*al-Ma'āriġ* 70]

« *dī l-ma'āriġi* / le Maître des degrés » (70, 3), 'de la hauteur et de l'excellence'.

\* [*Nūh* 71]

« *subulan* / des voies » (71, 20), 'des chemins'; « *fiġġāġan* / spacieuses » (71, 20), 3/811  
'différentes'.

\* [*al-Ġinn* 72]

« *ġaddu rabbinā* / la grandeur de notre Seigneur » (72, 3), 'son action, son ordre et sa puissance'; « *fa-lā yaḥāfu baḥsan* / ne craint plus le dommage » (72, 13), 'le manque de ses bienfaits'; « *wa-lā rahaqan* / ni affront » (72, 13), 'l'accroissement de ses maux'.

\* [*al-Muzzammil* 73]

« *kaṭīban mahūlan* / des tas de sable répandu » (73, 14), 'du sable fluide'; « *wabī-* 3/812  
*lan* / durement » (73, 16), 'sévèrement'.

\* [*al-Muddattir* 74]

« *yawmun 'asīrun* / un jour horrible » (74, 9), 'sévère'; « *lawwāḥatun* / il dévore » (74, 29), 'il expose'.

\* [*al-Qiyāma* 75]

« *fa-idā qara'nāhu* / lorsque nous le récitons » (75, 18), 'l'expliquons'; « *fa-ttabi'* 3/813  
*qur'ānahu* / suis sa récitation » (75, 18), 'agis conformément à elle'; « *wa-ltaffati*  
*s-sāqu bi-s-sāqī* / lorsque la jambe se crispe contre la jambe » (75, 29), 'le dernier  
des jours de ce monde et le premier des jours de l'autre monde: la violence  
rencontrera la violence'; « *sudan* / libre » (75, 36), 'laissé seul'.

\* [*al-Insān* 76]

« *amšāġin* / de mélanges » (76, 2), 'de différentes couleurs'; « *mustaṭīran* / uni- 3/814  
versel » (76, 7), 'diffus'; | « *abūsan* / menaçant » (76, 10), 'oppressant'; « *qam-*  
*tarīran* / catastrophique » (76, 10), 'long'.

\* [*alMursalāt* 77]

« *kifātan* / un lieu de réunion » (77, 25), 'une place couverte'; « *rawāsīyā* / des 3/814  
montagnes » (77, 27), 'des montagnes'; « *šāmiḥātin* / élevées » (77, 27), 'élevées';  
« *furātan* / douce » (77, 27), 'douce'.

\* [*an-Naba'* 78]

3/815 « *sirāḡan wahhāḡan* / un luminaire éblouissant » (78, 13), 'lumineux'; « *al-mu'ṣi-rāti* / les nuées » (7, 14), 'les nuages'; | « *taḡḡāḡan* / abondante » (78, 14), 'qui coule'; « *alfāfan* / luxuriants » (78, 16), 'regroupés'; « *ḡazā'an wiḡāqan* / une rétribution équitable » (78, 26), 'correspondant à leurs travaux'; « *mafāzan* / un succès » (78, 31), 'une promenade'; « *kawā'iba* / des adolescents » (78, 33), 'en pleine jeunesse'; « *ar-rūḡ* / l'esprit » (78, 38), 'ange parmi les anges qui a la nature la plus sublime'; « *wa-qāla ṣawāban* / et qui prononcera une parole juste » (78, 38), 'Il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu'.

\* [*an-Nāzi'āt* 79]

3/816 « *ar-rādifatu* / auquel un autre succèdera » (79, 7), 'le second souffle'; « *wāḡi-fatun* / troublés » (79, 8), 'apeurés'; « *al-ḡāfirati* / à notre premier état » (79, 10), 'à la vie'; « *samkahā* / sa voûte » (79, 28), 'sa construction'; « *wa-aḡṡaṣa* / il a assombri » (79, 29), 'il a assombri'.

\* [*'Abasa* 80]

3/817 « *ṣafaratin* / de scribes » (80, 15), 'de scribes'; « *qaḡban* / des légumes » (80, 28), 'le qatt'<sup>24</sup>; | « *fākihatan* / des fruits » (80, 31), 'les fruits frais'; « *musfiratun* / rayonnants » (80, 38), 'lumineux'.

\* [*at-Takwīr* 81]

« *kuwwirat* / sera décroché » (81, 1), 's' obscurcira'; « *inkadarat* / obscurcies » (81, 2), 'seront chamboulées'; « *'as'asa* / s'étend » (81, 17), 's'en retourne'.

\* [*al-Infītār* 82]

3/818 « *fuḡḡirat* / franchiront les limites » (82, 3), 'les unes dans les autres'; « *bu'tirat* / seront bouleversés » (4), 'seront examinés'.

\* [*al-Muṡaffifīn* 83]

« *'illiyīna* / 'Illiyūn » (83, 18), 'le Jardin'.

24 Ibn Abī Ḥātim l'associe avec *al-fiṣṣa*, à savoir une espèce de plante qui donne le meilleur fourrage et qui, une fois séchée, s'emploie comme foin pour le bétail, on l'appelle aussi *al-qatt* (NdE et Kazimirski). R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, t. 2, p. 307, donne la définition suivante de *qatt*: 'un tout petit trèfle à feuilles très fines et crénelées et à fleurs jaunes'.

\* [*al-Inšiqaq* 84]

«*yaḥūra* / retourner vers Dieu» (84, 14), ‘ressusciter’; «*yū‘ūna* / ils cachent» (84, 23), ‘ils tiennent secret’.

\* [*al-Burūġ* 85]

«*al-wadūd* / celui qui aime les hommes» (85, 14), ‘l’aimé’.

3/819

\* [*aṭ-Ṭāriq* 86]

«*la-qawlun faṣṣun* / une parole décisive» (86, 13), ‘vraie’; «*bi-l-hazli* / un discours frivole» (86, 14), ‘vain’.

\* [*al-A‘lā* 87]

«*ġuṭān* / fourrage» (87, 5), ‘plante sèche coupée’; «*aḥwā* / sombre» (87, 5), ‘altérée’; «*man tazakkā* / celui qui se purifie» (87, 14), | ‘du polythéisme’; «*man dakara sma rabbihi* / celui qui invoque le nom de son Seigneur» (87, 15), ‘proclame l’unicité de Dieu’; «*fa-ṣallā* / et qui prie» (87, 15), ‘les cinq prières’.

3/820

\* [*al-Ġāšiya* 88]

«*al-ġāšiyati* / celle qui enveloppe» (88, 1), «*aṭ-ṭāmmatu* / le cataclysme» (79, 34), «*aṣ-ṣāḥḥatu* / le fracas» (80, 33), «*al-hāqqatu* / celle qui doit venir» (69, 1) et «*al-qārīatu* / celle qui fracasse» (101, 1) ce sont des noms du jour de la résurrection; «*darī* / épines» (88, 6), ‘un arbre de feu’; «*wa-namāriqu* / | des coussins» (88, 15), ‘les accouvoirs’; «*bi-muṣayṭirin* / surveillant» (88, 22), ‘tyran’.

3/821

\* [*al-Faġr* 89]

«*la-bi-l-mirṣādi* / celui qui observe tout» (89, 14), ‘il entend et il voit’; «*ġamman* / sans bornes» (89, 20), ‘intense’; «*wa-annā* / mais» (89, 23), ‘comment aura-t-il’.

\* [*al-Balad* 90]

«*an-naġdayni* / les deux voies» (90, 10), ‘l’errance et la guidance’.

\* [*aš-Šams* 91]

«*ṭaḥāhā* / comment il l’a étendue» (91, 6), ‘il l’a divisée’; «*fa-alhamahā fuġūrahā wa-taqwāhā* / et il lui inspire son libertinage et sa piété» (91, 8), ‘il montre le bien et le mal’; «*wa-lā yaḥāfu ‘uqbāhā* / il ne se soucie pas des conséquences de sa disparition» (91, 15), ‘il ne craint aucune conséquence de personne’.

3/822

\* [*aḍ-Ḍuḥā* 93]

« *sağā* / elle s' étend » (93, 2), 'disparaît' ; « *mā wadda'aka rabbuka wa-mā qalā* / ton Seigneur ne t' a ni abandonné ni hai » (93, 3), 'il ne t' a ni abandonné ni hai'.

\* [*aš-Šarḥ* 94]

3/823 « *fa-nṣab* / lève-toi pour prier » (94, 7), 'pour l' invocation'.

\* [*Qurayš* 106]

« *ilfihim* / leur pacte »<sup>25</sup> (106, 2), 'leur adhésion à'.

\* [*al-Kawṭar* 108]

« *šāni'aka* / celui qui te hait » (108, 3), 'ton ennemi'.

\* [*al-Iḥlās* 112]

3/824 « *aṣ-ṣamad* / l' Impénétrable » (112, 2), 'le chef qui est parfaitement chef'.

\* [*al-Falaq* 113]

« *al-falaqi* / l' aube » (113, 1), 'la création'. Telle est la relation de Ibn 'Abbās. Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī) et Ibn Abī Ḥātim l' ont citée séparément dans leur commentaire coranique. J' en ai fait la compilation ; et même si elle n' embrasse pas (tout) ce qu' il y a d' étrange dans le Coran, elle atteint tout de même un ensemble substantiel.

**[B. Les expressions étranges du Coran selon Ibn 'Abbās, d' après  
*aḍ-Ḍaḥḥāk*]**

3/825 Les expressions suivantes n' ont pas été mentionnées dans ce qui a été rapporté précédemment ; je les ai extraites du manuscrit de *aḍ-Ḍaḥḥāk* ; les voici :

\* [*al-Fātiḥa* 1]

Ibn Abī Ḥātim dit : 'Abū Zar'a nous a rapporté : Miṅḡab Ibn al-Ḥarīṭ nous a rapporté cette tradition. Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī) dit : On m' a rapporté de la part de al-Miṅḡab : Bišr b. 'Umāra nous a rapporté de la part de Abū Rawq, de *aḍ-Ḍaḥḥāk*, ce que dit Ibn 'Abbās, à propos de sa (\*) parole : « *rabbi l-'ālamīna* / Seigneur des univers » (1, 2), à savoir : 'A Dieu merci !' et à propos de « *al-ḥamdu li-llāhi* / louange à Dieu » (1, 2), 'A lui appartient toute la création'.

25 La lecture actuellement officielle contient : *ilāfihim*.



\* [*al-Baqara* 2]

«*li-l-muttaqīna* / ceux qui craignent Dieu » (2, 2), 'les croyants qui craignent le polythéisme et qui agissent en m'obéissant' ; «*wa-yuqīmūna ṣ-ṣalāta* / ceux qui s'acquittent de la prière » (2, 3), 'la perfection dans l'inclination, la prosternation, la récitation, la soumission et l'engagement dans tout cela dans la prière' ; «*maraḍun* / une maladie » (2, 10), 'hypocrisie' ; «*adābun alīmun* / un châtiment douloureux » (2, 10), 'un châtiment exemplaire' ; «*yakdībūna* / mentent » (2, 10), 'changent et falsifient le texte' ; «*as-sufahā'u* / les insensés » (2, 13), | 'les ignorants' ; «*tuġyānihim* / leur révolte » (2, 15), 'leur infidélité' ; «*ka-ṣayyibin* / comme un nuage » (2, 19), 'la pluie' ; «*andādan* / des rivaux » (2, 22), 'des semblables' ; «*at-taqdīs* / la proclamation de la sainteté, 'la purification'<sup>26</sup> ; «*raġadan* / avec plaisir » (2, 35), 'dans l'abondance des subsistances' ; «*talbisū* / dissimulez » (2, 42), 'mélangez' ; «*anfusahum yazlimūna* / ils se sont fait tort à eux-mêmes » (2, 57), 'il ont fait tort' ; «*wa-qūlū ḥiṭṭatun* / et dites: pardon!» (2, 58), 'dites: cet ordre est vrai, comme il vous a été dit' ; «*aṭ-ṭūra* / le Mont » (2, 63), 'les montages qu'il a fait surgir et celles qu'il n'a pas fait surgir ne sont pas | Ṭūr' ; «*ḥāsī'īna* / objects » (2, 65), 'vils' ; «*nakālan* / exemple » (2, 66), 'un châtiment' ; «*limā bayna yadayhā* / pour leurs contemporains » (2, 66), 'ceux qui viennent après eux' ; «*wa-mā ḥalfahā* / et pour leurs descendants » (2, 66), 'et ceux qui restent avec eux' ; «*wa-maw'izatan* / un avertissement » (2, 66), 'un rappel' ; «*bimā fataḥa llāhu 'alaykum* / de ce que Dieu vous a accordé » (2, 76), 'de ce dont il vous a honorés' ; «*bi-rūḥi l-quḍusi* / l'esprit de sainteté » (2, 87), 'le nom grâce auquel Īsā ressuscitait les morts' ; «*qānitūna* / adressent leurs prières » (2, 106), 'sont obéissants' ; «*al-qawā'ida* / les assises » (2, 127), 'les fondations de la maison' ; «*ṣibġata* / la teinture » (2, 138), 'la religion' ; «*a-tuḥāġġūnanā* / discuterez-vous avec nous » (2, 139), 'vous querellerez-vous avec nous' ; | «*yunzarūna* / (ne) seront regardés » (2, 162), '(ne) seront retardés' ; «*aladdu l-ḥiṣāmi* / querelleur acharné » (2, 204), 'acharné dans la querelle' ; «*as-silmu* / la paix » (2, 208), 'l'obéissance' ; «*kāffatan* / tous » (2, 208), 'tous'.

\* [*Āl 'Imrān* 3]

«*ka-da'bi* / tel a été le sort » (3, 11), 'telle a été l'action' ; «*bi-l-qisṭi* / la justice » (3, 18), 'la justice' ; «*al-akmaha* / l'aveugle » (3, 49), 'l'aveugle-né' ; «*rabbāniyyīna* / des maîtres » (3, 79), 'des savants experts' ; «*wa-lā tahinū* / ne perdez pas courage » (3, 139), 'ne faiblissez pas'.

26 C'est-à-dire: «*nuqaddisu laka* / nous proclamons ta sainteté » (2, 30).

## \* [an-Nisā' 4]

3/830 « *wa-sma' g'ayra musma'in* / entends, sans que personne ne te fasse entendre » (4, 46), 'ils disent : écoute, tu n'écoutes pas'; « *layyan bi-alsinatihim* / ils tordent leur langue » (4, 46), 'pour falsifier avec le mensonge'; « *illā ināṭan* / femelles » (4, 117), 'morts'.

## \* [al-Mā'ida 5]

« *wa-'azzartumūhum* / et si vous les assistez » (5, 12), 'si vous les aidez'; « *la-bi'sa mā qaddamat lahum anfusuhum* / combien est mauvais ce que leur âme leur a présenté! » (5, 80), 'il dit : leur a ordonné'.

## \* [al-An'ām 6]

« *tumma lam takun fitnatuhum* / puis, leur dissension ne pourra être que » (6, 23), 'leur argumentation'; « *bi-mu'jizīna* / vous ne réduirez pas à l'impuissance » (6, 134), 'vous ne contesterez pas'.

## \* [al-A'rāf 7]

3/831 « *qawman 'amīna* / un peuple aveugle » (7, 64), 'infidèle'; « *baṣṭatan* / expansion » (7, 69), 'force'; « *lā tabḥasū* / ne causez pas de tort » (7, 85), 'ne soyez pas injustes'; « *al-qummala* / les poux » (7, 133), 'la sauterelle qui n'a pas d'ailes'; « *ya'rišūna* / ils avaient construit » (7, 137), 'ils avaient bâti'; « *mutabbarun* / détruite » (7, 139), | 'détruite'; « *fa-ḥudhā bi-quwwatin* / prends-les avec fermeté » (7, 145), 'avec sérieux et décision'; « *iṣrahum* / leurs liens » (7, 157), 'leur contrat et leurs alliances'; « *mursāhā* / sa venue » (7, 187), 'son extrême limite'; « *ḥudī l-'afwa* / pratique le pardon » (7, 199), 'dépense le superflu'; « *wa-'mur bi-l-'urfi* / ordonne le bien » (7, 199), 'le bien'.

## \* [al-Anfāl 8]

3/833 « *waḡūlat* / frémissent » (8, 2), 'sont effrayés' (8, 2); « *al-bukmu* / les muets » (8, 22), 'les muets'; « *furqānan* / discernement » (8, 29), | 'une victoire'; « *bi-l-'udwati d-dunyā* / sur le versant le plus proche » (8, 42), 'la berge de la rivière'.

## \* [at-Tawba 9]

3/834 « *illan wa-lā dīmmatan* / ni alliance ni pacte » (9, 8), '*al-ill* signifie la parenté et *ad-dīmma*, le pacte'; « *annā yu'fakūna* / ils sont tellement stupides » (9, 30), 'comment mentent-ils?'; « *dālika d-dīnu* / telle est la religion immuable » (9, 36), 'le décret'; « *'araḍan* / une affaire » (9, 42), 'butin'; « *aš-šuqqatu* / la distance » (9, 42) 'la marche'; « *fa-ṭabbaṭahum* / il les a rendus paresseux » (9, 46), 'il les a arrêtés'; « *malḡa'an* / un asile » (9, 57), 'un endroit fortifié dans la montagne'; « *aw maḡārātin* / des cavernes » (9, 57), | 'les tunnels souterrains et cachés'; « *aw*

*muddaḥalan* / un souterrain » (9, 57), 'le refuge'; « *wa-l-āmilīna 'alayhā* / ceux qui en sont chargés » (9, 60), 'les employés'; « *nasū llāha* / ils ont oublié Dieu » (9, 67), 'ils ont abandonné l'obéissance à Dieu'; « *fa-nasiyahum* / et Dieu les a oubliés » (9, 67), 'il a laissé de les récompenser et de les honorer'; « *bi-ḥalāqihim* / de leur part » (9, 69), 'de leur religion'; « *al-mu'dirūna* / ceux qui allèguent des excuses » (9, 90), 'ceux qui sont excusés'; « *maḥmaṣatin* / faim » (9, 120), 'famine'; « *ḡilzatan* / dureté » (9, 123), 'dureté'; « *yuftanūna* / ils sont tentés » (9, 126), | 'ils sont tentés'; « *azīzun* / pesant » (9, 128), 'dur'; « *mā 'anittum* / le mal que vous faites » (9, 128), 'ce qui vous oppresse'.

\* [*Yūnus* 10]

« *qđū ilayya* / prenez une décision à mon sujet » (10, 71), 'levez-vous et venez à moi'; « *wa-lā tunzirūni* / ne me faites pas attendre » (9, 71), 'ne me retardez pas'; « *ḥaqqat* / s'est réalisée » (9, 33 et 96), 'a précédé'.

\* [*Hūd* 11]

« *wa-ya'lamu mustaqarrhā* / qui connaît son gîte » (11, 6), 'qui reçoit sa subsistance là où elle se trouve'; « *munībun* / repentant » (11, 75), | 'disposé à obéir à Dieu'; « *wa-lā yaltafit* / que nul ne regarde en arrière » (11, 81), 'ne se retourne'; « *ta'taw* / (ne) commettez (pas) de crime » (11, 85), '(ne) répandez (pas) le crime'.

\* [*Yūsuf* 12]

« *hi'tu laka* / me voici à toi! »<sup>27</sup> (12, 23), 'me voici à toi! Il l'a lu avec une *hamza*'; « *wa-a'tadat* / et elle fit préparer » (12, 31), 'elle prépara'; « *alā l-'arši* / sur le trône » (12, 100), 'trône'; « *ḥādīhi sabīlī* / voici mon chemin » (12, 108), 'mon appel'.

\* [*ar-Ra'd* 13]

« *al-matūlātu* / de semblables choses » (13, 6), 'le châtement qui a frappé les siècles passés'; « *al-ḡaybi wa-š-šahādati* / ce qui est caché et ce qui est apparent » (13, 9), 'ce qui est secret et ce qui est public'; « *šadīdu l-miḥāli* / redoutable en sa force » (13, 13), 'redoutable dans la ruse et l'hostilité'.

27 La lecture actuellement officielle contient: *hayta laka*.

\* [*an-Nahl* 16]

«*alā taḥawwufin* / en plein effroi» (16, 47), 'dans la décrépitude de leurs actions'; «*wa-awḥā rabbuka ilā n-naḥli* / ton Seigneur a révélé aux abeilles» (16, 68), 'il les a inspirées'.

\* [*al-Isrā'* 17]

3/838 «*wa-aḍallu sabīlan* / et plus égaré encore» (17, 72), 'et plus loin de pouvoir prouver'; «*qabīlan* / pour t'aider» (17, 92), 'pour te voir'; «*wa-btaḡi bayna dālika sabīlan* / cherche un mode intermédiaire» (17, 110), 'cherche un mode intermédiaire entre la proclamation à haute voix et publique, d'une part, et la voix basse et réduite, d'autre part: ni publiquement de façon intempestive ni tellement bas que le son ne parvienne même pas à tes oreilles'.

\* [*Maryam* 19]

«*ruṭaban ḡaniyyan* / des dattes fraîches et mûres» (19, 25), 'fraîches'.

\* [*Tā' Hā'* 20]

3/839 «*yafriṭa* / qu'il ne l'emporte sur» (20, 45), 'qu'il ne se précipite sur'; «*yatḡā* / qu'il ne se montre rebelle» (20, 45), 'qu'il n'agresse'; | «*lā tazma'u* / tu n'auras pas soif» (20, 119), 'tu n'auras pas soif'; «*wa-lā taḍḥā* / tu ne souffriras pas la chaleur du soleil» (20, 119), 'la chaleur ne t'atteindra pas'.

\* [*al-Mu'minūn* 23]

«*rabwatin* / une colline» (23, 50), 'le lieu élevé'; «*dāti qarārin* / tranquille» (23, 50), 'fertile'; «*wa-ma'inin* / arrosée» (23, 50), 'eau en surface'; «*ummatukum* / votre communauté» (23, 52), 'votre religion'.

\* [*al-Furqān* 25]

«*tabāraka* / béni soit» (25, 1), 'forme *tafā'ala* de *al-baraka*'.

\* [*aṣ-Ṣu'arā'* 26]

3/840 «*karratan* / retour» (26, 102), 'retour'.

\* [*an-Naml* 27]

«*ḥāwiyata* / désertes» (27, 52), 'elles sont tombées sens dessus dessous'.

\* [*al-Qaṣaṣ* 28]

«*fa-lahu ḥayrun* / à lui quelque chose de meilleur» (28, 84), 'une récompense'.

\* [*ar-Rūm* 30]

« *yublisu* / seront désespérés » (30, 12), 'seront désespérés'.

3/841

\* [*Fāṭir* 35]

« *ḡudadun* / sont marquées de stries » (35, 27), 'des sentiers'.

\* [*aṣ-Ṣāffāt* 37]

« *ṣirāṭi l-ḡaḥim* / le chemin de la Géhenne » (37, 23), 'le chemin du Feu'; « *wa-qifūhum* / arrêtez-les » (37, 24), 'emprisonnez-les'; « *innahum mas'ūlūna* / ils vont être interrogés » (37, 24), 'contrôlés'; « *mā lakum lā tanāṣarūna* / pourquoi ne vous portez-vous pas mutuellement secours? » (37, 25), | 'vous écarterez-vous mutuellement?'; « *mustaslimūna* / ils chercheront à se soumettre » (37, 26), 'à se soumettre'; « *wa-huwa mulīmun* / il se blâmait lui-même » (37, 142), 'pernicieux et coupable'.

3/842

\* [*Fuṣṣilat* 41]

« *wa-lḡaw fīhi* / ne le prenez pas au sérieux » (41, 26), 'accusez-le'; « *fuṣṣilat* / (ne) sont (pas) exposés clairement » (41, 44), 'expliqués clairement'.

\* [*al-Qamar* 54]

« *muḥṭi'ina* / ils se précipiteront vers » (54, 8), 'ils se présenteront à'.

3/843

\* [*al-Wāqī'a* 56]

« *bussati* / seront mises en marche » (56, 5), 'seront écrasées'; « *wa-lā yunzifūna* / ni enivrés » (56, 19), 'vomiront comme vomissent ceux qui sont pleins de vin d'ici-bas'; « *al-ḥintī l-'azīmi* / le grand péché » (56, 46), 'le polythéisme'.

\* [*al-Ḥaṣr* 59]

« *al-muḥayminu* / le Vigilant » (59, 23), 'le Témoin'; « *al-'azīzu* / le Tout-Puisant » (59, 23), 'Celui qui peut faire ce qu'il | veut'; « *al-ḥakīm* / le Sage » (59, 24), 'Celui qui décide ce qu'il veut'.

3/844

\* [*al-Munāfiqūn* 63]

« *ḡuṣḡubun musannadatun* / des poutres solides » (63, 4), 'un dattier dressé'.

\* [*al-Mulk* 67]

« *min fuṭūrin* / de faille » (67, 3), 'de faille'; « *ḡasīrun* / épuisé » (67, 4), 'fatigué et faible'.

\* [Nūḥ 71]

3/845 « *lā tarǧūna li-llāhi waqāran* / (pourquoi) n'attendez-vous pas de Dieu un comportement digne de lui? » (71, 13); 'n'avez-vous pas peur de lui à cause de sa grandeur?'

\* [*al-Ġinn* 72]

« *ǧaddu rabbīnā* / la grandeur de notre Seigneur » (72, 3), 'sa magnificence'.

\* [*al-Muddattir* 74]

« *atānā l-yaqīnu* / la certitude s'est imposée à nous » (74, 47), 'la mort'.

\* [*al-Qiyāma* 75]

« *yatamaṭṭā* / en marchant fièrement » (75, 33), 'en agissant fièrement'.

\* [*an-Naba'* 78]

3/846 « *atrāban* / d'une égale jeunesse » (78, 33), 'dans le même âge, trente trois ans'.

\* [*an-Nāzi'āt* 79]

« *matā'an lakum* / pour votre bien » (79, 33), 'pour votre bien'; « *mursāhā* / sa venue » (79, 42), 'son ultime limite'.

\* [*al-Inšiqaq* 84]

« *mamnūnin* / interrompue » (84, 25), 'annulée'.

## Section 2 [recours à la poésie pour expliquer le Coran]

3/847 Abū Bakr b. al-Anbārī dit: 'Il arrive souvent que les compagnons et les suivants argumentent, au sujet de ce qu'il y a d'étrange dans le Coran et de la difficulté que cela représente, en se servant de la poésie. Un groupe de gens, qui ne connaissent rien, conteste les grammairiens à ce sujet, en disant: 'Si vous procédez ainsi, vous faites de la poésie le fondement du Coran'. Ils ajoutent: 'Comment peut-on permettre d'argumenter avec la poésie au sujet du Coran', alors qu'elle est censurée (*maḍmūm*) dans le Coran et dans la Tradition prophétique?'. Il (Ibn al-Anbārī) dit: 'Les choses ne sont pas comme ils le prétendent, à savoir que nous faisons de la poésie le fondement du Coran; mais, nous voulons expliquer l'expression étrange du Coran à l'aide de la poésie, puisque Dieu (\*) dit: « Nous en avons fait un Coran arabe » (43, 3). Il dit aussi: « dans une langue arabe claire » (26, 195). Ibn 'Abbās dit que la poésie est la somme linguistique (*dīwān*) des arabes. Donc quand nous demeure caché le texte du Coran

que Dieu a fait descendre dans la langue des arabes, nous nous référons à leur somme pour y chercher le sens de cela’.

Il (Ibn al-Anbārī) cite, par le truchement de ‘Ikrima, ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir: ‘Lorsque | vous m’interrogez au sujet de ce qui est étrange dans le Coran, cherchez-le donc dans la poésie, car la poésie est la somme linguistique des arabes’ 3/848

Dans son *Faḍā’il*, Abū ‘Ubayd dit: ‘Hašim nous a rapporté, de la part de Ḥuṣayn b. ‘Abd ar-Raḥmān, de ‘Ubayd Allāh b. ‘Abd Allāh b. ‘Utba, le fait qu’ on interrogea Ibn ‘Abbās à propos du Coran, alors il déclama de la poésie à ce propos’. Abū ‘Ubayd dit: ‘Cela veut dire qu’ il prenait à témoin la poésie pour le commentaire coranique’.

### [Les questions de Nāfi‘ b. al-Azraq à Ibn ‘Abbās]

Quant à moi, je dis qu’ on nous a rapporté, de la part de Ibn ‘Abbās, beaucoup de ces choses et que la plus ample collection de ce qu’ on nous rapporté de lui se trouve dans les ‘questions’ de Nāfi‘ b. al-Azraq. Ibn al-Anbārī en cite certaines dans le livre *al-Waqf* et aṭ-Ṭabarānī, dans son *al-Muġam al-kabīr*.

J’ ai pensé les transcrire ici entièrement pour qu’ on en profite.

Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Alī aṣ-Ṣāliḥī m’ a informé, quand je récitais sous son contrôle, de la part de Abū Ishāq at-Tanūḥī, de al-Qāsim Ibn ‘Asākir: Abū Naṣr Muḥammad b. Hibat Allāh aṣ-Šīrāzī nous a informés: Abū l-Muzaffar Muḥammad b. As‘ad al-‘Irāqī nous a informés: Abū ‘Alī Muḥammad | Ibn Sa‘īd b. Nabḥān, le scribe, nous a informés: Abū ‘Alī b. Šādān nous a informés: Abū l-Ḥuṣayn ‘Abd aṣ-Ṣamad b. ‘Alī b. Muḥammad b. Mukarram, connu comme Ibn aṭ-Ṭastī, nous a rapporté: Abū Sahl as-Sarī b. Sahl al-Ġundīsābūrī<sup>28</sup> nous a rapporté: Yaḥyā b. Abī ‘Ubayda Baḥr b. Farrūḥ al-Miskī nous a rapporté: Sa‘d b. Abī Sa‘īd nous a informés: ‘Īsā b. Da’b nous a informés de la part de Ḥamīd al-A‘raġ et de ‘Abd Allāh b. Abī Bakr b. Muḥammad, que son père a dit<sup>29</sup>: ‘Alors que ‘Abd Allāh b. ‘Abbās était assis dans la cour de al-Ka‘ba, les gens l’ entourèrent pour l’ interroger au sujet du commentaire du Coran. Nāfi‘ b. al-Azraq dit à Naġda b. ‘Uwaymar: Viens avec nous chez celui qui a l’ audace de commenter le Coran au moyen de ce qu’ il ne connaît pas<sup>30</sup>. Ils allèrent chez lui et lui dirent: Nous voulons t’ interroger à propos de choses qui se trouvent dans le

28 Yāqūt propose Ġundaysābūrī.

29 Cette tradition est très contestée; elle est qualifiée de très faible (*wāhin ġiddan*), d’ apocryphe (*mawḍū‘*) et n’ est pas reconnue par al-Buḥārī (*munkar*) (NdE).

30 En effet, Nāfi‘ est ḥāriġite (voit *ET*<sup>2</sup>, VII, 1993, pp. 978–979 et l’ édition libanaise du texte, al-

Livre de Dieu, pour que tu nous les commentes et que tu nous en donnes la confirmation à partir de la langue des arabes ; car Dieu à fait descendre le Coran uniquement dans une langue arabe claire. Ibn ‘Abbās répondit : Demandez-moi ce que bon vous semble’.

1. Nāfi‘ dit : Informe-nous au sujet de la parole de Dieu (\*) : « *‘ani l-yamīni wa-‘ani š-šimāli ‘izīna* / venant de droite et de gauche, par groupes » (70, 37)<sup>31</sup>. Il répondit : *‘izīn* ce sont des cercles de compagnons. Il dit : Est-ce que les arabes reconnaissent cela ? Il répondit : Bien sûr. N’as-tu pas entendu ce que dit ‘Abīd b. al-Abraṣ ?

‘Ils arrivèrent en hâte vers lui, au point \*  
qu’ autour de sa chaire, ils formaient des cercles de compagnons  
(*‘izīnā*) ?’.

3/850 2. Il (an-Nāfi‘) dit : Informe-moi au sujet de sa parole : « *wa-btaḡū ilayhi l-wasīlata* / recherchez le moyen d’ aller à lui » (5, 35). Il (Ibn ‘Abbās) répondit : *al-wasīla* signifie le besoin. Il dit : Est-ce que les arabes reconnaissent cela ? Il répondit : Bien sûr. N’as-tu pas entendu ce que dit ‘Antara al-‘Absī ?

‘Les hommes ont besoin (*wasīla*) de toi (femme) ; \*  
s’ ils te prennent, passe-toi du kohl et farde-toi’.

3. Il dit : Informe-moi au sujet de sa parole : « *šir‘atan wa-minhāḡān* / une règle et une loi » (5, 48). Il répondit : *aš-šir‘a*, c’ est la religion et *al-minhāḡ*, c’ est la voie. Il dit : Est-ce que les arabes reconnaissent cela ? Il répondit : Bien sûr. N’as-tu pas entendu ce que dit Abū Sufyān b. al-Ḥārīṭ b. ‘Abd al-Muṭṭalīb ?

‘Al-Ma’mūn a parlé de la sincérité et de la guidance \*  
et il a indiqué l’ islam comme religion et voie (*minhaḡan*)’.

4. Il dit : Informe-moi au sujet de sa parole : « *idā aṭmara wa-yan‘ihi* / lorsqu’ il fructifie et qu’ il mûrit » (6, 99). Il répondit : il s’ agit du fait qu’ il est mûr et qu’ il est à point. Il dit : Est-ce que les arabes reconnaissent cela ? Il répondit : Bien sûr. N’as-tu pas entendu ce que dit le poète ?

---

Maktaba al-‘Aṣriyya, 1429/2008, note 1, p. 303), d’ où cette allure contestataire qui est une mise à l’ épreuve.

31 Nous donnons la traduction française généralement admise (Masson, Blachère) ; ce qui sert à voir la ressemblance ou la différence avec l’ interprétation ici proposée.



‘Quand elle marche au milieu des femmes, elle se courbe, \*  
tout comme tremble une tige, souple plante, déjà mûre (*yānī’u*)’.

5. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*wa-riyāšān* / et des parures» (7, 26)<sup>32</sup>. Il répondit: *ar-riyāš* signifie la richesse. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N’as-tu pas entendu ce que dit le poète (Suwayd b. aṣ-Ṣāmit al-Ḥazraġī)?

‘Enrichis-moi (*rišnī*) d’un bien. Combien de fois m’as-tu appauvri! \*  
Le meilleur des amis est celui qui enrichit (*yarišū*) et qui n’appauvrit pas’.

6. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*la-qad ḥalaqnā l-insāna fī kabadin* / nous avons créé l’homme dans un (juste) milieu» (90, 4). Il répondit: c’est-à-dire, avec proportion et rectitude. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: N’as-tu pas entendu ce que dit Labīd b. Rabī’a?

‘Ô œil! n’as-tu pas pleuré amèrement, lorsque \*  
nous nous levâmes et que les adversaires se levèrent en proportion  
(également) (*fī kabadin*)’.

7. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*yakādu sanā barqihī* / l’éclat de sa foudre faillit ...» (24, 43). Il répondit: *as-sanā* signifie la lumière. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: N’as-tu pas entendu ce que dit Abū Sufyān Ibn al-Ḥārīt?

‘Il demande au Réel de ne pas désirer pour lui de remplaçant \*  
qui éclaire avec l’éclat de sa lumière (*sanāhu*) le cœur des ténèbres’.

8. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*wa-ḥafadatan* / et des petits-enfants» (16, 72). Il répondit: il s’agit de l’enfant de l’enfant; ce sont des aides. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N’as-tu pas entendu ce que dit le poète (Umayya b. Abī aṣ-Ṣalt)?

‘Les petits-enfants (*ḥafada*) nouveaux-nés autour d’elles, on les abandonna \*  
avec la longe des chameaux dans leurs mains’.

32 La version actuellement officielle contient «*rišān*».

9. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *wa-ḥanānan min ladunnā* / et une pitié de notre part » (19, 13). Il répondit: c'est-à-dire, une miséricorde d'auprès de nous. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que cite Ṭarafa Ibn al-'Abd?

'Abū Mundir, l'anéantisseur! Si tu rivalises avec l'un de nous, \*  
aie pitié de lui (*ḥanānayka*)! Certaines calamités sont moins dures que  
d'autres'.

10. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *a fa-lam yay'asi l-laḍīna āmanū* / est-ce que ceux qui croient ne désespèreraient pas? » (13, 31). Il répondit: cela signifie: 'pourraient-ils ne pas savoir', dans le dialecte des Banū Mālik. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit Mālik Ibn 'Awf<sup>33</sup>?

'Les gens savent (*ya'isa*) que c'est moi son fils, \*  
même si je suis loin de la terre des bédouins'.

3/853 11. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *matbūran* / (tu es) perdu » (17, 102). Il répondit: c'est-à-dire, maudit et exclu du bien. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit 'Abd Allāh Ibn az-Ziba'rā?

'Soudain, aš-Šayṭān vint à moi dans l'assoupissement du sommeil: \*  
qui dévie comme lui est maudit (*matbūr*)'.

12. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *fa-ağā'ahā l-maḥāḍu* / les douleurs la firent aller vers » (19, 23). Il répondit: C'est-à-dire, la forcèrent à se réfugier auprès (*alğā'ahā* au lieu de *ağā'ahā*). Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit Ḥassān b. Tābit dire?

'Lorsque nous jouirons d'une vraie force, \*  
nous vous forçerons à vous réfugier (*fa-ağā'nākum*) au pied de la  
montagne'.

33 Le vers est en réalité de Rabāḥ b. 'Adī (NdE).

13. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*nadiyyan* / compagnie» (19, 73). Il répondit: *an-nādī* signifie la session. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète (Salāma Ibn Ġandal)?

'Il y a deux jours: le jour des stations et des sessions (*andiya*) \*  
et le jour de la marche vers la retraite des ennemis'.

14. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*aṭāṭan wa-riyyan* / en richesses et en beauté»<sup>34</sup> (19, 74). Il répondit: *al-aṭāṭ* | signifie le mobilier et *ar-riyy*, l'arrosage abondant de boisson. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète (Muḥammad b. Numayr aṭ-Ṭaqafī)?

3/854

'Comme un beau matin sur les litières, ils ont tourné le dos \*  
à la noble boisson (*ar-ri'y*) et au mobilier (*al-aṭāṭ*)'.

15. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*fa-yadaruhā qā'an ṣafṣafan* / il en fera un bas-fond aplani» (20, 104). Il répondit: *al-qā'* signifie ce qui est uni et *aṣ-ṣafṣaf*, ce qui est plat. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète?

'Sur une surface grise et bien compacte, s'ils y jetaient \*  
des branches de palmiers de Raḍwā<sup>35</sup>, alors cela redeviendrait uni et  
plat (*ṣafṣaf*)'.

16. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*annaka lā tazma'u fihā wa-lā taḍḥā* / tu n'y auras pas soif et tu n'y souffriras pas la chaleur du soleil» (20, 119). Il répondit: tu n'y transpireras pas à cause de l'ardeur de la chaleur du soleil. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète ('Umar b. Abī Rabī'a)?

'Elle vit un homme. Quand le soleil se montrait, \*  
il transpirait (*yadhā*) et le soir, il avait froid'.

34 La lecture actuellement officielle contient: *ri'yan*.

35 Colline de Médine déclarée sainte par le Prophète (Yāqūt, 2/51).

3/855 17. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*lahu huwārun* / il mugissait» (20, 88). Il répondit: il criait. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète?

'C' était comme si les Banū Mu'āwiya b. Bakr \*  
poussaient un cri languissant (*taḥūru*) vers l'islam'.

18. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*wa-lā taniyā fī dikrī* / ne vous laissez pas de m'évoquer» (20, 42). Il répondit: ne faiblissez pas par rapport à mon ordre. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète?

'Moi, par ton aïeul, je ne me lasse pas (*wanaytu*) et je ne cesse pas \*  
de désirer pour lui la libération par tous les moyens'.

19. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*al-qānī'a wa-l-mu'tarra* / et nourrissez celui qui s'en contente et celui qui mendie» (22, 36). Il répondit: *al-qānī'* est celui qui se contente de ce qu'on lui donne et *al-mu'tarr* est celui qui se présente à la porte avec un air suppliant sans oser demander. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète (Zuhayr)?

'A leurs riches incombe (de satisfaire) le droit de ceux qui se présentent  
pour les supplier  
(*ya'tarīhim*)<sup>36</sup>: \*  
auprès des pauvres, la générosité et la dépense'.

3/856 20. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*wa-qaṣrīn mašīdīn* / et de palais enduits» (22, 45). Il répondit: enduits de plâtre et revêtus de briques. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit | 'Adī b. Zayd?

'Il l'a revêtu (*šādahu*) de marbre et l'a enduit de plâtre \*  
et les oiseaux ont leurs nids à son faite'.

21. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*šuwāzun* / une flamme» (55, 35). Il répondit: *aš-šuwāz* est une flamme sans fumée. Il demanda: Est-ce que les

36 Il ne s'agit pas de la même racine, bien que le sens soit synonyme ('arra et 'arā).

arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit Umayya b. Abī ṣ-Ṣalt?

'Il continue à brûler un soufflet après un autre \*  
et pourtant il souffle, en attisant la flamme sans fumée (*lahab aš-  
šuwāz*)'.

22. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*qad aflaha l-mu'minūna* / les croyants réussiront» (23, 1). Il répondit: ils obtiendront le succès et seront heureux. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit Labīd b. Rabī'a?

'Pense, ô femme, si tu es lorsque tu penses! \*  
Qui pense, obtient le succès et le bonheur (*aflaha*)'.

23. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*yu'ayyidu bi-naṣrihi man yašā'u* / Dieu assiste de son secours qui il veut» (3, 13). Il répondit: porter main forte. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu | ce que dit Ḥassān b. Tābit?

3/857

'N'êtes-vous pas semblables à des hommes \*  
qui portent main forte (*ayyadū naṣran*) à Ġibrīl, en l'aidant pour qu'il descende?'

24. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*wa-nuḥāsun* / de l'airain fondu» (55, 35). Il répondit: il s'agit de la fumée sans feu. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète (an-Nābiġa al-Ġa'dī)?

'Il éclaire comme la lumière de la lampe à huile \*  
où Dieu n'a pas mis en elle de fumée (*nuḥās*)'.

25. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*amšāġ* / mélanges» (76, 2). Il répondit: c'est le mélange du liquide de l'homme avec celui de la femme qui s'opère dans l'utérus. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit Abū Du'ayb?

'Comme de la plume et des deux pointes de la coche de la flèche, \*  
au milieu de la caroncule du clitoris, parvient le mélange des liquides (*mašġ*)'.

26. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*wa-fūmihā* / de son grain» (2, 61).  
Il répondit: le froment. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela?

3/858 Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit Abū Miḥḡan | at-Ṭaqafī?

'Je m'estimais comme quelqu'un de très riche \*  
qui se présentait à al-Madīna, après avoir récolté le froment (*fūm*)'.

27. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*wa-antum sāmīdūna* / vous êtes complètement insensibles» (53, 61). Il répondit: *as-sumūd* est le divertissement et la chose vaine. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit Huzayla Bint Bakr, quand elle pleure sur le peuple des 'Ād?

'Ah! Si seulement les 'Ād avaient accueilli la vérité \* et n'avaient pas manifesté leur rejet!  
Roi, lève-toi et regarde-les, \* puis, écarte loin de toi ce qui est vain (*as-sumūd*)'.

28. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*lā fihā ḡawlun* / il n'y a en elle aucune ivresse» (37, 47). Il répondit: il n'y a en elle ni mauvaise odeur ni rien de dégoûtant, comme dans le vin de ce monde. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit Imru'ū l-Qays?

'J'ai bu beaucoup de coupes où il n'y avait ni mauvaise odeur ni rien de dégoûtant (*ḡawl*); \*  
et j'y ai fait boire un vin mélangé à mon intime'.

29. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*wa-l-qamari idā ttasaqa* / et par la lune, lorsqu'elle est complète (pleine)» (84, 18). Il répondit: pour elle, être complète, signifie être compacte (rassemblée). Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit | Ṭarafa?

3/859

'Nous avons des jeunes chamelles qui s'enfuient \*  
et qui se rassembleraient (*mustawsiqāt*), si elles trouvaient un rassembleur (*wāsiq*)'.

30. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*wa-hum fihā ḥālidūna* / et ils y sont immortels» (34, 13). Il répondit: ils y restent et n'en sortent jamais. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit 'Adī b. Zayd?

'Est-ce que nous resterons pour toujours (*ḥālid*) ou bien serons-nous détruits? \*

Est-ce que dans la mort, ô gens, est la disgrâce?'

31. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*wa-ḡifānin ka-l-ḡawābi* / des chaudrons comme des bassins» (34, 13). Il répondit: comme de larges bassins. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit Ṭarafa?

'Comme les larges bassins (*ka-l-ḡawābi*) qui ne cessent pas d'être pleins, \*

pour recevoir les hôtes ou celui qui est à demeure.'

32. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*fa-yaṭma'a l-ladī fi qalbihi maraḍun* / et que (vous) convoite celui dans le cœur duquel il y a une maladie» (33, 32). Il répondit: le licencieux et l'adultère. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit al-Aṣā?

3/860

'Celui qui veille sur son sexe et qui trouve satisfaction dans la piété \* n'est pas de ceux dans le cœur desquels il y a une maladie (*marad*)'.

33. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*min ṭīnin lāzibin* / d'une argile durcie» (37, 11). Il répondit: qui se colle. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit an-Nābiḡa?

'Ils ne considèrent ni le bien ni le mal après lui; \* et ils ne considèrent pas le mal comme un coup de ce qui colle<sup>37</sup> (*lāzib*)'.

37 C'est-à-dire, comme une chose nécessaire, un coup du destin.

34. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*andādan / des rivaux*» (2, 22). Il répondit: les semblables et les similaires. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit Labīd b. Rabī'a?

'Je loue Dieu, car il n'a pas de semblable (*nidd*); \*  
entre ses mains est le bien; ce qu'il veut, il le fait'.

3/861 35. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*la-šawban min ḥamīmin / un mélange bouillant*» (37, 67). Il répondit: le mélange d'eau bouillante et de pus. | Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète (Abū ṣ-Ṣalt aṭ-Ṭaqafi)?

'Telles sont les choses excellentes: il n'y a pas deux bols de lait \*  
mêlés (*šibā*) à de l'eau qui ensuite ne redeviennent de l'urine'.

36. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*ağğil lanā qittanā / envoi-nous rapidement notre part*» (38, 16). Il répondit: *al-qitt*, c'est la rétribution. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela. Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit al-Aṣā?

'Le roi an-Nu'man, le jour où je le rencontrai, \*  
ne donnait aucune rétribution par faveur<sup>38</sup> (*al-quṭūt*) et n'accordait rien'.

37. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*min ḥama'in masnūnin / d'une boue malléable*» (15, 26). Il répondit: *al-ḥama'* est ce qui est noir et *al-masnūn* est ce qui est formé. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit Ḥamza b. 'Abd al-Muṭṭalib?

'Est-ce que la forme (*sunna*) du visage de Aḡarru est comme la pleine lune \*  
dont la lueur écarte les nuages qui se dispersent'.

38. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*al-bā'isa l-faqīra / le malheureux, le pauvre*» (22, 28). Il répondit: *al-bā'is* est celui qui ne trouve rien à cause de la

38 Noter que al-Nu'mān (nom du dernier roi de al-Ḥīra) est de la même racine que 'faveur' (*nīma*).



dureté de la situation. Il demanda : Est-ce que les arabes | reconnaissent cela ? 3/862  
Il répondit : Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit Ṭarafa ?

'Arrivèrent chez eux le démuné (*al-bā'is*) qu' on repousse, l'hôte, \*  
et un voisin proche n'appartenant pas à la famille'.

39. Il dit : Informe-moi au sujet de sa parole : « *mā'an ġadaqan* / une eau abondante » (72, 16). Il répondit : abondante et courante. Il demanda : Est-ce que les arabes reconnaissent cela ? Il répondit : Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète ?

'Tu t'approches, emmitoufflé, des chevaux dont les jardins \*  
sont comme de la végétation où les ruisseaux déversent une eau  
abondante (*ġadaq*)'.

40. Il dit : Informe-moi au sujet de sa parole : « *bi-šihābin qabasin* / la flamme d'un tison » (27, 7). Il répondit : un tison brûlant qu'ils prennent de lui. Il demanda : Est-ce que les arabes reconnaissent cela ? Il répondit : Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit Ṭarafa ?

'Une préoccupation m'a pris. J'ai passé la nuit à la repousser, \*  
sans parler de l'insomnie, tel un tison ardent (*ka-šu'lati l-qabas*)'.

41. Il dit : Informe-moi au sujet de sa parole : « *ʿadābun alīmūn* / un châtiment douloureux » (2, 10). Il répondit : *al-alīm* signifie ce qui fait mal. Il demanda : Est-ce que les arabes reconnaissent cela ? Il répondit : Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète ?

'Dort celui qui est sans douleur (*alam*) ; \*  
je suis resté toute la nuit sans dormir'.

42. Il dit : Informe-moi au sujet de sa parole : « *wa-qaffaynā ʿalā ātārihim* / nous avons envoyé à leur suite » (5, 46). Il répondit : nous avons fait suivre sur les traces des prophètes ; c'est-à-dire, nous avons dépêché. Il demanda : Est-ce que les arabes reconnaissent cela ? Il répondit : Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit 'Adī b. Zayd ? 3/863

'Le jour où leur caravane dépêcha (*qaffat*) quelqu'un sur les traces de la  
nôtre \*  
et qu'au matin la possibilité de la vie se re mit à poindre'.

43. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *iqā taraddā* / lorsqu'il tombera dans l'abîme » (92, 11). Il répondit: lorsqu'il mourra et qu'il tombera dans le Feu. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit 'Adī b. Zayd?

'Le destin<sup>39</sup> le ravit et il fut précipité (*fa-taraddā*) dans l'abîme, \* alors que du royaume il était en train d'espérer la restauration.'

44. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *fī ġannātin wa-naharin* / dans des jardins et au bord de fleuves » (54, 54). Il répondit: *an-nahar* signifie l'ampleur. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit Labīd b. Rabī'a?

'Je possède en elle l'abondance des choses qui me sont nécessaires et j'ai amplifié (*anhartu*) son espace; \* celui qui se tient outre verra ce qu'il y a derrière elle.'

3/864 45. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *waḍa'ahā li-l-anāmi* / il a établi la terre pour l'humanité » (55, 10). Il répondit: | la création. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit Labīd b. Rabī'a?

'Si tu nous demandes, ô femme, pourquoi nous existons: nous \* sommes les passereaux de cette création (*al-anām*) ensorcelée.'

C'est-à-dire, le créé.

46. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *an lan yaḥūra* / qu'il ne retournerait pas » (84, 14). Il répondit: qu'il ne reviendrait pas, dans la langue abyssine. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète (Labīd)?

'L'homme est seulement comme la flamme et sa lumière, \* il redevient (*yaḥūru*) cendre après avoir brillé.'

47. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *dālika adnā allā ta'ūlū* / cela vaut mieux pour vous que de pencher » (4, 3). Il répondit: cela vaut mieux pour

39 C'est-à-dire, la mort.

vous que d'incliner. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète (al-Mubriq 'Abd Allāh b. al-Ḥarīṭ as-Sahmī)?

'Nous suivîmes l'Envoyé de Dieu, tandis qu'eux rejetèrent \*  
la parole du Prophète, car ils faisaient pencher ('ālū) les balances'.

48. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*wa-huwa mulīmun* / alors qu'il blâmait» (37, 142). Il répondit: il faisait du mal, il était coupable. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit Umayya b. Abī ṣ-Ṣalt? 3/865

'Il ne mérite pas ces maux; \*  
mais celui qui fait le mal est celui qui est coupable (*al-mulīm*)'.

49. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*id taḥussūnahum* / lorsque vous les anéantissez» (3, 152). Il répondit: vous les tuez. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète (Ḥassān b. Tābit)?

'Parmi nous, il y a celui qui obtint l'épée de Muḥammad \*  
et qui tua (*fa-ḥassa*) avec elle les ennemis au milieu des soldats'.

50. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*mā alfaynā* / ce sur quoi nous avons trouvé (nos pères)» (2, 170). Il répondit: c'est-à-dire, nous avons trouvé. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit Nābiġat Banī Dūbyān?

'Ils le comptèrent et le trouvèrent (*fa-alfawhu*) comme elle avait prétendu: \*  
quatre-vingt dix, ni moins ni plus'.

51. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*ḡanafan* / injustice» (2, 182). Il répondit: l'injustice et la partialité dans le testament. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit 'Adī b. Zayd? 3/866

'Aux frères de ta mère, ô Nu'mān, \*  
elles donnent ce qu'elles donnent injustement (*ḡanafan*)'.

52. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*bi-l-ba'sā'i wa-ḡ-ḡarrā'i* / de détresse et de malheur» (6, 42). Il répondit: *al-ba'sā'* est la fertilité et *aḡ-ḡarrā'*, la stérilité. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit Zayd b. 'Amr?

'La Divinité est puissante, généreuse et sage; \*  
dans sa main, se trouvent la stérilité (*aḡ-ḡurr*), la fertilité (*al-ba'sā'*) et  
les bienfaits'.

53. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*illā ramzan* / si ce n'est par gestes» (3, 41). Il répondit: l'indication avec la main et le signe avec la tête. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète?

'Il n'y a dans le ciel, de la part du Miséricordieux, de signe (*murtamaz*), \*  
de pour lui et sur la terre, de refuge'.

3/867 54. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*fa-ḡad fāza* / il aura trouvé le bonheur» (3, 185). Il répondit: il sera heureux et sauvé. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu | ce que dit 'Abd Allāh b. Rawāḡa?

'Peut-être serai-je heureux (*afūza*); puis, je trouverai \*  
un argument qui me protégera contre la fascination'.

55. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*sawā'in baynanā wa-baynakum* / commune entre nous et vous» (3, 64). Il répondit: équitable. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète?

'Nous nous rencontrâmes et nous entamâmes équitablement (*sawā'*)  
une action en justice; \*  
cependant, il tira d'un côté à l'autre'.

56. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*al-fulki l-mašḡūni* / le vaisseau bondé» (26, 119). Il répondit: le bateau surchargé et plein. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit 'Abīd b. al-Abraḡ?

'Nous avons tellement surchargé (*šahannā*) leur terre de chevaux que \* nous les<sup>40</sup> avons laissés en plus mauvais état que le chemin'.

57. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*zanīmin* / un bâtard» (68, 13). Il répondit: l'enfant d'un adultère. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète (al-Ḥatīm at-Tamīmī)?

'Un bâtard (*zanīm*) que les gens suspectent d'être en plus, \* tout comme sont en plus les tibias de l'animal dans la présentation du repas'.

58. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*tarā'iqa qidadan* / des chemins différents» (72, 11). Il répondit: se séparant de tous côtés. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète (Labīd)? 3/868

'Je dis, alors que Zayd était sans casque ni cotte de mailles, \* le jour où les chevaux de Zayd se détournèrent, en se séparant (*qidadan*)'.

59. Il dit: Informe-moi à propos de sa parole: «*bi-rabbi l-falaq* / du Seigneur de l'aube» (113, 1). Il répondit: l'aube lorsqu'elle s'arrache aux ténèbres de la nuit. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit Zuhayr b. Abī Sulmā?

'Il dissipe les soucis dont la suite continue se donne libre cours, \* comme l'aube (*al-falaq*) dissipe la tristesse des ténèbres'.

60. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*ḥalāqin* / une part» (2, 200). Il répondit: une portion. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit Umayya b. Abī ṣ-Ṣalt?

'Ils invoquent le malheur: d'elle ils n'ont aucune part (*ḥalāqa*), \* si ce n'est des vêtements d'étoffe rayée et des colliers'.

<sup>40</sup> C'est-à-dire, les propriétaires de la terre (*hum*).

3/869 61. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*kullun lahu qānitūna* / tous lui sont dévoués» (2, 116). Il répondit: ils le reconnaissent. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit 'Adī b. Zayd?

'Reconnaissant (*qānitan*) Dieu, il espère son pardon, \*  
le jour où un serviteur ne sera pas déclaré infidèle pour ce qu'il a  
accumulé.'

62. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*ğaddu rabbinā* / la grandeur de notre Seigneur» (72, 3). Il répondit: la grandeur de notre Seigneur. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit Umayya b. Abī ṣ-Ṣalt?

'A toi la louange, la faveur et le règne, notre Seigneur! \*  
Rien de plus élevé et de plus glorieux que toi en grandeur (*ğaddan*).'

63. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*hamīmin ānin* / une eau bouillante au plus haut degré d'ébullition» (55, 44). Il répondit: *al-ānī* est ce qui est au dernier degré de cuisson et de chaleur. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit Nābigat Banī Dūbyān?

'Que soit teinte une barbe qui trahit et fait défaut \*  
avec un rouge bouillonnant (*āni[n]*) du sang des entrailles.'

3/870 64. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*salaqūkum bi-alsinatīn ḥidādin* / ils vous blessent de leurs langues acérées» (33, 19). Il répondit: transpercer avec la langue (médisance, calomnie). Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas | entendu ce que dit al-Aṣā?

'Chez eux il y a l'abondance, la générosité, l'assistance \*  
et l'orateur dont la faconde transperce (*al-mislāq*).'

65. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*wa-akdā* / il s'est montré avare» (53, 34). Il répondit: il l'a troublé (rendu malheureux) avec son don. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit la poète (al-Ḥuṭay'a)?

'Il donna peu; puis, il sema le trouble (*akdā*) avec sa façon de donner. \*  
Quiconque diffuse le bien parmi les gens, sera loué.

66. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*lā wazara* / pas de refuge» (75, 11). Il répondit: *al-wazar* est le refuge. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit 'Amr b. Kulṭūm?

'Ta vie n'a vraiment pas d'espace! \*  
Ta vie n'a vraiment pas de refuge (*wazar*)!.

67. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*qaḍā naḥbahu* / il a atteint le terme de sa vie» (33, 23). Il répondit: sa limite qui lui a été mesurée. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit Labīd b. Rabī'a?

'Ne demanderez-vous pas à l'homme ce qu'il essaye d'atteindre? \*  
Est-ce un terme (*naḥb*) ou bien égarement et vanité?.

68. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*dū mirratin* / possesseur de force» 3/871 (53, 6). Il répondit: possesseur d'énergie, en ce qui concerne Dieu. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N'as-tu pas entendu ce que dit Nābiġat Banī Ḍubyān?

'[Je l'ai hébergé, quand il fut mon hôte \*]<sup>41</sup>  
environ la moitié d'une nuit, comme quelqu'un de fort (*dī mirratin*) et de résolu'.

69. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*al-mu'ṣirāti* / les nuées» (78, 14). Il répondit: les nuages se pressent (*ya'ṣiru*) les uns contre les autres et l'eau sort entre deux nuages. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. Est-ce que tu n'as pas entendu ce que dit an-Nābiġa?

'Ils traînent avec eux les vents entre le nord \*  
et l'est, les immenses nuages de pluie (*al-mu'ṣirāt*)<sup>42</sup>.

41 Cette partie manque dans le texte et est restituée en note par l'éditeur.

42 Selon la vocalisation du vers, ce sont bien les nuages qui traînent les vents et non l'inverse.

70. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*sa-našuddu ‘aḏudaka* / nous allons renforcer ton aide» (28, 35). Il répondit: *al-‘aḏud* est celui qui aide et secourt. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N’as-tu pas entendu ce que dit an-Nābiġa?

‘Sous la protection de Abū Qābūs qui sauve \*  
ceux qui ont peur et celui qui n’a pas d’aide (*‘aḏud*):

3/872 71. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*fī l-ġābirīna* / parmi ceux qui sont en arrière» (26, 171). Il répondit: parmi ceux qui restent. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N’as-tu pas entendu ce que dit | ‘Abīd b. al-Abraş?

‘Ils s’en allèrent et celui qui désigne le successeur me désigna tel parmi eux; \*  
ce fut comme si j’étais un étranger parmi ceux qui restent (*al-ġābirīna*):

72. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*fa-lā ta’sa* / ne te tourmente pas» (5, 26 et 78). Il répondit: ne t’afflige pas. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N’as-tu pas entendu ce que dit Imru’u l-Qays?

‘Mes compagnons y arrêtant leurs montures, me \*  
disent: Ne meurs pas d’affliction (*asan*), supporte avec patience et dignité!.

73. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*yaşdifūna* / ils s’en détournent» (6, 46). Il répondit: ils abandonnent la vérité. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N’as-tu pas entendu ce que dit Abū Sufyān?

‘Je m’étonne de la patience de Dieu à notre égard, alors que lui est déjà apparu évident \*  
notre abandon (*şadfunā*) de toute vérité révélée’.

74. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*an tubsala* / de peur qu’elle ne soit entourée» (6, 70). Il répondit: qu’elle ne soit emprisonnée. Il demanda: Est-ce que les arabes reconnaissent cela? Il répondit: Bien sûr. N’as-tu pas entendu ce que dit Zuhayr?



'Elle s'est séparée de toi avec un gage sans affranchissement possible, \*  
le jour de l'adieu; aussi mon cœur est-il emprisonné (*mubsal*), parce  
qu'il s'est fermé.'

75. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *fa-lammā afalat* / et lorsqu'il eut  
disparu » (6, 78). Il répondit: le soleil disparut du milieu du ciel. N'as-tu pas  
entendu ce que dit Ka'b b. Mālīk ? 3/873

'La lune brillante s'altéra à cause de sa perte \*  
et le soleil s'éclipsa et faillit disparaître (*ta'fulu*)'.

76. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *ka-ṣ-ṣarīmi* / comme un terrain  
où tout a disparu » (68, 20). Il répondit: ce qui disparaît. N'as-tu pas entendu  
ce que dit le poète (Zuhayr) ?

'J'allai chez lui tôt le matin et le trouvai, \*  
ceux qui le blâment étant assis chez lui où tout avait disparu (*bi-ṣ-  
sarīm*)'.

77. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *tafta'ū* / tu n'arrêtes pas de »  
(12, 85). Il répondit: tu ne cesses pas de. N'as-tu pas entendu ce que dit le  
poète ?

'Par ta vie! Tu ne cesses pas (*tafta'*) de le remémorer éternel, \*  
alors que l'a emporté ce qui auparavant avait emporté Tubba<sup>43</sup>.

78. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *ḥašyata imlāqin* / par crainte de  
la pauvreté » (17, 31). Il répondit: par peur de la pauvreté. N'as-tu pas entendu  
ce que dit le poète ?

'Moi, malgré la pauvreté (*al-implāq*), ô gens, je reste noble: \*  
je prépare pour mes hôtes des viandes grillées.

79. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *ḥadā'iqā* / des jardins » (27, 60).  
Il répondit: les jardins. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète ?

43 Titre commun des anciens rois du Yémen (Kazimirski).

‘Un pays que Dieu arrose : ses commodités sont \*  
les arbres aux longues branches, les perles, l’eau abondante et les  
jardins (*ḥadā’iq*)’.

3/874 80. Il dit : Informe-moi au sujet de sa parole : « *muqītan* / témoin » (4, 85). Il  
répondit : qui a le pouvoir et la maîtrise. N’as-tu pas entendu ce que dit Uḥayḥa  
al-Anṣārī ?

‘Le méchant ! Je me suis éloigné de lui, \*  
alors que je pouvais (*muqītan*) lui nuire’.

81. Il dit : Informe-moi au sujet de sa parole : « *wa-lā ya’ūduhu* / et ne lui est pas  
une charge » (2, 255). Il répondit : ne lui pèse pas. N’as-tu pas entendu ce que  
dit le poète ?

‘Il en donne des centaines et les porter ne lui pèse pas (*lā ya’udhu*),  
pure nature et glorieux caractère’.

82. Il dit : Informe-moi au sujet de sa parole : « *sariyyan* / un ruisseau » (19, 24).  
Il répondit : le petit ruisseau. N’as-tu pas entendu ce que dit le poète ?

‘L’heureux caractère est une chose excellente et un don, \*  
semblable au ruisseau (*as-sariyy*) que prolongent les fleuves’.

83. Il dit : Informe-moi au sujet de sa parole : « *wa-ka’san dihāqan* / et une coupe  
débordante » (78, 34). Il répondit : pleine. N’as-tu pas entendu ce que dit le  
poète (Ḥidāš b. Zuhayr) ?

‘Āmir vint à nous, espérant un mariage \*  
et nous lui remplîmes une coupe débordante (*ka’san dihāqan*)’.

3/875 84. Il dit : Informe-moi au sujet de sa parole : « *la-kanūdun* / ingrat » (100, 6). Il  
répondit : celui qui ne reconnaît pas le bienfait, |, mange seul, refuse de donner  
et affame son serviteur. N’as-tu pas entendu ce que dit le poète ?

‘Je le remerciai, le jour de al-‘Ukāz<sup>44</sup>, pour son don \*  
et par la suite je ne fus pas ingrat (*kanūdan*) à propos de ce bienfait’.

44 Marché non loin de Makka, entre Naḥla et Ṭā’if. C’est là que les arabes, avant Muḥammad,

85. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *fa-sa-yunġiḍūna* / ils secoueront (la tête) » (17, 51). Il répondit: ils remueront la tête pour se moquer. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète?

'Est-ce que tu hocheras la tête pour te moquer (*tunġiḍu*) de moi, le jour de la fierté? peut-être verras-tu \* des chevaux montés par des bêtes féroces comme des lions.'

86. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *yuhra'ūna* / ils se précipitèrent (sur lui) » (11, 78). Il répondit: ils s'approchèrent de lui en colère. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète (Muhallil)?

'Ils vinrent à nous, en s'approchant pleins de colère (*yuhra'ūna*), tout captifs qu'ils étaient \* et avec des manières contraires à la dignité!'

87. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *bi'sa r-rifdu l-marfūdu* / quel détestable cadeau offert! » (11, 99). Il répondit: quelle détestable malédiction après la malédiction<sup>45</sup>! N'as-tu pas entendu ce que dit le poète (an-Nābiġa)?

'Ne me condamne pas au nom d'un principe que je ne peux pas assumer, \* même si les ennemis se rassemblent autour de toi avec le cadeau de la malédiction (*ar-rifad*)!'

88. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *ġayra tatbībin* / si ce n'est une ruine » (11, 101). Il répondit: perte. | N'as-tu pas entendu ce que dit Bišr b. Abī Ḥāzim? 3/876

'Ils mutilèrent les nez et les ramassèrent, \* laissant les Banū Sa'd à leur perte (*tabāb*)!'

---

tenaient une foire pendant les premiers vingt jours du mois de Dū l-Qa'da et que les poètes venaient offrir le spectacle d'un tournoi littéraire, en récitant leurs poésies. (Yāqūt, Kazimirski).

45 « Ils seront suivis par une malédiction (*la'natan*) ici même et au jour de la résurrection. Quel détestable cadeau offert! » (11, 99).

89. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*hayta laka* / me voici à toi!» (12, 23). Il répondit: je suis prête pour toi! N'as-tu pas entendu ce que dit Uḥayḥa al-Anṣārī?

'Avec lui je défends l'assiégé, quand il m'appelle; \*  
quand on dit aux héros: me voici (*hayta*)'.

90. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*yawmun 'aṣībun* / un jour redoutable» (11, 77). Il répondit: difficile. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète (Bišr b. Abī Ḥāzim)?

'Ils frappèrent le sommet de la tête d'une jument de race, \*  
près d'un tas de pierres, en un jour difficile (*yawm 'aṣīb*)'.

3/877 91. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*muṣadatun* / refermé sur» (104, 8). Il répondit: fermé. N'as-tu pas | entendu ce que dit le poète?

'Ma chamelle poussa un cri de tendresse vers les montagnes de Makka, \*  
alors que derrière nous les portes de San'ā' étaient fermées (*muṣada*)'.

92. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*lā yas'amūna* / ils ne se lassent pas» (41, 38). Il répondit: ils ne faiblissent pas et ne s'ennuient pas. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète?

'Sous l'effet de la peur, il ne s'ennuie pas (*lā dū sa'matin*) dans la  
pratique du culte \*  
et il ne se fatigue pas à cause de la longueur des dévotions'.

93. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*ṭayran abābila* / des oiseaux en agitation» (105, 3). Il répondit: ils allaient et venaient, transportant des cailloux dans leur bec et avec leurs pattes et ils s'excitaient contre eux au-dessus de leur tête. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète?

'Ils connaissaient les cavaliers de Warqā'<sup>46</sup>, \*  
comme étant toujours sur des chevaux<sup>47</sup> de race en état d'excitation  
(*abābil*)'.

46 Centre religieux de l'ancienne Babylonie. C'est là qu'eut lieu la première rencontre entre les éclaireurs arabes musulmans et les forces sassanides (*EI*<sup>2</sup>, XI, 2005, p. 162).

47 *aḥlās ḥaylin*: littéralement, des couvertures de chevaux.

94. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*taqiftumūhum* / vous les trouverez» (2, 191). Il répondit: vous les trouverez. N'as-tu pas entendu ce que dit Ḥassān?

'Si tu trouves (*tatqafanna*) les Banū Lu'ayy \*  
Ġaḍīma, certes, les tuer serait un remède'.

95. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*fa-aṭarna bihi naq'an* / qui font voler la poussière» (100, 4). Il répondit: *an-naq'* est ce qui s'élève du sabot des chevaux. N'as-tu pas entendu ce que dit Ḥassān?

'Nous avons perdu nos chevaux, si tu ne les as pas vu \*  
soulever la poussière de leurs sabots (*an-naq'*), leur rendez-vous est à  
Kadā'<sup>48</sup>.

96. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*fī sawā'i l-ḡaḥīmi* / au sein de la Géhenne» (37, 55). Il répondit: au milieu de la Géhenne. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète? 3/878

'Il la jeta avec une flèche qui se fixa en plein milieu (*fī sawā'ihā*), \*  
alors qu'il affrontait en tête les bêtes sauvages qui circulent durant la  
nuit'.

97. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*fī sidrin maḥḍūdin* / au milieu des jujubiers sans épines» (56, 28). Il répondit: ce qui n'a pas d'épines. N'as-tu pas entendu ce que dit Umayya b. Abī ṣ-Ṣalt?

'Les parcs de verdure dans les jardins du paradis sont ombragés; \*  
il y a des parterres dont les jujubiers sont sans épines (*maḥḍūd*)'.

98. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*ṭal'uhā haḍīmun* / dont la spathe est mince» (26, 148). Il répondit: dont une partie se joint à l'autre. N'as-tu pas entendu ce que dit Imru'u l-Qays?

'Demeure de celle qui a les joues blanches, toute douce, \*  
dont les flancs se joignent (*maḥḍūma*) et qui est parfumée au poigné'.

48 Montagne de Makka (Yāqūt, 4, 439).

3/879 99. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*qawlan sadīdan* / une parole droite» (33, 70). Il répondit: juste | et vraie. N'as-tu pas entendu ce que dit Ḥamza?

'Il veille sur ce que Dieu a déposé dans son cœur; \*  
s'il prononce une parole, elle contient justice et vérité (*musaddad*)'.

100. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*illan wa-lā dimmatan* / ni alliance ni pacte» (9, 8). Il répondit: *al-ill* est le lien de proche parenté et *ad-dimma* est le pacte. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète?

'Que Dieu rétribue un lien de parenté (*illan*) qui fut entre moi et eux, \*  
comme il rétribue un oppresseur qui se hâte promptement'.

101. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*ḥāmīdīna* / secs» (21, 15). Il répondit: morts. N'as-tu pas entendu ce que dit Labīd?

'Laissez leurs habits sur leur nudité, \*  
car, dans la cour des maisons, il sont morts (*ḥumūd*)'.

102. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*zubara l-ḥadīdi* / des blocs de fer» (18, 96). Il répondit: des morceaux de fer. N'as-tu pas entendu ce que dit Ka'b b. Mālik?

'La flamme s'éleva contre eux, lorsque s'intensifia sa chaleur \*  
qui se déversait sur les morceaux de fer (*bi-zubari l-ḥadīd*) et les pierres'.

103. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*fa-suḥqan* / soient exterminés» (67, 11). Il répondit: aillent au loin. N'as-tu pas entendu ce que dit Ḥassān?

'Est-ce qu'il n'y aura pas quelqu'un pour informer Ubayy à mon  
sujet, \*  
alors que j'aurai déjà été jeté au loin (*fī suḥq*) dans l'enfer as-Sa'īr?'

3/880 104. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*illā fī ḡurūrin* / dans une complète illusion» (67, 20). Il répondit: dans le faux. N'as-tu pas entendu ce que dit Ḥassān?

‘De loin, les désirs t’illusionnent, \*  
alors que la parole de la mécréance se ramène à ce qui est faux (*ġurūr*)’.

105. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*wa-ḥaṣūran* / un chaste» (3, 39).  
Il répondit: celui qui ne va pas avec les femmes. N’as-tu pas entendu ce que dit  
le poète?

‘Un chaste (*ḥaṣūr*) qui s’abstient de la fornication, commande aux gens  
\*  
d’agir bien et de se retrousser les manches’.

106. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*‘abūsan qamṭarīran* / (un jour)  
horrible et funeste» (76, 10). Il répondit: celui dont le visage se contracte à cause  
de la dureté de la souffrance. N’as-tu pas entendu ce que dit le poète (Umayya  
b. Abī ṣ-Ṣalt)?

‘Non! Le jour du jugement, ce sera un jour \*  
horrible (*‘abūs*) et funeste (*qamṭarīr*) à cause des malheurs’.

107. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*yawma yukšafu ‘an sāqin* / le jour  
où on découvrira les jambes» (68, 42)<sup>49</sup>. Il répondit: (on découvrira) la dureté  
de l’au-delà. N’as-tu pas entendu ce que dit le poète?

‘La guerre se déclara chez nous durement (*‘an sāqin*)’.

108. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*iyābahum* / leur retour» (88, 25).  
Il répondit: | *al-iyāb* est le lieu de retour. N’as-tu pas entendu (ce que dit) ‘Abīd 3/881  
b. al-Abraṣ?

‘Qui s’absente retournera (*ya’ūbu*); \*  
mais, l’absent à cause de la mort ne retournera pas’.

109. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*ḥūban* / péché» (4, 2). Il répon-  
dit: péché, dans la langue abyssine. Il demanda: Est-ce que les arabes recon-  
naissent cela? Il répondit: Bien sûr. N’as-tu pas entendu ce que dit al-A’šā?

49 ‘On découvrira les jambes’, en se retroussant, pour fuir en courant devant la dureté du  
jugement ou de la guerre.

‘Certes j’assume votre ordre dont vous m’avez chargé; \*  
on connaîtra celui qui est plus récalcitrant et davantage pécheur  
(*aḥwab*)’.

110. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*al-‘anata* / la débauche» (4, 25).  
Il répondit: le péché. N’as-tu pas entendu ce que dit le poète?

‘Je t’ai vu envier ma débauche (*‘anati*) et courir \*  
avec celui qui court vers moi sans aucune haine’.

111. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*fatīlan* / une pellicule de datte»  
(4, 49). Il répondit: ce qui se trouve dans la fente du noyau de datte. N’as-tu pas  
entendu ce que dit Nābiḡa?

‘Il rassemble une armée de milliers (de soldats) et procède à une  
expédition militaire; \*  
puis, les ennemis n’arrivent même pas à lui dérober une pellicule de  
datte (*fatīl*)’.

3/882 112. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*min qiṭmīrin* / une pellicule de  
noyau de datte» (35, 13). Il répondit: la peau | blanche qui se trouve sur le noyau  
de datte. N’as-tu pas entendu ce que dit Umayya b. Abī ṣ-Ṣalt?

‘Je n’ai obtenu d’eux ni la moindre petite part, ni un peu de crème, \*  
ni un germe, ni une pellicule de datte (*qiṭmīran*)’.

113. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*arkasahum* / il les a enfer-  
més» (4, 88). Il répondit: il les a emprisonnés. N’as-tu pas entendu ce que dit  
Umayya?

‘Ils furent emprisonnés (*urkisū*) dans la Géhenne, car ils étaient \*  
des insolents qui disaient mensonge et fausseté’.

114. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*amarnā mutrafihā* / nous ordon-  
nons à ceux qui y vivent dans l’aisance» (17, 16). Il répondit: nous confions le  
pouvoir à. N’as-tu pas entendu ce que dit Labīd?

‘Si on a sur eux le dessus, ils seront insignifiants, mais s’ils exercent le  
pouvoir (*amirū*), \*  
un jour, ils seront pour la ruine et la perte’



115. Il dit : Informe-moi au sujet de sa parole : « *an yaftinakumu l-ladīna kafarū* / (de peur) d'être surpris par ceux qui mécroient » (4, 101). Il répondit : (de peur) qu'ils ne vous égarent par le châtement et la constriction, dans le dialecte des Hawāzin<sup>50</sup>. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète (Imru'u l-Qays)?

'Tout homme, parmi les serviteurs de Dieu, est persécuté, \*  
au sein même de Makka, opprimé et contraint (*maftūn*)'.

116. Il dit : Informe-moi au sujet de sa parole : « *ka-an lam yaġnaw* / comme s'ils n'avaient jamais existé » (7, 92). Il répondit : comme s'ils n'avaient jamais été. N'as-tu pas entendu ce que dit Labīd ?

'J'aurais existé (*ġanītu*) longtemps avant le passage de Dāḥis<sup>51</sup>, \*  
si l'éternité appartenait à l'âme querelleuse'.

117. Il dit : Informe-moi au sujet de sa parole : « *ʿaḏāba l-hūni* / le châtement de l'humiliation » (6, 93). Il répondit : *al-hawān*, le mépris. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète (ʿAbd Allāh b. al-Ḥārīṭ as-Sahmī)?

'Nous avons trouvé large le pays de Dieu ; \*  
il sauve de l'humiliation, de la disgrâce et du mépris (*al-hūn*)'.

118. Il dit : Informe-moi au sujet de sa parole : « *wa-lā yuzlamūna naqīran* / ils ne seront pas lésés d'une pellicule de datte » (4, 124). Il répondit : *an-naqīr* est ce qui se trouve dans la fente au dos du noyau de datte et d'où germe le palmier<sup>52</sup>. N'as-tu pas entendu | ce que dit le poète (Labīb)?

3/884

'Après toi, les gens ne seront même pas une pellicule de datte (*na-qīr*)<sup>53</sup> ; \*  
ils ne seront rien d'autre que des chouettes et des hiboux<sup>54</sup>.

50 Grande tribu vivant à l'ouest de Makka.

51 Nom d'un cheval qui fut la cause d'une guerre de quarante ans entre les tribus ʿAbs et Dubyān (Kazimirski).

52 Voir, à ce sujet, les expressions synonymes aux n° 110 et 111.

53 Selon *Lisān al-ʿarab* (14/256), cela signifie : *laysū baʿdaka fī šayʿin* / après toi, ils ne seront plus rien.

54 Selon les croyances antéislamiques, les os des morts devenaient des chouettes et des hiboux (NdE).

119. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*lā fāriḍun / ni vieille*» (2, 68). Il répondit: vieille. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète (Ḥufāf b. Nadba as-Sulamī)?

'Par ma vie! Tu as donné à ton hôte une vieille (*fāriḍ*) \*  
qu'on lui amène, car elle ne tient pas sur ses jambes'.

120. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*al-ḥaytu l-abyaḍu mina l-ḥayti l-aswadi / (distinguer) le fil blanc du fil noir*» (2, 187). Il répondit: Le blanc du jour, du noir de la nuit; à savoir, l'aube lorsqu'elle perce. N'as-tu pas entendu ce que dit Umayya?

'Le fil blanc (*al-ḥaytu l-abyaḍ*) est la clarté de l'aube qui perce; \*  
le fil noir (*al-ḥaytu l-aswad*) est la couleur de la nuit qui se cache'<sup>55</sup>.

121. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*bī'samā štaraw bihi anfusahum / combien est exécration ce contre quoi ils ont troqué leur âme!*» (2, 90). Il répondit: ils ont troqué leur part de l'au-delà en échange de l'insignifiante avidité de ce monde. N'as-tu pas entendu ce que dit | le poète (al-Musayyab b. 'Alas)?

'On donne pour elle un prix et il la refuse; \*  
alors, celui qui la possède dit: Ne l'achètes-tu pas (*tašri*)?'.

122. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*ḥusbānan mina as-samā'i / une foudre venant du ciel*» (18, 40). Il répondit: un feu du ciel. N'as-tu pas entendu ce que dit Ḥassān?

'Tombèrent sur le reste de l'assemblée \*  
des averses brûlantes de feu (*al-ḥusbān*)'.

123. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*wa-'anati l-wuḡūhu / les visages s'humilieront*» (20, 111). Il répondit: se soumettront et s'humilieront. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète (Ḥassān)?

55 Ce qui veut dire que c'est au début de la clarté de l'aube qu'on arrive à distinguer ce qui est réellement noir et que c'est à la tombée de la nuit qu'on arrive encore à percevoir ce qui est blanc.

‘Que pleurent sur toi toute personne humiliée (*‘ānin*) par la détresse \* ainsi que les gens de Qusayy pauvres et riches.’

124. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*ma‘īṣatan ḍankan* / une vie misérable» (20, 124). Il répondit: *aḍ-ḍank* est la dure oppression. N’as-tu pas entendu ce que dit le poète?

‘Elle atteignit les chevaux dans un défilé \* aux bords étroits (*ḍank*) et à l’avancée difficile.’

125. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*min kulli faḡḡin* / de toute voie» (22, 27). Il répondit: chemin. N’as-tu pas entendu ce que dit le poète?

‘Ils rassemblèrent les familles et bouchèrent les chemins (*al-fiḡāḡ*) \* avec les corps des ‘Ād entrés dans l’éternité.’

126. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*dāti l-ḥubuki* / pourvu de raies» (51, 7). Il répondit: pourvu de bandes et d’une bonne constitution. N’as-tu pas entendu ce que dit Zuhayr b. Abī Sulmā? 3/886

‘Ils frappent la lanière (*ḥabik*) du casque, quand ils les rejoignent \* et ne reculent pas, quand ils sont cernés et sur la défensive.’

127. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*ḥaraḍan* / dépérissement» (12, 85). Il répondit: celui qui est affaibli et détruit à cause de l’intensité de la douleur. N’as-tu pas entendu ce que dit le poète (Ṭarafa)?

‘Est-ce à cause du souvenir de Laylā que l’exil avec elle s’éloigne? \* Pour les médecins, tu es comme quelqu’un de fiévreux qui dépérit (*muḥraḍ*).’

128. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*yadu‘u l-yatīma* / celui qui repousse l’orphelin» (107, 2). Il répondit: il l’écarte de son droit. N’as-tu pas entendu ce que dit Abū Ṭālib?

‘Il divise une part pour l’orphelin et il n’a rien mis \* à l’écart (*yadu‘u*) dans<sup>56</sup> leurs plus petites richesses.’

56 Dans l’édition Būlāq, on lit *liḍā* au lieu de *ladā*, ce qui signifie: ‘et il n’a pas écarté pour cela leurs plus petites richesses’.

129. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*as-samā'u munfaṭirun bihi* / alors, le ciel se fendra» (73, 18). Il répondit: il se fendra à cause de la peur du  
 3/887 jour de la résurrection. | N'as-tu pas entendu ce que dit le poète (al-Ḥuṭay'a)?

'Il les appela jusqu'à ce que s'intensifia la nuit. En dessous d'elles, \*  
 il y avait les fentes (*afāṭiru*) des germes printaniers dont les racines  
 étaient des cordes'.

130. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*fa-hum yūza'ūna* / et furent placés en rang» (27, 17). Il répondit: le premier fut disposé à côté du dernier si bien que les oiseaux étaient au complet. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète?

'J'ai placé (*waza'tu*) sa troupe de chevaux sur un point élevé très étroit, \*  
 lorsque les hommes se furent raffermis après le cinquième jour<sup>57</sup>.

131. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*kullamā ḥabat* / chaque fois qu'il s'éteindra» (17, 97). Il répondit: *al-ḥubuww* est ce qui tantôt s'éteint et tantôt se rallume. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète?

'Le feu s'éteint (*taḥbū*) à partir de l'appel à la prière; \*  
 et je le rallume, lorsqu'ils se refroidissent, en grandes flammes'.

132. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*ka-l-muhli* / comme du métal fondu» (18, 29). Il répondit: comme le résidu de l'huile. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète?

'Les chameaux blancs luttent avec le vent chaud, comme si \*  
 leurs flancs n'en finissaient pas de suer un résidu d'huile (*muhl*)'.

3/888 133. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*aḥḍan wabīlan* / d'un dur châtement» (73, 16). Il répondit: sévère et contre lequel il n'y a pas de refuge. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète (Bišāma b. al-Ġadīr)?

'L'ignominie de la vie et l'ignominie de la mort, \*  
 il considère chacune comme une nourriture amère et inévitable (*wabīl*)'.

57 Le fait d'assoiffer les chameaux pendant quatre jours et de les faire boire le cinquième, afin qu'ils soient plus forts pour supporter un long voyage (NdE).

134. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*fa-naqqabū fī l-bilādi* / ils parcoururent le pays» (50, 36). Il répondit: Ils s'enfuirent, dans le dialecte de al-Yaman. N'as-tu pas entendu ce que dit 'Adī b. Zayd?

'Ils s'enfuirent (*naqqabū*) dans le pays par précaution contre la mort \* et ils circulèrent partout sur la terre'.

135. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*illā hamsan* / un léger bruit» (20, 108). Il répondit: un pas léger et un parler discret. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète (Abū Zubayd aṭ-Ṭā'ī)?

'Ils passèrent la nuit à voyager et un lion passa la nuit à marcher, \* voyant clair dans l'obscurité et se guidant d'un pas léger (*hamūs*)<sup>58</sup>.

136. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*muqmaḥūna* / avec les têtes droites et immobiles» (36, 8). Il répondit: *al-muqmaḥ* est celui qui lève son nez (de fierté), qui renverse sa tête (pour regarder de haut). | N'as-tu pas entendu ce que dit le poète (Bišr b. Abī Ḥāzim)? 3/889

'Nous étions assis à côté d'elle, \* les yeux baissés, comme le chameau qui lève la tête (*al-qimāḥ*)<sup>59</sup>.

137. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*fī amrin marīġin* / dans une situation inextricable» (50, 5). Il répondit: *al-marīġ* est ce qui est faux. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète ('Amr b. ad-Dāḥil al-Hudālī)?

'Elle (la vache) resta en arrière et, avec elle (la flèche), j'écorchai son ventre \* qui pendit comme une branche aux ramifications entrelacées (*hūṭ marīġ*)<sup>60</sup>.

58 Le poète décrit des gens qui voyagent de nuit, tandis que le lion les suit à la trace (NdE).

59 Les yeux baissés à cause de la gêne; le chameau lève la tête par dégoût de l'eau qu'il ne veut pas boire (Kazimirski).

60 Telle est la définition que *Lisān* (13/65b) donne de cette expression, en citant ce vers d'une façon différente dans sa première partie. On ne voit pas très bien comment cela peut rejoindre la définition de Ibn 'Abbās. Ce qui est entre parenthèses est restitué grâce à la note de l'éditeur.

138. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*ḥatman maqđīyyan* / un arrêt décidé» (19, 71). Il répondit: *al-ḥatm* est la nécessité. N'as-tu pas entendu ce que dit Umayya?

'Tes serviteurs se trompent et toi tu es Seigneur: \*  
en tes mains sont les destinées et la nécessité (*al-ḥutūm*)'.

139. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*wa-akwābin* / des coupes» (43, 71). Il répondit: Les cruches sans anses. N'as-tu pas entendu ce que dit al-Hudālī<sup>61</sup>?

'Le coq ne chante pas, tant que je n'ai pas rempli \*  
pour lui la cruche (*kūb*) des jarres et qu'il n'a pas fait le tour'.

3/890 140. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*wa-lā [hum 'anhā] yunzifūna* / et ils ne l'épuisent pas» (37, 47). Il répondit: | Ils ne s'enivrent pas. N'as-tu pas entendu ce que dit 'Abd Allāh b. Rawḥa?

'Puis, ils n'en deviennent pas ivres (*yunzafūna*), mais \*  
les soucis et la soif ardente les quittent'.

141. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*kāna ġarāman* / c'était un malheur sans fin» (25, 65). Il répondit: qui s'attache fortement, comme s'attache le créancier au débiteur. N'as-tu pas entendu ce que dit Bišr b. Abī Ḥāzim?

'Le jour de an-Nisār et le jour de al-Ġifār<sup>62</sup> \*  
furent un châtement et un malheur sans fin (*ġarām*)'.

142. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*wa-t-tarā'ibi* / et les côtes» (86, 7). Il répondit: il s'agit de l'emplacement du collier chez la femme. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète (al-Muḥabbal)?

'Le safran est sur la partie supérieure de sa poitrine (*tarā'ib*), \*  
remplissant de son parfum<sup>63</sup> le cou et la gorge'.

61 Il ne s'agit pas de lui, mais de al-Ašā (NdE).

62 Deux endroits où se déroulèrent deux journées de guerre (NdE).

63 Tel est bien le sens que l'on trouve dans *Lisān al-'arab* (7/97) à propos de ce vers.

143. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*wa-kuntum qawman būran* / vous êtes un peuple perdu » (48, 12). Il répondit: qui périt, dans le dialecte des ‘Umān qui sont de al-Yaman. N’as-tu pas entendu ce que dit le poète?

‘Ne soyez pas ingrats à l’égard de ce que nous avons fait pour vous. \*  
Cela leur suffit; l’ingratitude est une ruine (*būr*) pour celui qui la manifeste’.

144. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*nafašat* / errait la nuit » (21, 78). 3/891  
Il répondit: *an-nafaš* est le fait d’errer la nuit. N’as-tu pas entendu ce que dit Labīd?

‘Il y eut un changement (pour les chameaux): après la libre errance de la nuit (*an-nafaš*), il y eut le parcours du trajet \* et après le long ruminement, le bruit de l’abreuvement’.

145. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*aladdu l-ḥiṣāmi* / un querelleur acharné » (2, 204). Il répondit: le disputeur qui cherche querelle faussement. N’as-tu pas entendu ce que dit Muhalhil?

‘Certes, sous les pierres<sup>64</sup>, il y a une résolution ferme, du courage \* et un querelleur véhément (*ḥaṣīman aladda*) à la langue qui porte<sup>65</sup>’.

146. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*bi-‘iḡlīn ḥanīdīn* / un veau rôti » (11, 69). Il répondit: Ce qui est bien cuit, à savoir ce qui est rôti sur la pierre. N’as-tu pas entendu ce que dit le poète?

‘Ils ont du vin et avec eux un sachet de musc, \* ainsi que leur rôtiisseur, s’ils veulent un bon rôti (*ḥanīdan*)’.

147. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*mina l-aḡdāti* / depuis les tombes » (36, 51). Il répondit: des tombeaux. N’as-tu pas entendu ce que dit Ibn Rawāḥa?

64 Faut-il entendre les pierres de la lapidation?

65 A *dā miḡlāq* nous préférons la lecture *dā mi‘laq* qui est celle de *Lisān al-‘arab* (9/361).

'Parfois, ils disent, quand ils passent sur ma tombe (*ġadaṭī*): \*  
Conduis-le, ô mon Seigneur, hors de la captivité, car il s'est bien  
conduit'.

3/892 148. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*halū'an* / versatile» (70, 19).  
Il répondit: impatient et inquiet. N'as-tu pas entendu ce que dit Bišr b. Abī  
Hāzim?

'Qu'on ne prive pas l'orphelin du don qui lui est fait \*  
et qu'on ne bouleverse pas son naturel par impatience (*halī'*)'.

149. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*wa-lāta ḥīna manāšin* / alors  
qu'il n'était plus temps de s'échapper» (38, 3). Il répondit: Ce n'était plus le  
moment de fuir. N'as-tu pas entendu ce que dit al-A'sā?

'Je me souviens de Laylā, alors qu'il n'est plus temps de (*ḥīna lāta*) s'en  
souvenir; \*  
je me suis séparé d'elle, en fuyant (*al-manāš*) au loin'.

150. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*wa-dusurin* / des fibres de  
palmier» (54, 13). Il répondit: *ad-dusur* est la fibre avec laquelle on coud (les  
éléments) de l'embarcation. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète?

'L'embarcation que le marin a fermement construite \*  
a des planches solides et est cousue de fibres (*ad-dusur*)'.

151. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*rikzan* / un murmure» (19, 98).  
Il répondit: un bruit léger (sans savoir ce qui le produit). N'as-tu pas entendu  
ce que dit le poète (Dū r-Rumma)?

'Un chasseur à l'oreille fine entendit un bruit léger (*rikzan*); \*  
dans la voix chuchotée, ce qu'il y a à entendre est un mensonge'.

3/893 152. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*bāsiratun* / sombres» (75, 24). Il  
répondit: graves. N'as-tu pas entendu ce que dit 'Abīd b. al-Abraṣ?

'Nous trouvâmes les Tamīm, le matin de an-Nisār<sup>66</sup>, \*  
armés, regroupés et graves (*bāsira*)'.

66 Lieu dit, à savoir le puits des Banū 'Āmir; de là le jour de an-Nisār des Banū Asad et des  
Dubyān contre Ġušam b. Mu'āwiya (*Lisān* 14/122).



153. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*dīzā* / inique» (53, 22). Il répondit: injuste. N'as-tu pas entendu ce que dit Imru'u l-Qays?

'Les Banū Asad sont injustes (*dāzat*) dans leur jugement, \*  
quand ils traitent de façon égale la tête et la queue'.

154. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*lam yatasannah* / elles ne sont pas corrompues (nourriture et boisson)» (2, 259). Il répondit: les années ne les ont pas changées. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète?

'A la fois, son goût et son odeur sont excellents; \*  
tu ne le verras pas changé par quelque corruption (*asan*)'.

155. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*ḥattārin* / inconstant» (31, 32). Il répondit: le perfide, l'injuste et l'inique. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète:

'Elle sait elle-même et elle est sûre \*  
qu'elle ne craint pas le destin, s'il est sévère mais non perfide (*ḥatrī*)'.

156. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*'ayna l-qīṭri* / la source d'airain» (34, 12). Il répondit: le cuivre jaune. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète?

'Il fut jeté dans des chaudrons de fer \*  
et des marmites de cuivre jaune (*al-qīṭr*) qui n'était pas celui des  
anneaux du nez  
des chameaux'.

157. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*ukulin ḥamṭin* / des fruits amers» (34, 16). Il répondit: l'épineux *arāk*<sup>67</sup>. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète? 3/894

'Une gazelle femelle solitaire surveille du regard un mâle au cri nasillard \*  
et au regard frais, à travers un épineux (*al-ḥamṭ*)'.

67 On nourrit les chameaux des branches de cet arbre et on en fait des cure-dents (Kazimirski).

158. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*šma'azzat* / se crispent » (39, 45). Il répondit: s'enfuient. N'as-tu pas entendu ce que dit 'Amr b. Kulṭūm?

'Lorsque l'outil pour redresser les lances la mordit, elle s'enfuit  
(*šma'azzat*) \*  
et se détourna de lui avec une grande force, alors qu'il ruait'.

159. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*ǧudadun* / sont marquées de stries » (35, 27). Il répondit: des traits. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète:

'La lanière de la selle s'en va sur les côtés plats, telle des stries (*ǧudad*) \*  
qui sont comme des sentiers apparaissant sur les hautes collines'.

160. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*aǧnā wa-aqnā* / il enrichit et il pourvoit » (53, 48). Il répondit: il libère de la pauvreté et il fournit la richesse dont l'homme se contente. N'as-tu pas entendu ce que dit 'Antara al-'Absī?

'Pourvois (*fa-aqnī*) à ta réputation, car tu n'as pas de père. Sache, ô  
femme, \*  
que moi je suis un homme: je mourrai, (même) si je ne suis pas tué'.

3/895 161. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*lā yaltikum* / il ne vous fera rien perdre » (49, 14). Il répondit: il ne vous lèsera pas, dans le dialecte des Banū 'Abs. N'as-tu pas entendu ce que dit al-Ḥaṭī'a al-'Absī?

'Fais parvenir un message au chef des Banū Sa'd, \*  
une lettre forte, qui ne soit ni lèse réputation (*altan*) ni mensonge'.

162. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*wa-abban* / des pâturages » (80, 31). Il répondit: *al-abb* est ce que mange le bétail. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète?

'Tu vois un mélange de fourrage (*al-abb*) et de plantes sans tiges \*  
sur le chemin qui conduit à l'abreuvoir sous lequel coule l'eau d'irrigation'.

163. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*lā tuwā'idūhunna sirran* / ne leur promettez rien en secret » (2, 235). Il répondit: *as-sirr* est l'union sexuelle. N'as-tu pas entendu ce que dit Imru'u l-Qays:

‘Basbāsa n’a-t-elle pas déclaré aujourd’hui : Je suis \*  
 âgée et mes semblables ne font pas bien la chose secrète (*as-sirr*)’.

164. Il dit : Informe-moi au sujet de sa parole : « *fīhi tusīmūna* / dans lequel vous nourrissez vos troupeaux » (16, 10). Il répondit : vous faites paître. N’as-tu pas entendu ce que dit al-A‘šā ?

‘Les gens marchent avec le piquet de tente vers les chameaux exténués \*  
 et celui qui conduit au pâturage (*al-musīm*) se fatigue à force de  
 marcher’.

165. Il dit : Informe-moi au sujet de sa parole : « *mā lakum lā tarġūna li-llāhi waqāran* / pourquoi n’attendez-vous pas de Dieu un comportement digne de lui ? » (71, 13). Il répondit : ne craignez-vous pas de la part de Dieu une chose énorme ? | N’as-tu pas entendu ce que dit Abū Du‘ayb ?

3/896

‘Lorsque l’abeille le piqua il ne craignit pas (*yarġu*) sa piqûre \*  
 et ceux qui recueillent le miel la fixèrent dans une ruche<sup>68</sup>.

166. Il dit : Informe-moi au sujet de sa parole : « *dā matrabatin* / dans le dénue-  
 ment » (90, 16). Il répondit : qui est dans le besoin et qui peine. N’as-tu pas  
 entendu ce que dit le poète ?

‘Ta main tombe à terre et ses dons diminuent \*  
 et même le ciel, à savoir sa pluie à pleins seaux, s’écarte de toi<sup>69</sup>.

167. Il dit : Informe-moi au sujet de sa parole : « *muḥṭi‘īna* / suppliants » (14, 43).  
 Il répondit : soumis et humbles. N’as-tu pas entendu ce que dit Tubba‘ ?

‘Nimru b. Sa‘d m’est dévoué et il le sait ; \*  
 Nimru b. Sa‘d m’est débiteur et soumis (*muḥṭi‘*)<sup>70</sup>.

68 Littéralement ‘maison de celle qui va et vient’. Au lieu de *wa-ḥālafahā fī bayt nūbin ‘awāmili*, nous préférons la lecture de *Lisān* 14/319, à savoir *wa-ḥālafahā fī bayt nūbin ‘awāsili*.

69 Le poète veut décrire le pauvre dans le besoin qui est au comble de la misère, au point que la pluie qui tombe sur tout le monde, s’écarte de lui et ne le touche même plus (NdE).

70 Dans *Lisān* 15/102, ce vers est cité avec deux variantes (*urā* au lieu de *danā* et *muṭī‘* au lieu de *mudīn*).

168. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*hal ta'lamu lahu samīyyan / lui connais-tu un homonyme?*» (19, 65). Il répondit: un enfant. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète?

'Quant à l'enfant (*as-samī*), tu en retires ta richesse; \*  
en lui tu es riche du matin au soir'.

3/897 169. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*yusharu / sera brûlé*» (22, 20). Il répondit: se liquéfiera. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète (aṭ-Ṭirimmāḥ):

'Sa graisse liquéfiée (*ṣuhāratuhu*) devint brûlante et sa fumée resta \*  
dans un bol; elle se renversa sur lui, alors qu'il reculait'.

170. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*la-tanū'u bi-l-'uṣbati / semblaient lourdes à une troupe d'hommes*» (28, 76). Il répondit: elles pesaient. N'as-tu pas entendu ce que dit Imru'u l-Qays?

'Son postérieur lui pèse, si bien qu'elle marche \*  
avec la démarche du faible qui croulerait (*yanū'u*) sous une charge de  
blé pour un chameau  
(*al-wasq*)<sup>71</sup>.

171. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*kulla banānin / chaque jointure*» (8, 12). Il répondit: les extrémités des doigts. N'as-tu pas entendu ce que dit 'Antara?

'Quels excellents cavaliers de combat, mon peuple, \*  
lorsqu'ils accrochent les rennes aux bouts des doigts (*bi-l-banān*)'.

3/898 172. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*i'ṣārun / un vent*» (2, 266). Il répondit: le vent | violent. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète<sup>72</sup>?

['Il produit sur leurs traces \*  
un mugissement et un sifflement, comme un vent violent (*i'ṣār*)'].

71 *Al-wasq* équivaut à 60 *ṣā'*; le *ṣā'* équivaut à 4 *mudd* ou mesure équivalente à 8 poignées de moyenne grandeur (Kazimirski).

72 Ici l'éditeur a oublié de mentionner le vers qui se trouve dans les autres éditions et que nous prenons dans celle de al-Maktaba al-ʿAṣriyya, Beyrouth, 1429/2008, p. 325, à savoir: *fa-lahu fi āṭārihinna ḥuwārun \* wa-ḥaḥifun ka-annahu i'ṣāru*.

173. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*murāġaman* / des refuges» (4, 100). Il répondit: de larges espaces, dans le dialecte des Huḍayl. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète?

'Je laisse une terre bien connue, car j'ai \*  
l'espoir de larges espaces (*al-murāġam*) et de terrains mouvementés'.

174. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*şaldan* / lisse» (2, 264). Il répondit: uni. N'as-tu pas entendu ce que dit Abū Ṭālib?

'Moi, je suis un chef glorieux, fils d'un chef glorieux des Hāšim; \*  
pour les pères excellents, leur gloire est un refuge uni (sans failles)  
(*şald*)'.

175. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*aġrun ġayru mamnūnin* / une récompense sans interruption» (84, 25). Il répondit: sans diminution. N'as-tu pas entendu ce que dit Zuhayr?

'La supériorité des chevaux rapides sur les chevaux lents, \*  
il ne la procure pas ainsi de façon continue (*mamnūnan*) et constante'.

176. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*ġābū ş-şahra* / ils creusèrent le roc» (89, 9). Il répondit: ils creusèrent la pierre dans les montagnes et prirent cela comme habitations. N'as-tu pas entendu ce que dit Umayya?

'Il fendit nos yeux, pour qu'ainsi nous puissions vivre \*  
et il perça (*ġāba*) pour l'ouïe des cavité et des oreilles'.

177. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*ħubban ġamman* / un amour sans bornes» (89, 20). Il répondit: abondant. N'as-tu pas entendu ce que dit Umayya? 3/899

'Ô Dieu! Si tu pardonnes, pardonne beaucoup (*ġamman*)! \*  
Quel serviteur ne t'est pas familier?'

178. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: «*ġāsiqin* / l'obscurité» (113, 3). Il répondit: les ténèbres. N'as-tu pas entendu ce que dit Zuhayr?

'Ses mains continuèrent à pénétrer, sans faire attention, \*  
jusqu'à ce que l'obscurité et les ténèbres (*al-ġasaq*) ne descendissent'.

179. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *fī qulūbihim maraḍun* / il y a dans leur cœur une maladie » (2, 10). Il répondit: l'hypocrisie. N'as-tu pas entendu ce que dit le poète (aš-Šammāḥ)?

'Je suis courtois avec certaines gens par timidité, alors que je vois \*  
leur cœur dont l'hypocrisie (*mirāḍuhā*) bouillonne à mes dépens'.

180. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *ya'mahūna* / ils perdent la tête » (2, 15). Il répondit: ils jouent et sont hésitants. N'as-tu pas entendu ce que dit al-Ašā?

'Je me vois en train de jouer (*'amihtu*), alors que ma tête a blanchi; \*  
ce jeu est honteux pour un adulte'.

3/900 181. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *ilā bārī'ikum* / vers votre Créateur » (2, 54). N'as-tu pas entendu ce que dit Tubba'?

'Je témoigne à propos de Aḥmad qu'il est \*  
un envoyé de la part de Dieu, Créateur (*bārī*) du souffle de vie'.

182. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *lā rayba fīhi* / il n'y a pas d'incertitude en lui » (2, 2). Il répondit: il n'y a pas de doute en lui. N'as-tu pas entendu ce que dit Ibn az-Ziba'rā?

'Dans la vérité, ô Umāma, il n'y a pas de doute (*rayb*); \*  
le doute (*rayb*) est uniquement ce que dit le menteur'.

183. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *ḥatama llāhu 'alā qulūbihim* / Dieu a mis un sceau sur leur cœur » (2, 7). Il répondit: il y a imprimé un cachet (il l'a scellé). N'as-tu pas entendu ce que dit al-Ašā?

'Le vin, le juif qui le possède fait le tour, \*  
pour le montrer et le cacheter (*ḥatama*)'.

184. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *ṣafwānin* / un rocher » (2, 264). Il répondit: la roche lisse. N'as-tu pas entendu ce que dit Aws b. Ḥaḡar?

'A la surface d'une roche lisse (*ṣafwān*), c'était comme si sa partie  
principale \*  
était enduite de graisse qui faisait glisser ce qui descendait'.

185. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *fihā širrun* / chargé de grêle » (3, 117). Il répondit: froid. N'as-tu pas entendu ce que dit Nābiġa?

'Ils ne s'attristent pas, lorsque la terre est recouverte \*  
par le froid (*širr*) de l'hiver stérile, comme la surface des choses'.

186. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *tubawwi'u al-mu'minīna* / placer les croyants » (3, 121). Il répondit: disposer les croyants. N'as-tu pas entendu ce que dit al-A'šā? 3/901

'Le Miséricordieux n'a pas disposé (*bawwa'a*) ta maison comme  
demeure \*  
à Aġyād, à l'ouest de al-Finā et du territoire sacré'<sup>73</sup>.

187. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *ribbiyyūna* / des disciples » (3, 146). Il répondit: des groupes d'hommes. N'as-tu pas entendu ce que dit Ḥassān?

'Lorsqu'une assemblée s'écarte du but, \*  
nous faisons pencher contre elle un groupe d'hommes (*ribbiyy*)'.

188. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *maḥmaṣatun* / consommation d'aliments interdits » (4, 3). Il répondit: avoir faim de. N'as-tu pas entendu ce que dit al-A'šā?

'Vous passez la nuit dans les demeures d'hiver à vous remplir le ventre, \*  
alors que vos voisines hirsutes la passent dans la faim (*ḥamā'iṣ*)'.

189. Il dit: Informe-moi au sujet de sa parole: « *wa-li-yaqtarifū* / ils supportent les conséquences » (6, 113). Il répondit: ils acquièrent. N'as-tu pas entendu ce que dit Labīd?

73 Dans *Lisān* 2/434, nous avons une autre version assez différente du même auteur, à savoir: *wa-lā ġa'ala ar-rahmān baytaka fī d-durā \* bi-aġyād ġarbī š-šafā wa-l-muḥaṭṭam*. Aġyād est actuellement un quartier de Makka, à l'époque une colline au sud-est. Nous avons une autre version dans *Yāqūt* 1/104b. Ces deux versions contiennent aš-šafā à la place de al-Finā dont *Yāqūt* (4/276b) parle comme d'une montagne près de Samīrā', mais il s'agit de Finā sans article.

‘Moi, je fais ce que je fais et je \*  
fuis ce que mon âme acquiert (*iqtarafat*) contre moi’.

3/902 Telle est la dernière question de Nāfi‘ b. al-Azraq. J’en ai omis un peu, à savoir environ un peu plus de dix questions, qui sont des questions bien connues. Les imāms ont cité quelques unes d’entre elles séparément avec des chaînes de transmission qui remontent à Ibn ‘Abbās.

Abū Bakr b. al-Anbārī cite, dans le livre *al-Waqf wa-l-ibtidā*, une partie de ces questions marquées avec le signe *Kāf* en rouge. Il dit: Bišr b. Anas nous a rapporté: Muḥammad b. ‘Alī b. al-Ḥasan b. Šaqīq nous a rapporté: Abū Šālih Hadiyya b. Muğāhid nous a rapporté: | Muğāhid b. Šuğā‘ nous a informés: Muḥammad b. Ziyād al-Yaškūrī nous a informés de la part de Maymūn b. Mihrān, en disant: ‘Nāfi‘ b. al-Azraq entra dans la mosquée ...’ et il mentionne la tradition.

Aṭ-Ṭabarānī cite, dans son *al-Muğam al-kabīr*, une partie de ces questions marquées avec le signe *Ṭā*, par le truchement de Ğuwaybir d’après aḍ-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim, en disant: ‘Nāfi‘ b. al-Azraq cite ...’ et il mentionne la tradition<sup>74</sup>.

74 Dans cette conclusion, al-Suyūṭī déclare avoir distingué les deux sources d’où il a pris ces questions: il a marqué celles de la première (Abū Bakr b. al-Anbārī) avec un *kāf* écrit en rouge, et celles de la seconde (aṭ-Ṭabarānī) avec un *ṭā*. Curieusement l’éditeur n’a ni reproduit ces signes ni indiqué en note cette distinction. Est-ce une omission volontaire, ayant jugé inutile une telle distinction, ou bien est-ce dû au fait que ces signes ont disparu des manuscrits?



## Ce qu'il y a dans le Coran autrement que dans la langue de al-Ḥiğāz

### 1. [Quelques exemples divers]

Le désaccord à ce propos a été présenté au chapitre 16<sup>1</sup>; nous produisons ici des exemples de cela. Je n'ai vu à ce sujet qu'un seul ouvrage<sup>2</sup>. 3/904

Abū 'Ubayd (al-Qāsim b. Sallām) cite, par le truchement de 'Ikrima, ce que Ibn 'Abbās dit au sujet de sa parole: « *wa-antum sāmīdūna* / vous chantonnez avec dédain » (53, 61), il s'agit de *al-ğinā'*/ le chant; ce qui est une expression yéménite<sup>3</sup>.

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit 'Ikrima, à savoir que c'est une expression ḥimyarite (Banū Ḥimyar)<sup>4</sup>.

Abū 'Ubayd cite ce que dit al-Ḥasan, à savoir: 'Nous ne savions pas ce qu'étaient « *al-arā'ik* / les lits d'apparat » (18, 31) jusqu'à ce que nous ne rencontrassions un yéménite qui nous informa que chez eux cela signifiait *al-ḥağala* / le rideau qui entoure le lit (alcôve)'. 3/905

Il (Abū 'Ubayd) cite ce que dit aḍ-Ḍaḥḥāk, à propos de sa parole: « *wa-law alqā ma'ādīrahu* / même s'il présentait ses excuses » (75, 15), à savoir *sutūrahu* / ses voiles (qui couvrent), en yéménite.

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit aḍ-Ḍaḥḥāk, à propos de sa parole: « *lā wazara* / il n'y a pas de refuge » (75, 11), à savoir *lā ġabala* / il n'y a pas de montagne, en yéménite.

Il (Ibn Abī Ḥātim) cite ce que dit 'Ikrima, à propos de sa parole: « *zawwağnāhum bi-ḥūrin 'īnin* / nous les marierons à des houris aux grands yeux » (44, 54), à savoir: 'C'est du yéménite. En effet, les yéménites disent: *zawwağnā fulānan bi-fulānatin* / nous marions un tel à une telle'. | Dans son 3/906  
*al-Mufradāt*, ar-Rāğīb dit: 'Dans le Coran, il n'y a pas *zawwağnahum ḥūran* / nous leur marierons des houris, comme on dirait: *zawwağtuḥu imra'atan* / je

1 Voir pp. 268–335.

2 Il s'agit de l'ouvrage de Abū l-Qāsim Muḥammad b. 'Abd Allāh mentionné dans l'introduction (p. 26) et qui est intitulé *al-Luğāt al-latī nazala bihā l-Qur'ān* (NdE).

3 Comme d'habitude, nous donnons la traduction française généralement admise (Masson, Blachère) pour constater l'accord ou le désaccord.

4 Tribu de al-Yaman.

lui ai marié une femme ; c' est pour indiquer que cela ne se passe pas à la façon habituelle de chez nous à propos du mariage'.

Il (Ibn Abī Ḥātim) cite ce que dit al-Ḥasan, à propos de sa parole : « *law aradnā an nattaḥīda lahwān* / si nous avions désiré un divertissement » (21, 17), à savoir : *al-lahwu*, en yéménite, signifie la femme.

Il (Ibn Abī Ḥātim) cite ce que dit Muḥammad b. 'Alī, à propos de sa parole : « *wa nādā Nūḥun ibnahu* / Nūḥ appela son fils » (11, 42), à savoir : 'Dans la langue des Banū Ṭayyi'<sup>5</sup>, il s' agit du fils de sa femme'. Quant à moi, j' ajoute qu' on lit aussi : *nādā Nūḥun ibnahā* / Nūḥ appela le fils d' elle.

Il (Ibn Abī Ḥātim) cite ce que dit aḍ-Ḍaḥḥāk, à propos de sa parole : « *aṣīru ḥamran* / pressant du vin » (12, 36), à savoir *'inaban* / du raisin, dans la langue des gens de 'Umān<sup>6</sup> ; ils appellent le raisin vin.

Il (Ibn Abī Ḥātim) cite ce que dit aḍ-Ḍaḥḥāk, à propos de sa parole : « *a-tad'ūna ba'lan* / invoquez-vous Ba'l ? » (37, 125), à savoir *rabban* / un seigneur, en yéménite. | Il cite aussi ce que dit Qatāda, à savoir que *ba'l* est *rabb* / un seigneur, dans la langue des Azd Ṣanū'a<sup>7</sup>.

Dans *Kitāb al-waqf*, Abū Bakr b. al-Anbārī cite ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir que *al-warā'* (12, 71)<sup>8</sup> signifie le petit fils, dans la langue de Huḍayl<sup>9</sup>.

Il y cite également ce que dit al-Kalbī, à savoir que *al-marḡān* / le corail (55, 22), sont les petites perles, en yéménite.

Il cite aussi, dans le livre intitulé *ar-Radd 'alā man ḥālaḥa muṣḥaf 'Uṭmān* (La réfutation de celui qui conteste le recueil coranique de 'Uṭmān), d' après Muḡāhid, le fait que *aṣ-ṣuwā'* / la coupe (12, 72) signifie *aṭ-ṭirḡahāla* / le vase dans lequel on boit l' eau, dans la langue de Ḥimyar.

Il y cite encore, d' après Abū Ṣāliḥ, au sujet de sa parole : « *a-fa-lam yay'asi l-ladīna āmanū* / ceux qui croient ne désespèreraient-ils pas » (13, 31), | le fait que cela signifie : *a fa-lam ya'lam* / ne sauraient-ils pas, dans la langue des Hawāzin<sup>10</sup>. Al-Farrā' dit que, selon al-Kalbī, ce serait dans la langue de an-Naḥa'<sup>11</sup>.

Et dans les *Questions posées par Nāfi' al-Azraq à Ibn 'Abbās*, il y a : « *yaftinakum* / qu' ils ne vous surprennent » (4, 101) signifie : *yuḍillakum* / qu' ils ne vous égarent, dans la langue des Hawāzin<sup>12</sup> ;

5 Grande souche yéménite qui émigra dans le Naḡd.

6 Province maritime de l' Arabie orientale.

7 Tribu de al-Yaman.

8 Coran 12, 71 : *wa-min warā'i Ishāqa* généralement traduit : après Ishāq.

9 Tribu 'adnānite dans l' ouest de al-Ḥiḡāz.

10 Grande tribu vivant à l' ouest de Makka.

11 Tribu yéménite des Maḍḥiḡ au sud de Makka.

12 Voir Chap. 36, p. 883, question 114.

«*būran* / perdus» (25, 18) signifie: *halkā* / détruits, dans la langue de ‘Umān<sup>13</sup>;

«*fa-naqqabū* / ils ont parcouru» (50, 36) signifie: *harabū* / ils ont fui, en yéménite<sup>14</sup>;

«*lā yalītkum* / il ne vous fera pas perdre» (49, 14) signifie: *lā yanquṣkum* / il ne diminuera pas pour vous, dans la langue des Banū ‘Abs<sup>15</sup>;

«*murāğaman* / refuge» (4, 100) signifie: *munfasaḥan* / espace, dans la langue de Huḍayl<sup>16</sup>.

Sa‘īd b. Maṣṣūr cite, dans son *Sunan*, d’après ‘Amr b. Šuraḥbīl, à propos | de sa parole: «*sayla l-‘arimi* / le flot de la barrière» (34, 16), que cela signifie: *al-musannāt* / la digue, selon la façon de parler des yéménites.

3/909

Ġuwaybir cite, dans son commentaire coranique, d’après Ibn ‘Abbās, à propos de sa parole: «*fi l-kitābi maṣṭūran* / raconté dans le livre» (17, 58), que cela signifie: *maktūban* / écrit; il s’agit de la langue ḥimyarite; ils appellent le livre: *uṣṭūr* / récit.

## 2. [Inventaire des dialectes arabes présents dans le Coran]

### \* [Selon *Abū l-Qāsim*]

Dans le livre qu’il a composé sur ce chapitre, *Abū l-Qāsim*<sup>17</sup> dit qu’il ya dans le Coran

dans le dialecte des *Kināna*<sup>18</sup>:

«*as-sufahā’u* / les insensés» (2, 13)<sup>19</sup>, à savoir *al-ğuhhāl* / les ignorants;

«*ḥāsī’ina* / abjects» (2, 65), à savoir *ṣāğīrīn* / méprisables;

13 Voir Chap. 36, p. 890, question 142.

14 Voir Chap. 36, p. 888, question 133.

15 Voir Chap. 36, p. 895, question 160. Tribu des Ġatafān de l’Arabie centrale.

16 Voir Chap. 36, p. 898, question 172.

17 Il s’agit de *Abū l-Qāsim Muḥammad b. ‘Abd Allāh* difficilement identifiable et qu’il ne faut pas confondre avec *Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām* (154/770–224/838) dont le livre est intitulé *Luğāt al-qabā’il al-wārīda fi l-Qur’an al-karīm* qui est l’ouvrage auquel l’éditeur fait continuellement référence dans tous les cas qui suivent. Il est édité dans *Maṭbū‘at Ġāmi‘at al-Kuwayt*, 1985.

18 Tribu arabe de al-Ḥiğāz.

19 Comme précédemment, nous mettons d’abord la traduction française généralement reçue.

- « *šaṭra* / du côté de » (2, 144), à savoir *tilqā'a* / face à ;  
 « *lā ḥalāqa* / pas de chance » (3, 77), à savoir *lā naṣība* / pas de part ;  
 « *wa-ḡa'alakum mulūkan* / il a fait de vous des rois » (3, 20), à savoir *aḥrāran* /  
 des personnes libres ;  
 3/910 « *qubulan* / devant » (6, 111), à savoir *'yānan* / visiblement ;  
 « *mu'ḡizīna* / qui rendent impuissant » (11, 20), à savoir *sābiqīn* / antérieurs ;  
 « *ya'zubu* / échappe à » (10, 61), à savoir *yaḡību* / demeure absent à ;  
 « *tarkanū* / vous appuyez sur » (11, 113), à savoir *tamilū* / vous penchez sur ;  
 « *faḡwatin* / endroit spacieux » (18, 17), à savoir *nāḥiyatin* / un côté ;  
 « *maw'īlan* / un asile » (18, 58), à savoir *malḡa'an* / un refuge ;  
 « *mublisūna* / affligés » (6, 44), à savoir *āyisūn* / désespérés ;  
 « *duḥūran* / repoussés » (37, 9), à savoir *ṭardan* / chassés ;  
 « *al-ḥarrāšūna* / calomniateurs » (51, 10), à savoir *al-kaddābūn* / menteurs ;  
 « *aṣfāran* / volumes » (62, 5), à savoir *kutuban* / livres ;  
 3/911 « *uqqitat* / sont assignés » (77, 11), à savoir *ḡumi'at* / sont rassemblés ;  
 « *la-kanūdun* / non reconnaissant » (100, 6), à savoir *kafūr li-n-ni'am* / ingrat à  
 l'égard des faveurs ;

dans le dialecte des **Hudayl**<sup>20</sup> :

- « *wa-r-ruḡza* / l'abomination » (74, 5), à savoir *al-'adāb* / le châtement ;  
 « *šaraw* / troquent » (2, 102), à savoir *bā'ū* / vendent ;  
 « *azamū ṭ-ṭalāqa* / ils décident la répudiation » (2, 227), à savoir *ḥaqqaqū* / ils  
 réalisent ;  
 « *šaldan* / dénudé » (2, 264), à savoir *naqiyyan* / pur ;  
 « *ānā'i l-layli* / durant la nuit » (20, 130), à savoir *sā'ātihī* / ses heures ;  
 « *fawrihim* / tout droit devant eux » (3, 125), à savoir *waḡhihim* / face à eux ;  
 « *midrāran* / une pluie abondante » (6, 6), à savoir *mutatābi'an* / continue ;  
 3/912 « *furqānan* / une distinction » (8, 29), à savoir *maḥraḡan* / une référence ;  
 « *ḥarriḍi* / encourage » (8, 65), à savoir *ḥuḍḍa* / incite ;  
 « *'aylatan* / une pénurie » (9, 28), à savoir *fāqatan* / indigence ;  
 « *waliḡatan* / un allié » (9, 16), à savoir *biṭānatan* / un entourage ;  
 « *nfirū* / élancez-vous » (9, 38), à savoir *uḡzū* / partez en expédition ;  
 « *as-sā'iḥūna* / ceux qui se livrent à des exercices de piété » (9, 112), à savoir *aṣ-  
 ṣā'imūn* / ceux qui jeûnent ;  
 « *al-'anata* / la débauche » (4, 25), à savoir *al-itma* / le péché ;  
 « *ḡummatan* / une inquiétude » (10, 71), à savoir *šubhatan* / une incertitude ;

<sup>20</sup> Voir p. 907.

- « *bi-badanika* / avec ton corps » (10, 92), à savoir *bi-dir'ika* / avec ton armure ;  
*al-mubaḏḏir* / le prodigue<sup>21</sup>, à savoir *al-musrif* / l'immodéré ;  
 « *li-dulūki š-šamsi* / le déclin du soleil » (17, 78), à savoir *zawālīhā* / sa dispari- 3/913  
 tion ;  
 « *šākilatihi* / à sa manière » (17, 84), à savoir *nāḥiyatihi* / à sa façon ;  
 « *rağman* / pour percer (le mystère) » (18, 22), à savoir *zannan* / à titre d'opinion ;  
 « *multaḥadan* / un refuge » (18, 27), à savoir *malğ'a'an* / un asile ;  
 « *yarğū* / espère » (18, 110), à savoir *yaḥāfu* / craint ;  
 « *haḏman* / oppression » (20, 112), à savoir *naqšan* / manque ;  
 « *hāmīdatan* / désertique » (22, 5), à savoir *muğabbaratan* / couverte de pous-  
 sière ;  
 « *wa-qṣid fi mašyika* / sois modeste dans ta démarche » (31, 19), à savoir *asri'* /  
 sois rapide ;  
 « *al-ağḏāti* / les tombes » (36, 51), à savoir *al-qubūri* / les tombeaux ;  
 « *tāqibun* / flamboyant » (37, 10), à savoir *muḏī'* / brillant ;  
 « *bālahum* / leur esprit » (47, 2), à savoir *ḥālahum* / leur état ; 3/914  
 « *yaḥğ'a'ūna* / ils dormaient paisiblement » (51, 17), à savoir *yanāmūna* / ils  
 dormaient ;  
 « *danūban* / péché » (51, 59), à savoir *adāban* / châtement ;  
 « *wa-dusurin* / et des fibres de palmier » (54, 13), à savoir *al-masāmūr* / les  
 clous ;  
 « *tafāwutin* / faille » (67, 3), à savoir *'aybin* / défaut ;  
 « *arğā'ihā* / ses confins » (69, 17), à savoir *nawāḥihā* / ses côtés ;  
 « *aṭwāran* / phases successives » (71, 14), à savoir *alwānan* / espèces ;  
 « *bardan* / fraîcheur » (78, 24), à savoir *nawman* / sommeil ;  
 « *wāğjifatun* / troublés » (79, 8), à savoir *ḥā'ifatun* / apeurés ;  
 « *masğabatīn* / famine » (90, 14), à savoir *mağā'atin* / famine ;

dans le dialecte des Ḥimyar<sup>22</sup> :

3/915

- « *tafšalā* / à fléchir » (3, 122), à savoir *tağbunā* / à se conduire en lâches ;  
 « *uṭīra* / on découvre que » (5, 107), à savoir *uṭṭulī'a* / il devient connu que ;  
 « *saḡḡahatin* / folie » (7, 66), à savoir *ğunūnin* / possession ;  
 « *fa-zayyalnā* / nous aurons séparé » (10, 28), à savoir *mayyaznā* / nous aurons  
 distingué ;

21 Dans la version actuellement officielle du Coran 17, 27, nous avons « *al-mubaḏḏirīna* / les prodiges ».

22 Voir p. 904.

- « *marğuwwan* / objet d'espoir » (11, 62), à savoir *ħaqīran* / misérable<sup>23</sup> ;  
 « *as-siqāyata* / la coupe » (12, 70), à savoir *al-inā'a* / le vase ;  
 « *masnūnin* / malléable » (15, 26), à savoir *muntinin* / puante ;  
 « *imāmin* / un archétype » (36, 12), à savoir *kitābin* / un livre ;  
 « [*fa-sa-*] *yunğidūna* / ils secoueront » (17, 51), à savoir *yuharrikūna* / ils remue-  
 ront ;  
 « *ħusbānan* / foudre » (18, 40), à savoir *baradan* / grêle ;  
 3/916 « *min al-kibari 'itiyyan* / la décrépitude du grand âge » (19, 8), à savoir *nuħūlan* /  
 maigreux ;  
 « *ma'āribu* / usages » (20, 18), à savoir *ħāğāt* / besoins ;  
 « *ħarğan* / un tribut » (18, 94), à savoir *ğū'lan* / des gages ;  
 « *ğarāman* / une peine » (25, 65), à savoir *balā'an* / une tribulation ;  
 « *aş-şarħa* / le palais » (27, 44), à savoir *al-bayta* / la maison ;  
 « *ankara l-aşwāti* / la plus désagréable des voix » (31, 19), à savoir *aqbaħahā* / la  
 plus laide ;  
 « *marađun* / maladie » (33, 32), à savoir *zinan* / adultère ;  
 « *al-qīri* / l'airain » (34, 12), à savoir *an-nuħāsi* / le cuivre ;  
 « *maħşūratan* / rassemblés » (38, 19), à savoir *mağmū'atan* / réunis ;  
 « *ma'kūfan* / retiré » (48, 25), à savoir *maħbūsan* / séquestré ;  
 3/917 « *yatirakum* / il (ne) vous privera (pas) » (47, 35), à savoir *yunqişakum* / il (ne)  
 vous lèsera (pas) ;  
 « *madīnīna* / ceux qui doivent être jugés » (56, 86), à savoir *muħāsabīna* / ceux  
 qui doivent être contrôlés ;  
 « *bi-ğabbārin* / un tyran » (50, 45), à savoir *bi-musallaṭin* / un oppresseur ;  
 « *rābiyatan* / irrésistible » (69, 10), à savoir *şadīdatan* / violente ;  
 « *wabūlan* / dur » (73, 16), à savoir *şadīdan* / violent ;

dans le dialecte des **Ġurhum**<sup>24</sup> :

- « *fa-bā'ū* / ils ont encouru » (2, 90), à savoir *istawğabū* / ils ont mérité ;  
 « *şiqāqin* / un schisme » (2, 137), à savoir *đalālin* / un égarement ;  
 « *ħayran* / des biens » (2, 180), à savoir *mālan* / une richesse ;  
 « *ka-da'bi* / à la façon de » (3, 11), à savoir *ka-aşbāhi* / à la manière de ;  
 3/918 « *ta'ulū* / vous penchez » (4, 3), à savoir *tamilū* / vous inclinez ;  
 « *yağnaw* / ils vivent aisément » (7, 92), à savoir *yatamatta'ū* / ils jouissent ;

23 Selon Ibn 'Aṭīyya : 'Dans la langue arabe, on ne trouve jamais que l'expression *marğuwwan* puisse avoir le sens de *ħaqīr*' (NdE).

24 Les anciens patrons de Makka.

- « *fa-šarriḍ* / repousse » (8, 57), à savoir *nakkil* / maltraite ;  
 « *arādīlunā* / les plus misérables d'entre nous » (11, 27), à savoir *safalatunā* / les vils parmi nous ;  
 « *ʿašibun* / redoutable » (11, 77), à savoir *šadīd* / dur ;  
 « *laḥfīfan* / en foule » (17, 104), à savoir *ġamīʿan* / ensemble ;  
 « *maḥsūran* / misérable » (17, 29), à savoir *munqaṭīʿan* / séparé ;  
 « *ḥadabin* / hauteur » (21, 96), à savoir *ġānibin* / côté ;  
*al-ḥilāl*<sup>25</sup>, à savoir *as-saḥāb* / les nuages ;  
 « *al-wadqa* / l'ondée » (24, 43), à savoir *al-maṭara* / la pluie ;  
 « *la-širdīmatun* / une bande » (26, 54), à savoir *ʿiṣābatun* / un groupe ; 3/919  
 « *rīʿin* / colline » (26, 128), à savoir *ṭarīqin* / chemin ;  
 « *yansilūna* / ils se précipitent » (21, 96), à savoir *yaḥruġūna* / ils sortent ;  
 « *la-šawban* / une mixture » (37, 67), à savoir *mizāġan* / un mélange ;  
 « *al-ḥubuki* / les raies » (51, 7), à savoir *aṭ-ṭarāʿiqi* / les lignes ;  
 « *bi-sūrin* / une muraille » (57, 13), à savoir *al-ḥāʾiṭ* / le mur ;

dans le dialecte des **Azd Šanū'a**<sup>26</sup> :

- « *lā šiyata* / sans marque ni défaut » (2, 71), à savoir *lā waḍaḥa* / pas de tache blanche sur le front ou de marque sur la peau ;  
*al-ʿaḍl* / l'empêchement<sup>27</sup>, à savoir *al-ḥabs* / la détention ;  
 « *ummatin* / un temps déterminé » (12, 45), à savoir *sinīna* / des années ;  
 « *ar-rassi* / le puits » (25, 38), à savoir *al-bīri* / le puits ; 3/920  
 « *kāzimīna* / angoissés » (40, 18), à savoir *makrūbīna* / tristes ;  
 « *ġislinīn* / aliment fétide » (69, 36), à savoir *al-ḥārru l-ladī tanāhā ḥarruhu* / la chose chaude dont la chaleur est extrême ;  
 « *lawwāḥatun* / qui dévore » (74, 29), à savoir *ḥarrāqatun* / qui brûle ;

dans le dialecte des **Madḥiġ**<sup>28</sup> :

- « *rafata* / cohabitation avec une femme » (2, 197), à savoir *ġimāʿa* / union sexuelle ;  
 « *muqītan* / vigilant sur » (4, 85), à savoir *muqtadīran* / capable de ;  
 « *bi-zāhirin min al-qawli* / en paroles explicites » (13, 33), à savoir *bi-kiḍbin* / avec un mensonge ;

25 *an-Nūr* 24, 43 : *min ḥilālihi* / du milieu des nuages.

26 Voir p. 907.

27 *al-Baqara* 2, 232 : *fa-lā taḍlūhunna* / ne les empêchez pas de.

28 Tribu de al-Yaman qui se fixa aussi à aš-Šām.

« *bi-l-waṣīdi* / sur le seuil » (18, 18), à savoir *al-finā'i* / espace devant la maison ;  
 « *ḥuquban* / de longues années » (18, 60), à savoir *dahran* / un long espace de  
 temps ;  
 « *al-ḥurṭūmi* / le museau » (68, 16), à savoir *al-anfi* / le nez ;

dans le dialecte des Ḥaṭ'am<sup>29</sup> :

3/921 « *tusīmūna* / vous nourrissez les troupeaux » (16, 10), à savoir *tar'awna* / vous  
 paisez ;  
 « *marīḡin* / inextricable » (50, 5), à savoir *muntaširin* / jeté en désordre ;  
 « *ṣaḡat* / sont inclinés » (66, 4), à savoir *mālat* / penchent ;  
 « *halū'an* / versatile » (70, 19), à savoir *daḡūran* / insatisfait ;  
 « *šaṭaṭan* / une abomination » (18, 14), à savoir *kiḍban* / un mensonge ;

dans le dialecte des Qays 'Aylān<sup>30</sup> :

« *niḥlatan* / comme don spontané » (4, 4), à savoir *fariḍatan* / comme étant  
 dû ;  
 « *ḥaraḡin* / restriction » (5, 6), à savoir *dīqin* / limitation ;  
 « *la-ḥāsirūna* / perdants » (7, 90), à savoir *muḍayya'ūna* / ruinés ;  
 « *tufannidūni* / ne pas m'accuser de radotage » (12, 94), à savoir *tastahzi'ūni* / ne  
 pas vous moquer de moi ;  
 3/922 « *ṣayāšihim* / leurs forteresses » (33, 26), à savoir *ḥuṣūnihim* / leurs citadelles ;  
 « *tuḥbarūna* / vous serez bien traités » (43, 70), à savoir *tun'amūna* / vous serez  
 comblés de bienfaits ;  
 « *raḡimin* / maudit » (15, 17), à savoir *mal'ūnin* / maudit ;  
 « *yalītkum* / il (ne) vous fera (rien) perdre de » (49, 14), à savoir *yunqīškum* / il  
 (ne) vous lèsera (pas) ;

dans le dialecte des Sa'd al-'Ašīra<sup>31</sup> :

« *wa-ḥafadatan* / des petits-enfants » (16, 72), à savoir *aḥṭān* / des gendres ;  
 « *kallun* / celui qui est à charge de » (16, 76), à savoir *'iyāl* / celui qui fait partie  
 des dépendants ;

29 Tribu vivant aux limites septentrionales de al-Yaman.

30 Tribu arabe du nord (*al-muta'arriba*).

31 Tribu de al-Yaman.



dans le dialecte des **Kinda**<sup>32</sup>:

- « *fiġāġan* / des défilés » (21, 31), à savoir *ṭuruqan* / des chemins ;  
 « *wa-bussat* / seront mises en marche » (56, 5), à savoir *futtitat* / seront broyées ;  
 « *tabta'is* / (ne) t'attriste (pas) » (11, 36), à savoir *tahzan* / (ne) t'attriste (pas) ;

dans le dialecte des **ʿUdra**<sup>33</sup>:

- « *iḥsa'ū* / restez-y » (23, 108), à savoir *iḥza'ū*<sup>34</sup>;

3/923

dans le dialecte des **Ḥaḍramawt**<sup>35</sup>:

- « *ribbiyyūna* / disciples » (3, 146), à savoir *riġāl* / hommes ;  
 « *wa-dammarnā* / nous avons saccagé » (7, 137), à savoir *ahlaknā* / détruit ;  
 « *luġūbun* / lassitude » (35, 35), à savoir *i'ya'* / fatigue ;  
 « *mins'atahu* / son bâton » (34, 14), à savoir *'aṣāhu* / son bâton ;

dans le dialecte des **Ġassān**<sup>36</sup>:

- « *wa-ṭafiqā* / ils se mirent à » (7, 22), à savoir *'amadā* / ils entreprirent de ;  
 « *ba'īsīn* / douloureux » (7, 165), à savoir *šadīdīn* / dur ;  
 « *sī'a bihim* / il s'en affligea » (11, 77), à savoir *karihahum* / il les prit en haine ;

dans le dialecte des **Muzayna**<sup>37</sup>:

- « *lā taġlū* / n'exagérez pas » (4, 171), à savoir *lā tazīdū* / n'en ajoutez pas ;

3/924

dans le dialecte des **Laḥm**<sup>38</sup>:

- « *imlāqin* / pauvreté » (6, 151), à savoir *ġū'in* / faim ;

32 Tribu du Ḥaḍramawt.

33 Tribu de l'Arabie septentrionale qui prendra part à l'invasion de aš-Šām.

34 La racine *ḥz'* ne se trouve ni dans le *Lisān al-'arab* ni dans aucun autre dictionnaire consulté. L'éditeur renvoie à Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām, *Luġāt al-qabā'il al-wārīda fī l-Qur'ān al-karīm*, Maṭbū'āt Ġāmi'at al-Kuwayt, 1985, p. 205.

35 Région orientale désertique de al-Yaman ouverte sur le golfe de 'Adan.

36 Tribu chrétienne vivant près de Damas.

37 Tribu de la souche des Muḍar dans les alentours de al-Madīna.

38 Tribu de l'Arabie septentrionale.

« *wa-la-taʿlunna* / vous vous élèverez » (17, 4), à savoir *taqharunna* / vous vaincrez;

dans le dialecte des **Ġudām**<sup>39</sup>:

« *fa-ğāsū hilāla d-diyāri* / ils pénétrèrent entre les maisons » (17, 5), à savoir *taħallalū l-aziqqa* / ils envahirent les allées;

dans le dialecte des **Banū Ḥanīfa**<sup>40</sup>:

« *bi-l-ʿuqūdi* / les engagements » (5, 1), à savoir *al-ʿuhūd* / les contrats;

« *ğanāħaka* / ton bras » (28, 32), à savoir *al-yad* / la main;

« *ar-rahbi* / la peur » (28, 32), à savoir *al-fazaʿi* / la crainte;

dans le dialecte des **al-Yumāma**<sup>41</sup>:

3/925 « *ħaširat* / être serré » (4, 90), à savoir *ḏāqat* / être oppressé;

dans le dialecte des **Saba**<sup>42</sup>:

« *tamilū maylan ʿaẓīman* / que vous penchiez gravement » (4, 27), à savoir *tuħṭiʿū ħaħaʿan bayyinan* / que vous vous trompiez de façon évidente;

« *tabbarnā* / nous avons fait périr » (25, 39), à savoir *ahlaknā* / nous avons ruiné;

dans le dialecte des **Sulaym**<sup>43</sup>:

« *nakaša* / il tourna (les talons) » (8, 48), à savoir *raġaʿa* / il revint en arrière;

dans le dialecte des **ʿUmāra**<sup>44</sup>:

« *aš-šāʿiqatu* / la foudre » (2, 55), à savoir *al-mawt* / la mort;

39 Tribu de l'Arabie septentrionale.

40 Tribu de al-Yamāma.

41 Région située à l'est du plateau du Nağd.

42 Région désertique située au nord de al-Yaman.

43 Grande tribu belliqueuse située entre Makka et al-Madīna.

44 Tribu située dans la région de Tihāma.

dans le dialecte des Ṭayyi<sup>45</sup>:

- « *yan'iqu* / hurle » (2, 171), à savoir *yaṣīhu* / crie; 3/926  
 « *rağadan* / à l'aise » (2, 35), à savoir *hişban* / abondamment;  
 « *safīha nařsahu* / faire l'imbécile » (2, 130), à savoir *ħasirahā* / se porter tort à  
 soi-même;  
 « *YS* » (36, 1), à savoir *yā insān* / Ô homme!;

dans le dialecte des Ḥuzā'a<sup>46</sup>:

- « *ařīdū* / déferlez » (2, 199), à savoir *inřirū* / fuyez;  
*al-ifđā'* / le lien<sup>47</sup>, à savoir *al-ğimā'* / l'union sexuelle;

dans le dialecte des 'Umān<sup>48</sup>:

- « *ħabālan* / perte » (3, 118), à savoir *ğayyan* / erreur; 3/927  
 « *nařaqan* / trou » (6, 35), à savoir *saraban* / trou;  
 « *ħaytu ařāba* / là où il avait l'intention » (38, 36), à savoir *arāda* / il voulait;

dans le dialecte des Tamīm<sup>49</sup>:

- amatin* / oublié<sup>50</sup>, à savoir *nisyānin* / oublié;  
 « *bağyan* / par injustice » (2, 90), à savoir *ħasadan* / par jalousie;

dans le dialecte des Anmār<sup>51</sup>:

- « *řā'irahu* / son destin » (17, 13), à savoir 'amalahu / ses actions; 3/928  
 « *wa-ağtařa* / il assombrit » (79, 29), à savoir *ařlama* / il enténébre;

45 Voir p. 3/906.

46 Tribu vivant aux alentours de Makka.

47 *An-Nisā'* 4, 21: *wa-řad ařđā* / alors qu'est lié.

48 Voir p. 908.

49 Grande souche muđarite en majorité nomade qui s'est propagée dans le golfe persique presque jusqu'à Makka.

50 Dans la lecture actuellement officielle, nous avons *ummatin* (12, 45).

51 Originaires des régions montagneuses au sud de Makka, ils se transfèrent dans le golfe persique.

dans le dialecte des **al-Aš'ariyyūn**<sup>52</sup>:

« *la-aḥṭanikanna* / je dominerai » (17, 62), à savoir *la-astaʿsilanna* / j'exterminerai;

« *tāratan* / une fois » (20, 55), à savoir *marratan* / une fois;

« *šma'azzat* / se crispent » (39, 45), à savoir *mālat wa-naḥarat* / sont hostiles et s'enfuient;

dans le dialecte des **al-Aws**<sup>53</sup>:

« *līnatin* / palmier » (59, 5), à savoir *an-naḥl* / le palmier;

dans le dialecte des **al-Ḥazraġ**<sup>54</sup>:

3/929 « *yanfaḍḍū* / se séparent » (63, 7), à savoir *yaḍḥabū* / s'en aillent:

dans le dialecte des **Madyān**<sup>55</sup>:

« *fa-fruq* / sépare » (5, 25), à savoir *fa-qdī* / juge entre.

C'est ainsi que se termine ce qu'a mentionné Abū l-Qāsim sous forme de résumé.

\* [Selon *al-Wāsiṭī*]

3/930 Dans son livre *al-Iršād fī l-qirā'āt al-ʿašar*, Abū Bakr al-Wāsiṭī dit: 'Dans le Coran, il y a cinquante dialectes (arabes)<sup>56</sup>: à savoir les dialectes de Qurayš, Huḍayl, Kināna, Ḥaṭ'am, al-Ḥazraġ, Aš'ar, Numayr<sup>57</sup>, Qays 'Aylān, Ġurhum, al-Yaman, Azd Šanū'a, Kinda, Tamīm, Ḥimyar, Madyan, Laḥm, Sa'd al-'Ašīra, Ḥaḍramawt, Sadūs<sup>58</sup>, al-'Amāliqa<sup>59</sup>, Anmār<sup>60</sup>, Ġassān, Maḍḥiġ, Ḥuẓā'a, Ġaṭa-

52 Tribu de al-Yaman qui s'établit à al-Madīna.

53 Souche médinoise.

54 Souche médinoise très importante.

55 Tribu d'origine arabe située dans la région de Ma'ān aux confins de aš-Šām, du côté de al-Ḥiġāz.

56 En réalité, il n'en mentionne que quarante-huit.

57 Tribu située à l'est de al-Yaman, près de Ḥaḍramawt.

58 Sadūs Ibn Ašma' est une division des Banū Ṭayyi' et Sadūs b. Dārim est une division des Banū Tamīm.

59 Amalécites.

60 Tribu du Naġd.

fān<sup>61</sup>, Saba', 'Umān, Banū Ḥanīfa, Taġlib<sup>62</sup>, Ṭayyi', 'Āmir Ibn Ṣa'sa'a<sup>63</sup>, Aws, Muzayna, Ṭaqīf<sup>64</sup>, Ġudām, Baliyy<sup>65</sup>, 'Udra, Hawāzin, an-Namir<sup>66</sup> et de al-YU-māma.

Et en dehors de l'arabe, il y a le perse, le grec, le nabatéen, l'éthiopien, le berbère, le syriaque, l'hébreu et le copte.

Puis, il mentionne comme exemple de tout cela, la plupart de ce qui précède de la part de Abū l-Qāsim. Il ajoute :

«*ar-riġzu* / le châtement » (7, 134), à savoir *al-'adābu* / le châtement, dans le dialecte des Baliyy;

«*ṭā'ifun min š-šayṭāni* / une légion de aš-Šayṭān » (7, 201), à savoir *naḥsatun* / une prostituée, dans le dialecte des Ṭaqīf;

«*bi-l-aḥqāfi* / dans les bandes de sables » (46, 21), à savoir *ar-rimāl* / les terrains sablonneux, dans le dialecte des Taġlib'.

\* [Selon Ibn al-Ġawzī]

Dans *Funūn al-afnān*, Ibn al-Ġawzī dit : 'Dans le Coran, on trouve

dans le dialecte des Hamdān<sup>67</sup> :

«*wa-r-rayḥānu* / la plante aromatique » (55, 12), à savoir *ar-rizqu* / la subsistance;

*al-'aynā'u* / aux grands yeux<sup>68</sup>, à savoir *al-bayḍā'u* / blanche;

*al-'abqarī* / tapis<sup>69</sup>, à savoir *aṭ-ṭanāfisu* / les tapis;

dans le dialecte des Naṣr b. Mu'āwiya<sup>70</sup> :

*al-ḥattār* / inconstant<sup>71</sup>, à savoir *al-ġaddār* / traître;

3/931

61 Grande tribu de l'Arabie centrale.

62 Tribu arabe émigrée en Mésopotamie avant l'islam.

63 Grand ensemble de tribus 'adnānites situées aux confins du sud Naġd avec al-Ḥiġāz.

64 Souche muḍarite siégeant à Ṭā'if et dans les environs.

65 Tribu vivant au nord de al-Madīna.

66 Célèbre tribu ismā'īlite de la souche de Nizār Rabī'a qui se transféra du Naġd en Mésopotamie.

67 Tribu de al-Yaman qui prendra part à la conquête de aš-Šām.

68 *Aṣ-Šaffāt* 37, 48: 'imn.

69 *Ar-Raḥmān* 55, 76: *wa-'abqariyyin*.

70 Une des tribus ismā'īlites muḍarites.

71 *Luqmān* 31, 32: *ḥattārin*.

dans le dialecte des ‘Amir Ibn Ṣaṣa’a<sup>72</sup> :

*al-ḥafada* / les petits-enfants<sup>73</sup>, à savoir *al-ḥadam* / les serviteurs ;

dans le dialecte des Taqīf<sup>74</sup> :

*al-‘awl* / le fait de pencher<sup>75</sup>, à savoir *al-mayl* / le fait de pencher ;

dans le dialecte des ‘Akk<sup>76</sup> :

« *aṣ-ṣūri* / la trompette » (6, 73), à savoir *al-qarn* / la corne’.

Dans *at-Tamhīd*, Ibn ‘Abd al-Barr dit : ‘Quand on dit qu’il (le Coran) est descendu dans le dialecte de Qurayṣ, selon moi, cela veut dire la plus grande partie. En effet, on trouve (des dialectes) autres que celui de Qurayṣ dans l’ensemble des lectures à propos de la réalisation de la *hamza* (stop glottal), etc ..., car les Qurayṣ n’utilisent pas la *hamza*’.

3/932

Aṣ-Ṣayḥ Ḡamāl ad-Dīn b. Mālīk dit : ‘Le Coran est descendu dans le dialecte des gens de al-Ḥiḡāz, à l’exception de peu de chose. En effet, il est descendu dans le dialecte des Tamīm ; par exemple, l’assimilation dans « *yuṣāqqi llāha* / (quiconque) se sépare de Dieu » (59, 4), dans « *man yartadda minkum ‘an dīnihi* / quiconque d’entre vous renie sa religion » (5, 54) ; en effet, l’assimilation de l’apocopé (*maḡzūm*) est (une caractéristique) du dialecte des Tamīm, c’est pour cela qu’elle est rare ; alors que la séparation est (une caractéristique) du dialecte de al-Ḥiḡāz, c’est pour cela qu’elle est fréquente, par exemple : « *wa-l-yumtili* / et qu’il dicte » (2, 282), dans « *yuḥbibkumu llāhu* / Dieu vous aimera » (3, 31), dans « *yumdidkum* / il vous renforcera » (3, 125), dans « *šdud bihi azrī* / accroit ainsi ma force » (20, 31), dans « *wa-man yaḥlil ‘alayhi ḡaḡabī* / celui sur qui tombe ma colère » (20, 81)’. Il ajoute : ‘Les lecteurs sont d’accord sur l’accusatif dans « *illa ittibā’a z-zanni* / si ce n’est une conjoncture » (4, 157), parce que dans le dialecte des gens de al-Ḥiḡāz, l’accusatif est obligatoire dans l’exception disjointe, tout comme ils sont d’accord sur l’accusatif dans « *mā ḥādā baṣaran* / ce n’est pas un mortel » (12, 31), parce que, dans leur dialecte, *mā* régit l’accusatif.’<sup>77</sup>

72 Voir p. 930.

73 *An-Naḥl* 16, 72 : *wa-ḥafadatan*.

74 Voir p. 930.

75 *An-Nisā’* 4, 3 : *allā ta‘ulū*.

76 Tribu de al-Yaman.

77 En effet, il équivaut à *laysa*.

Az-Zamaḥṣarī prétend que, dans sa parole : « *qul lā yaʿlamu man fī s-samā-wāti wa-l-arḍi l-ġayba illā Allāhu* / Dis : personne dans les cieux et sur la terre ne connaît l'invisible si ce n'est Dieu » (27, 65), il y a une exception disjointe qui se réalise en fonction du dialecte des Banū Tamīm.

### Remarque [dialecte de Qurayš]

Al-Wāsiṭī dit : 'Dans le Coran, il n'y a aucune expression étrange dans le dialecte des Qurayš, à l'exception de trois ; parce que le discours des Qurayš est facile, doux et clair, alors que le discours des arabes est brutal et étrange. Dans le Coran il n'y a que trois étrangetés, à savoir : « *fa-sa-yunġiḍūna* » (17, 51), ce qui signifie remuer la tête ; « *muqītan* » (4, 85), ce qui signifie être capable de ; et « *fa-šarrid bihim* » (8, 57), ce qui signifie diffamer'.

3/933

## Ce qu'il y a dans le Coran autrement que dans la langue arabe

3/934 J'ai consacré à ce chapitre un livre que j'ai intitulé: *al-Muhaddab fīmā waqa'a fī l-Qur'ān mina l-mu'arrab* (Traité des termes arabisés du Coran). Ici, je vais en résumer le contenu comme suit.

### [Les opinions]

#### [1. *Il n'y a pas de termes non arabes dans le Coran*]

3/935 Les imāms divergent à propos de l'existence de termes arabisés (*al-mu'arrab*) dans le Coran. La majorité, dont al-Imām | aš-Šāfi'ī, Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī), Abū 'Ubayda, al-Qādī Abū Bakr (al-Bāqillānī) et Ibn Fāris, est pour la non existence de ces termes dans le Coran, à cause de sa parole: «un Coran arabe» (12, 2) et de cette autre: «Si nous en avons fait un Coran en langue étrangère, ils auraient dit: Si au moins ses versets étaient clairement exposés! Est-il en langue étrangère ou en arabe?» (41, 44). Aš-Šāfi'ī conteste durement qui soutient cela<sup>1</sup>.

Abū 'Ubayda déclare: 'Le Coran n'est descendu qu'en langue arabe claire. Quiconque prétend qu'il contient des paroles non arabes, prononce une énormité et quiconque prétend ainsi qu'il contient des expressions araméennes, aggrave son propos'.

Ibn Fāris dit: 'S'il contenait quelque chose qui soit dans une langue de non arabes, on pourrait supposer que les arabes sont incapables d'en produire un semblable, uniquement parce qu'il contient des langues qu'ils ne connaissent pas'<sup>2</sup>.

Ibn Ğarīr dit: 'Quand Ibn 'Abbās et d'autres commentent des expressions du Coran, en disant qu'elles sont en persan, en abyssin, en araméen, etc ..., cela ne vaut que pour celles où ces langues coïncident; si bien que lorsque les arabes, les perses et les abyssins les prononcent, ils n'emploient qu'une seule et même expression'.

1 A savoir l'existence de tels termes arabisés dans le Coran.

2 Ce qui relativiserait et même infirmerait le 'dogme' de l'inimitabilité coranique.



Un autre (Ibn 'Aṭīyya) dit : 'Les arabes pur sang, dans la langue desquels est descendu le Coran, ont été contaminés par d'autres langues au cours de leurs pérégrinations ; si bien qu'ils empruntèrent aux langues des autres des expressions dont ils changèrent certaines en en diminuant les lettres et qu'ils utilisèrent pour leur poésie et leur conversation, au point qu'elles furent employées comme sait le faire l'arabe éloquent et auxquelles s'appliqua aussi l'art de la rhétorique ; et c'est dans ce cadre que grâce à elles le Coran descendit'.

3/936

D'autres disent que toutes ces expressions sont du pur arabe, mais que la langue arabe est très étendue ; aussi n'est-il pas impensable que leur sens demeurât caché aux grandes personnalités, puisque celui de *fātīr* (6, 14) et celui de *fātiḥ* (7, 89) demeurèrent cachés à Ibn 'Abbās.

Dans *ar-Risāla*, aṣ-Ṣāfi'ī dit : 'Il n'y a qu'un prophète qui puisse comprendre totalement la langue'.

Abū l-Ma'ālī 'Azīzī b. 'Abd al-Malik dit : 'Ces expressions ne se trouvent qu'en arabe, parce que c'est la langue la plus étendue et celle qui contient le plus d'expressions, aussi est-il possible qu'ils aient été devancés dans l'usage de ces expressions'<sup>3</sup>.

## [2. *Ily a des termes non arabes dans le Coran*]

D'autres sont pour l'existence de termes arabisés dans le Coran. A propos de sa parole : « un Coran en arabe » (12, 2), ils répondent, en disant que le peu de paroles non arabes en question n'excluent pas que le Coran soit en arabe ; en effet, un poème persan ne cesse pas de l'être parce qu'il contient un terme arabe. Et à propos de sa parole : « Est-il en langue étrangère ou en arabe ? » (41, 44), ils répondent que le sens dépend du contexte, à savoir : 'S'agit-il d'un discours en langue étrangère, alors que l'auditeur est arabe ?' Et ils démontrent, à partir du consensus des grammairiens sur la déclinaison incomplète, comme dans « *Ibrāhīma* » (2, 124), la présence de noms propres et de termes non arabes. Cette démonstration est réfutée par le fait que les noms propres ne sont pas sujets à discussion ; le problème est donc ailleurs. Et on réplique que si on est d'accord sur l'existence de noms propres (étrangers), il n'y a donc pas d'empêchement à ce qu'existent aussi (dans le Coran) des noms génériques (étrangers).

3/937

Ce que j'ai vu de plus fort au sujet d'une telle existence, – et tel est mon choix –, c'est ce que Ibn Ġarīr (aṭ-Ṭabarī) cite, avec une chaîne de transmission authentique, de la part de Abū Maysara, le vénérable suivant, qui dit : 'Il y a dans

3 Ce qui voudrait dire que ces expressions étaient, d'une certaine façon, déjà 'arabes' avant la lettre.

le Coran (des expressions) de chaque langue'. La même chose a été rapportée de la part de Sa'īd b. Ġubayr et de Wahb b. Munabbih<sup>4</sup>.

3/938 'Cela indique que la raison de l'existence de ces expressions dans le Coran, vient de ce qu'il contient les connaissances des anciens et des modernes, ainsi que l'information relative à toute chose; par conséquent, il faut qu'il y ait en lui de quoi indiquer les différentes sortes de langues et de dialectes, pour que se réalise sa compréhension de toute chose; aussi a-t-il été choisi pour lui, dans toute langue, ce qu'il y a de plus agréable, de plus léger et de plus en usage chez les arabes. Par la suite, j'ai vu que Ibn an-Naqīb déclare la même chose, en disant: 'Parmi les particularités du Coran, par rapport aux autres livres que Dieu a fait descendre, il y a le fait suivant: alors que ces derniers sont descendus dans la langue des gens sur lesquels on les a fait descendre et que rien en eux n'est descendu dans une autre langue, par contre, le Coran non seulement embrasse l'ensemble des dialectes arabes, mais encore beaucoup de choses sont descendues en lui dans des langues autres que celle des arabes, comme les langues des byzantins, des perses et des abyssins'. Fin de citation.

De plus, le Prophète (.) est envoyé à toute communauté; or il (\*) dit: « Nous n'avons jamais dépêché d'envoyé qu'avec la langue de son peuple » (14, 4); par conséquent, il faut qu'il y ait, dans le Livre avec lequel il est envoyé, quelque chose de la langue de chaque peuple, même si fondamentalement il est dans la langue de son propre peuple.

J'ai vu que al-Ĥuwayyī mentionne un autre avantage relatif à l'existence des expressions arabisées dans le Coran, en disant: 'Si l'on dit que « *istabraqin* / brocart » (55, 54) n'est pas arabe et que les expressions non arabes sont inférieures au plan de l'éloquence et du beau style, nous répondons que même si les gens éloquents du monde (entier) se rassemblaient et voulaient écarter cette expression, pour en proposer une autre qui ait le même degré d'éloquence, ils seraient impuissants à le faire. Et cela, parce que, lorsque Dieu (\*) incite ses serviteurs à l'obéissance, s'il ne stimule pas leur désir | par une belle promesse et s'il ne les intimide pas par (la menace d') un terrible châtement, son incitation n'est pas fondée; par conséquent, la promesse et la menace, par rapport à l'éloquence, sont nécessaires.

3/939

La promesse fait partie de ce que désirent les êtres raisonnables. Or elle se limite aux choses suivantes: des lieux excellents, des nourritures appétissantes, des boissons délicieuses, des vêtements somptueux, des femmes plaisantes et puis tout ce qui varie en fonction des tempéraments. Donc, la mention et

4 Voir plus loin, aux pp. 956–957.

la promesse de lieux excellents sont nécessaires chez la personne éloquente; car s'il omettait cela, celui qui reçoit l'ordre d'accomplir les actes du culte et à qui l'on promet en raison de cela de manger et de boire, dirait qu'il n'en jouit pas, puisqu'il est en prison ou dans un endroit détestable. Aussi Dieu a-t-il mentionné le Jardin et les endroits excellents qui s'y trouvent; et il était nécessaire qu'il mentionnât également les habits les plus somptueux. Or le plus somptueux vêtement, en ce monde, est la soie, l'or n'étant pas ce avec quoi on tisse un vêtement. De plus, on ne considère ni le poids ni la consistance d'un vêtement sans soie, car, dans ce cas, il se peut qu'une étoffe épaisse et légère soit plus somptueuse qu'une étoffe lourde. Quand au vêtement en soie, plus il est pesant, plus il est somptueux. Alors, il faut que la personne éloquente mentionne ce qu'il y a de plus pesant et de plus consistant et qu'il ne l'omette pas dans la promesse, afin de ne pas limiter l'incitation et la motivation.

Ensuite, ce qu'il est obligatoire de mentionner peut l'être ou bien avec une seule expression instituée pour cela et qui soit claire ou bien non; or il n'y a pas de doute que l'expression unique et claire soit la meilleure, parce qu'elle est la plus concise et la plus évidente au plan de la signification. Ce terme *istabraq* (brocart), si la personne éloquente veut le laisser de côté, pour employer une autre expression, elle ne le pourra pas; parce que ce qu'il mettra à sa place sera ou bien une expression unique, ou bien | plusieurs expressions; or l'arabe ne trouvera pas une seule expression qui puisse indiquer cela, parce que c'est grâce aux perses que les arabes connaissent le vêtement de soie, n'ayant d'eux-mêmes aucune connaissance de cela, si bien qu'on n'a institué aucun nom dans la langue arabe pour désigner le brocart épais. Ils ont donc arabisé ce qu'ils ont entendu dire de la part des non arabes, n'ayant pas eu besoin ainsi de l'instituer (dans leur langue), à cause de la rareté de cette étoffe chez eux et du peu d'occasions qu'ils ont d'en prononcer le nom.

3/940

Le fait de le mentionner au moyen de deux expressions ou davantage est une offense au beau style; car mentionner un sens avec deux expressions, alors qu'on pourrait le faire avec une seule, entraîne un allongement. Par le fait même, on se rend compte que toute personne éloquente doit utiliser l'expression *istabraq* (brocart) là où elle s'emploie et qu'il ne trouvera pas de quoi la remplacer. Or qu'y a-t-il de plus éloquent que de ne trouver rien de semblable à cela?'. Fin de citation.

### [3. *Il y a des termes à la fois non arabes et arabes dans le Coran*]

Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām dit, après avoir relaté le fait d'une telle existence d'après les juristes et la dénégation de la part des spécialistes de la langue: 'La meilleure position, selon moi, est celle qui reconnaît les deux opinions à la fois;

c'est-à-dire, fondamentalement ces expressions ne sont pas arabes, comme disent les juristes ; mais, elles sont parvenues aux arabes et ils les ont arabisées (en les introduisant) dans leur langue ; ils les ont changées, en les faisant leurs à partir d'expressions non arabes et elles sont devenues arabes. Puis, le Coran est descendu, alors que ces expressions étaient déjà mêlées à la langue arabe. Donc qui soutient qu'elles sont arabes, a raison et qui soutient qu'elles ne le sont pas, a également raison'. Penchent | également pour une telle opinion al-Ġawālīqī, Ibn al-Ġawzī et d'autres encore.

### [Les exemples]

Et voici, selon l'ordre alphabétique, la liste des expressions de ce genre citées dans le Coran<sup>5</sup>.

#### [1. Liste alphabétique des termes non arabes dans le Coran]

« *wa-abārīqa* / et des cratères » (56, 18) : dans *Fiqh al-luġa*, at-Ta'ālībī mentionne que c'est du persan. Al-Ġawālīqī dit que *al-ibrīq* est du persan arabisé (*fārisī mu'arrab*) et que cela signifie l'écoulement de l'eau ou le versement de l'eau avec facilité<sup>6</sup>.

« *wa-abban* / des pâturages » (80, 31) : certains disent que c'est l'herbe, dans la langue des gens de l'occident (*luġat ahl al-maġrib*)<sup>7</sup> ; c'est ce que mentionne Šayḍala.

3/942 « *iblaī* / absorbe » (11, 44) : Ibn Abī Ḥātim cite que Wahb b. Munabbih dit, à propos de sa parole : « *iblaī mā'aki* / absorbe ton eau », que c'est de l'abyssin (*al-ḥabašīyya*) signifiant 'avale-la'. Abū š-Šayḥ (b. Ḥayyān) cite, par le truchement de Ġa'far b. Muḥammad, que son père dit : Cela veut dire 'bois', dans la langue de l'Inde (*luġat al-hind*)<sup>8</sup>.

« *aḥlada* / il s'est attaché » (7, 176) : dans *al-Iršād*, al-Wāsiṭī dit que « *aḥlada ilā l-arḍi* / il s'est attaché à la terre » (7, 176) signifie qu'il s'y est établi, en hébreux (*al-'ibriyya*).

5 Comme précédemment, nous donnons d'abord la traduction française généralement reçue (Denise Masson, Régis Blachère).

6 Pour un complément d'information, voir Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*, Oriental Institute, Baroda 1938, pp. 16–17.

7 Que désigne exactement cette expression ? Comme l'indique Jeffery (op. cit. pp. 30–31), la réponse n'est pas facile à donner.

8 Il semble qu'il s'agisse plutôt du sud arabe (voir Jeffery, pp. 18–19).

« *al-arā'iki* / lits d'apparat » (18, 31) : dans *Funūn al-afnān*, Ibn al-Ġawzī relate que ce sont les lits en abyssin.

« *āzara* / Āzar » (6, 74) : cela est considéré comme arabisé, selon l'opinion de celui qui dit qu'il ne s'agit d'un nom propre ni du père d'Ibrāhīm ni d'une idole. Ibn Abī Ḥātim dit : On mentionne ce que dit Mu'tamar b. | Sulaymān, à savoir : 'J'ai entendu mon père réciter : « et lorsque Ibrāhīm dit à son père : Āzar! », au nominatif (*Āzaru* au lieu de *Āzara*) (6, 74)'; il ajoute : 'On m'a dit que cela signifie 'tortueux' et que c'est une parole très dure que Ibrāhīm aurait dite à son père'. Un autre dit que, dans leur langue, cela signifie 'Ô toi qui te trompes!'.

3/943

« *asbātan* / tribus » (7, 160) : dans son commentaire coranique, Abū l-Layṭ relate que, dans leur langue, c'est comme les tribus (*al-qabā'il*), en arabe.

« *istabraqin* / brocart » (55, 54) : Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit aḍ-Ḍaḥḥāk, à savoir qu'il s'agit de la soie à ramages épaisse, dans la langue persane (*luġat al-aġam*)<sup>9</sup>.

« *asfāran* / livres » (62, 5) : dans *al-Irṣād*, al-Wāsiṭī dit que ce sont les livres, en syriaque (*al-suryāniyya*). Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit aḍ-Ḍaḥḥāk, à savoir que ce sont les livres, en araméen (*an-nabaṭiyya*).

« *iṣrī* / mon alliance » (3, 81) : dans *Luġāt*, Abū l-Qāsim dit que cela signifie 'mon contrat', en araméen.

« *wa-akwābin* / des coupes » (43, 71) : Ibn al-Ġawzī relate que ce sont les jarres de terre pour l'eau, | en nabatéen. Ibn Ġarīr (aṭ-Ṭabarī) cite ce que dit aḍ-Ḍaḥḥāk, à savoir qu'en nabatéen ce sont des jarres qui n'ont pas d'anses.

3/944

« *illan* / alliance » (9, 8) : Ibn Ġinnī dit : 'Ils mentionnent qu'il s'agit du nom de Dieu (\*), en nabatéen'.

« *alīmun* / douloureux » (2, 10) : Ibn al-Ġawzī relate que cela signifie 'ce qui fait souffrir', dans la langue des africains de l'est (*az-zanġiyya*)<sup>10</sup>. Šayḍala dit que c'est en hébreu (*al-'ibrāniyya*).

« *ināhu* / sa préparation » (33, 53) : 'sa bonne cuisson', dans la langue des gens de l'occident, c'est ce que mentionne Šayḍala. Abū l-Qāsim dit que c'est dans la langue des berbères<sup>11</sup> (*luġat al-barbar*). Il dit, à propos de sa parole : « *ḥamīmin*

9 Les expressions *luġat al-aġam*, *aġamiyya* et *'aġamiyya* sont imprécises et peuvent signifier autant la langue persane que la langue étrangère, dans un sens général (voir Jeffery, p. 16).

10 Voir Jeffery, p. 30/x qui mentionne que, pour les linguistes anciens, cette expression n'est ni géographique ni ethnographique, mais qu'elle sert à désigner une langue lointaine et inconnue.

11 Il est possible qu'il s'agisse de somaliens.

*ānin* / une eau bouillante » (55, 44), que c'est ce où la chaleur a fini ; et à propos de sa parole : « *min 'aynin āniyatīn* / à une source bouillante » (88, 5), que cela signifie 'où il y a de la chaleur'.

3/945 « *awwāhun* / qui implore » (11, 75) : Abū š-Šayḥ b. Ḥayyān cite par le truchement de 'Ikrima ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir que *al-awwāh* est celui qui est convaincu, certain (*al-mūqin*), en langue abyssine. Ibn Abī Ḥātim cite la même chose de la part de Muğāhid et de 'Ikrima. Il cite aussi ce que dit 'Amr b. Šuraḥbīl, à savoir que c'est le miséricordieux, en langue abyssine. Al-Wāsiṭī dit : *al-awwāh* est celui qui invoque instamment (*al-da'ā'*), en hébreux.

3/946 « *awwābun* / plein de repentir » (38, 17) : Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit 'Amr b. Šuraḥbīl, |, à savoir : *al-awwāb* est celui qui loue, en langue abyssine. Ibn Ġarīr cite ce qu'il dit, à propos de : « *awwibī ma'ahu* / reprenez avec lui les louanges » (34, 10), à savoir : 'louez', en langue abyssine.

« *al-ūlā wa-l-āḥirati* / ce monde et la vie dernière » (28, 70) : Šayḍala dit : « *al-ğāhiliyyati l-ūlā* / la première ignorance » (33, 33), c'est-à-dire, la dernière ; et : « *fī l-millati l-āḥirati* / la dernière religion » (38, 7), c'est-à-dire, la première, en copte (*al-qubṭiyya*), car les coptes appellent *al-āḥira*, la première et *al-ūlā*, la dernière. C'est ce que raconte az-Zarkašī dans *al-Burhān*.

« *baṭā'inuhā* / aux revers » (55, 54) : Šayḍala dit au sujet de sa parole : « *baṭā'inuhā min istabraqin* / aux revers de brocart » (55, 54), que c'est l'extérieur, en copte. C'est ce que raconte az-Zarkašī.

« *ba'īrin* / chameau » (12, 65) : al-Faryābī cite ce que dit Muğāhid à propos de sa parole : « *kayla ba'īrin* / un chargement de chameau » (12, 65), à savoir un chargement d'âne ; et ce que dit Muqātil, à savoir que *al-ba'īr*, en hébreux, est tout ce que l'on charge.

3/947 « *wa-biya'un* / des synagogues » (22, 40) : dans *Kitāb al-mu'arrab*, al-Ġawālīqī dit : 'Certains savants ont pris *al-bī'a* et *al-kanīsa* comme deux expressions persanes arabisées'.

« *at-tannūru* / le four » (11, 40) : al-Ġawālīqī et aṭ-Ta'labī mentionnent que c'est du persan arabisé.

« *tabbīr* » : Ibn Abū Ḥātim cite ce que dit Sa'īd b. Ġubayr, à propos de sa parole : « *wa-li-yutabbirū mā 'alaw tabbīran* / pour détruire entièrement ce dont ils s'étaient emparé » (17, 7), à savoir : il l'a détruit (*tabbarahu*), en araméen.

« *taḥta* » : dans *Luġāt*, Abū l-Qāsim dit, à propos de sa parole : « *fa-nādāhā min taḥtihā* / il l'appela d'au-dessous d'elle » (19, 24), c'est-à-dire, de son ventre, en araméen. Al-Kirmānī transmet la même chose dans *al-Ağā'ib*, de la part de Mu'arriġ.

«*bi-l-ğibt* / à Ğibt» (4, 51): Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Ibn ‘Abbās, | à savoir 3/948  
que *al-ğibt* est le nom de aš-Šayṭān, en abyssin. ‘Abd b. Ḥumayd cite ce que dit ‘Ikrima, à savoir que *al-ğibt* est un šayṭān, en langue abyssine. Ibn Ğarīr cite ce que dit Sa‘īd b. Ğubayr, à savoir que *al-ğibt* est le magicien, en langue abyssine.

«*ğahannamu* / la Géhenne» (2, 206): on dit que c’est une langue étrangère (*‘ağamiyya*); on dit aussi que c’est du persan; on dit enfin que c’est de l’hébreux, dont l’original serait *kihinnām*<sup>12</sup>.

«*ħirmun* / interdit» (21, 95)<sup>13</sup>: Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit ‘Ikrima, à savoir que *ħirm* signifie ‘il faut (*wağaba*)’ en abyssin.

«*ħaṣabu* / combustible» (21, 98): Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Ibn ‘Abbās à propos de sa parole: «*ħaṣabu ġahannama* / le combustible de la Géhenne» (21, 98), à savoir le bois de chauffe de la Géhenne, dans la langue des africains de l’est.

«*ħittatun* / pardon» (2, 58): on dit que cela signifie ‘dites ce qui est juste’, dans leur langue.

«*al-ħawāriyyūna* / les apôtres» (3, 52): Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit aḏ-Ḍaḥḥāk, à savoir que *al-ħawāriyyūn* sont les laveurs, en araméen; l’original est *hawārī*.

«*ħūban* / péché» (4, 2): on a dit précédemment, dans les ‘questions’ de Nāfi‘ 3/949  
b. al-Azraq<sup>14</sup>, que Ibn ‘Abbās dit que *ħūban* signifie péché (*itm*), dans la langue abyssine.

«*darasta* / tu as étudié» (6, 105): cela signifie ‘tu as lu’, dans la langue des juifs (*luğat al-yahūd*).

«*durri* / brillante» (24, 35): cela signifie ‘qui éclaire’, en abyssin; c’est ce que relatent Šayḍala et Abū l-Qāsim.

«*bi-dīnārin* / avec un dinar» (3, 75): al-Ġawālīqī et un autre mentionnent que c’est du persan.

«*rā‘i-nā* / favorise-nous» (2, 104): dans *Dalā’il an-nubuwwa*, Abū Nu‘aym cite ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir que *rā‘i-nā* est une insulte dans la langue des juifs.

«*wa-r-rabbāniyyūna* / les maîtres» (5, 44): al-Ġawālīqī dit que Abū ‘Ubayda 3/950  
dit que les arabes ne connaissent pas *ar-rabbāniyyūn*; ne les connaissent que les juristes et les savants. Il ajoute: ‘Je pense que la parole n’est pas arabe;

12 Il est possible qu’il faille plutôt lire *ğihinnām*.

13 Selon la lecture aujourd’hui officielle, nous avons «*ħarāmun*».

14 Voir Chap. 36, p. 881, question 108.

elle ne peut être qu'en hébreu ou en syriaque'. Abū l-Qāsim décide qu'elle est en syriaque.

« *ribbiyyūna* / disciples » (3, 146) : dans *Kitāb az-zīna*, Abū Ḥātim Aḥmad b. Ḥamdān, le linguiste, mentionne que c'est une expressions syriaque<sup>15</sup>.

« *ar-raḥmāni* / le Clément » (1, 1) : al-Mubarrad et Ṭa'lab sont d'avis que c'est une expression en hébreu. L'original serait avec un *ḥā'* pointé.

3/951 « *ar-rassi* / le puits » (25, 38) : selon *al-ʿġā'ib* de al-Kirmānī, cela est en langue étrangère (*ʿaġamī*) et signifie 'le puits'.

« *ar-raqīmi* / Raqīm » (18, 9) : On dit que c'est la tablette, en grec (*ar-rūmīyya*), c'est ce que relate Ṣayḍala. Abū l-Qāsim dit qu'il s'agit de l'écriture dans cette langue. Al-Wāsiṭī dit que c'est le plumier<sup>16</sup> dans cette langue.

« *ramzan* / par gestes » (3, 41) : dans *Funūn al-afnān*, Ibn al-Ġawzī compte cela parmi ce qui est arabisé. Al-Wāsiṭī dit que c'est le mouvement des lèvres en hébreu.

« *rahwan* / béante » (44, 24) : Abū l-Qāsim dit à propos de sa parole : « Laisse la mer béante (*rahwan*) » (44, 24), 'c'est-à-dire, facile et gentille en araméen'. Selon al-Wāsiṭī, calme, en syriaque.

« *ar-rūmu* / les byzantins » (30, 2) : al-Ġawālīqī dit que c'est en langue étrangère (*aġamī*) et que c'est le nom de cette catégorie de gens.

3/952 « *zanġabilan* / gingembre » (76, 17) : al-Ġawālīqī et at-Ṭa'labī disent que c'est du persan.

« *suġġadan* / en vous prosternant » (2, 58) : al-Wāsiṭī dit, à propos de sa parole : « Entrez par la porte en vous prosternant (*suġġadan*) » (2, 58), 'c'est-à-dire, en inclinant la tête, en syriaque'.

« *as-siġilli* / le rouleau » (21, 104) : Ibn Mardawayh cite, par le truchement de Abū l-Ġawzā'ī, ce que dit Ibn ʿAbbās, à savoir que *as-siġill*, en abyssin, est l'homme ; et dans *al-Muḥtasib* de Ibn Ġinnī, *as-siġill* est le livre. Des gens disent que c'est du persan arabisé.

« *siġġil* / argile » (11, 82) : al-Faryābī cite ce que dit Muġāhid, à savoir que *siġġil* est du persan ; la première partie de la parole signifie 'pierre' et la seconde partie, 'argile'.

3/953 « *siġġinin* / le Siġġin » (83, 7) : dans *Kitāb az-zīna*, Abū Ḥātim mentionne que ce n'est pas de l'arabe.

15 Dans le chapitre précédent, cette expression est signalée comme étant en dialecte arabe du Ḥaḍramawt (Chap. 36, p. 923).

16 Ou bien l'encrier.



«*surādīquhā* / ses flammes» (18, 29): al-Ġawālīqī dit que c'est du persan arabisé dont l'original est *sarādar*, à savoir le vestibule. Un autre dit qu'il est juste de dire que c'est, en persan, *sarāpardah*, à savoir le rideau de la maison.

*sarī*: Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Muğāhid, à propos de sa parole: «*sariyyan* / coulant» (19, 24), à savoir un ruisseau, en syriaque; et selon Sa'īd b. Ġubayr, en araméen. Šayḍala rapporte que c'est du grec (*al-yūnāniyya*).

«*safaratin* / des scribes» (80, 15): Ibn Abī Ḥātim cite, par le truchement de Ibn Ġurayġ, ce que dit Ibn 'Abbās, à propos de sa parole: «*bi-aydi safaratin* / entre les mains de scribes» (80, 15), à savoir qu'en araméen, ce sont les lecteurs.

«*saqara* / feu ardent» (54, 48): al-Ġawālīqī mentionne que c'est en langue étrangère (*aḡamiyya*). 3/954

«*sakaran* / boisson enivrante» (16, 67): Ibn Mardawayh cite, par le truchement de al-'Awfī, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir que *as-sakar*, en langue abyssine, est le vinaigre.

«*salsabilan* / Salsabil (source)» (76, 18): al-Ġawālīqī relate que c'est en langue étrangère (*aḡamī*).

«*sanā* / l'éclat» (24, 43): [al-Ḥāfiẓ Ibn Ḥaġar en tient compte dans son *Naẓm*; mais je ne l'ai rencontré chez aucun autre]<sup>17</sup>.

«*sundusin* / soie» (18, 31): al-Ġawālīqī dit que c'est de la soie très fine, en persan. Al-Layṭ dit: 'Il n'y a pas de divergence parmi les linguistes et les commentateurs sur le fait que c'est un mot arabisé'. Šayḍala dit: 'C'est de l'indou (*al-hindiyya*)'.

«*sayyidahā* / son mari» (12, 25): al-Wāsiṭī dit à propos de sa parole: «Ils trouvèrent son mari (*sayyidahā*) à la porte» (12, 25): 'c'est-à-dire, son époux, en copte'. Abū 'Amr dit: 'Je ne connais pas cela en arabe'. 3/955

«*Sīnīna* / (mont) Sinaï» (95, 2): Ibn Abī Ḥātim et Ibn Ġarīr citent ce que dit 'Ikrima, à savoir que *sīnīna* signifie la colline haute et sablonneuse, en langue abyssine.

«*Saynā'a* / (mont) Sinaï» (23, 20): Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit aḍ-Ḍaḥḥāk, à savoir que *saynā'* en araméen, est la colline haute et sablonneuse.

«*šaṭra* / dans la direction de» (2, 144): Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Rufay', à propos de sa parole: «en direction de (*šaṭra*) la mosquée» (2, 144), 'à savoir 'face à', en langue abyssine.

«*šahru* / le mois» (2, 185): al-Ġawālīqī dit: 'Certains linguistes disent que c'est en langue syriaque'. 3/956

17 Dans le manuscrit A, ce qui est entre [ ] est d'une autre écriture et dans les manuscrits H et S, il y a un blanc (NdE).

« *aṣ-ṣirāta* / la voie » (1, 6) : an-Naqqāš et Ibn al-Ġawzī relatent qu'il s'agit du chemin dans la langue des byzantins (grec) (*luġat ar-rūm*). Puis, je l'ai vu dans le *Kitāb az-zīna* de Abū Ḥātim.

3/957 *ṣurhunna* : Ibn Ġarīr cite ce que dit Ibn 'Abbās à propos de sa parole : « *fa-ṣurhunna* / tranche-les » (2, 260), à savoir que c'est du nabatéen qui signifie 'coupe-les'. Il cite la même chose de la part de aḏ-Ḍaḥḥāk. Ibn al-Munḍir cite ce que dit Wahb b. Munabbih, à savoir : 'Il n'y a pas de langue dont il n'y ait rien | dans le Coran'. On dit : 'Qu'y a-t-il dans la langue des byzantins?'. Il répondit : « *fa-ṣurhunna* » (2, 260), ce qui veut dire : coupe-les'.

« *wa-ṣalawātun* / et des oratoires » (22, 40) : al-Ġawālīqī dit : 'En hébreu, ce sont les synagogues des juifs. L'original est *ṣalūtā*'. Ibn Abī Ḥātim cite la même chose de la part de aḏ-Ḍaḥḥāk.

3/958 « *ṬH* » (20, 1) : dans *al-Mustadrak*, al-Ḥākim cite, par le truchement de 'Ikrima, ce que dit Ibn 'Abbās, à propos de sa parole : « *ṬH* » (20, 1), à savoir : 'C'est comme si tu disais : Ô Muḥammad!, dans la langue des abyssins'. Ibn Abī Ḥātim cite, par le truchement de Sa'īd b. Ġubayr, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir : « *ṬH* » est en araméen'. Il cite également ce que dit Sa'īd b. Ġubayr, à savoir : « *ṬH* » signifie : Ô homme!, | en araméen'. Il cite encore ce que dit 'Ikrima, à savoir : « *ṬH* » signifie : Ô homme!, en abyssin'.

« *bi-ṭ-ṭāġūti* / à Ṭāġūt » (2, 256) : il s'agit du devin, en abyssin.

« *wa-ṭafiqā* / ils se mirent à » (7, 22) : certains disent que cela signifie 'ils eurent l'intention de', en grec. C'est ce que relate Ṣayḍala.

« *ṭūbā* / bonheur » (13, 29) : Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir que *ṭūbā* est le nom du Jardin, en abyssin. Abū š-Šayḥ cite ce que dit Sa'īd b. Ġubayr, à savoir que c'est en indou (*al-hindiyya*).

3/959 « *al-ṭūra* / le mont » (2, 63) : al-Faryābī cite ce que dit Muġāhid, à savoir que « *aṭ-ṭūra* » | est la montagne, en syriaque. Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit aḏ-Ḍaḥḥāk, à savoir que c'est en araméen.

« *ṭuwan* / (la vallée sainte de) Ṭuwā » (20, 12) : dans *al-Aġā'ib* de al-Kirmānī, il est dit que c'est une parole arabisée dont le sens est 'de nuit'. On dit que c'est un homme, en hébreu.

« *'abbadta* / tu gardes en esclavage » (26, 22) : Abū l-Qāsim dit, à propos de sa parole : « Tu gardes en esclavage (*'abbadta*) les fils de Isrā'īl » (26, 22), que cela signifie 'tu tues', dans la langue araméenne.

« *'adnin* / Eden » (9, 72) : Ibn Ġarīr cite le fait que Ibn 'Abbās interrogea Ka'b au sujet de sa parole : « *ġannāti 'adnin* / les jardins d'Eden » (9, 72). Il répondit : 'Des jardins de vignes et de raisins, en syriaque'. Et selon le commentaire coranique de Ġuwaybir, c'est en grec.

« *al-ʿarimi* / de la digue » (34, 16): Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Muğāhid, à savoir: *al-ʿarim* | est en abyssin; il s'agit de la digue (*al-musannāt*) grâce à laquelle l'eau est accumulée et ensuite déversée. 3/960

« *wa-ğassāqun* / et une boisson fétide » (38, 57): al-Ğawālīqī et al-Wāsiṭī disent: 'Ce qui est froid et qui sent mauvais, en langue turque (*lisān al-turk*)'. Ibn Ğarīr cite ce que dit 'Abd Allāh b. Burayda, à savoir que *al-ğassāq* est ce qui sent mauvais dans la langue de aṭ-Ṭahāristān (*al-tahāriyya*)<sup>18</sup>.

« *wa-ğīḍa* / (l'eau) fut absorbée » (11, 44): Abū l-Qāsim dit que *ğīḍa l-mā* signifie que l'eau manqua, en langue abyssine.

« *al-firdawsī* / le paradis » (18, 107): Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Muğāhid, à savoir que *al-firdaws* est un jardin, dans la langue des byzantins. Il cite aussi ce que dit as-Suddī, à savoir que c'est la vigne, en araméen, et que l'original est *firdāsan*.

« *wa-fūmihā* / son ail » (2, 61): al-Wāsiṭī dit: 'C' est le froment, en hébreux'. 3/961

« *qarāṭisa* / parchemins » (6, 91): al-Ğawālīqī dit: 'On dit que l'origine de *al-qirṭās* (parchemin) n'est pas arabe'.

« *bi-l-qisṭi* / la justice » (3, 18): Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Muğāhid, à savoir que *al-qisṭ* est la justice, en grec.

« *al-qisṭāsi* / la balance » (17, 35): al-Faryābī cite ce que dit Muğāhid, à savoir que *al-qisṭās* est la justice, dans la langue des byzantins. Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Sa'id b. Ğubayr, à savoir que *al-qisṭās* est la balance en grec.

« *qaswaratin* / lion » (74, 51): Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir que c'est le lion qu'on appelle en abyssin, *qaswara*. 3/962

« *qitṭanā* / notre part » (38, 16): Abū l-Qāsim dit: 'Cela signifie notre rôle (*kitābanā*), en araméen'.

*qafl* / verrou<sup>19</sup>: al-Ğawālīqī relate de la part de certains que c'est du persan arabisé.

« *wa-l-qummala* / les poux » (7, 133): al-Wāsiṭī dit: 'Il s'agit des petites saute-relles avant qu'elles ne volent (*ad-dabā*), en hébreux et en syriaque'. Abū 'Amr dit: 'Je ne connais cette expression dans la langue d'aucun arabe'.

« *bi-qinṭārin* / qinṭar<sup>20</sup> » (3, 75): dans *Fiqh al-luğa*, al-Ṭa'ālibī mentionne que en grec cela représente douze mille onces. Al-Ḥalīl dit: 'On prétend que

18 Il s'agit d'une région qui comprenait plusieurs pays aux environs du Ḥurāsān.

19 « *aqfālu-hā* / leurs verrous » (47, 24).

20 Poids de cent livres.

3/963 c'est, en syriaque, | la quantité de la peau d'un taureau en or ou en argent'. Certains disent que c'est, en langue berbère, mille *mitqāl*. Ibn Qutayba dit: 'On dit que c'est huit mille *mitqāl*, dans la langue des gens d'Afrique (*lisān ahl Ifrīqiyya*)'.

« *al-qayyūmu* / le subsistant » (2, 255): al-Wāsiṭī dit: 'C'est celui qui ne dort jamais, en syriaque'.

« *kāfūran* / camphre » (76, 5): al-Ġawālīqī et un autre mentionnent que c'est du persan.

« *wa-kaffir* / efface » (3, 193): Ibn al-Ġawzī dit: *kaffir* 'annā signifie 'efface de nous', en araméen. Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Abū 'Imrān al-Ġawnī à propos de sa parole: « Il efface (*kaffara*) d'eux leurs mauvaises actions » (47, 2), à savoir qu'il efface (*maḥā*) d'eux, en hébreu.

« *kiflayni* / une double part » (57, 28): Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Abū Mūsā al-Aš'arī, à savoir que *kiflayni* signifie deux fois autant (*dī'fayni*), en abyssin.

3/964 « *kanzun* / un trésor » (11, 12): al-Ġawālīqī mentionne que c'est du persan arabisé.

« *kuwwirat* / (le soleil) se décrochera » (81, 1): Ibn Ġarīr cite ce que dit Sa'īd b. Ġubayr, à savoir que *kuwwirat* signifie descendre sous l'horizon (*juwwirat*), en persan.

« *līnatin* / un palmier » (59, 5): dans *al-Iršād* de al-Wāsiṭī, il s'agit du palmier. Al-Kalbī dit: 'Je ne connais cela que dans la langue des juifs de Yaṭrib'.

« *muttaka'an* / un coussin » (12, 31): Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Salma b. Tammām aš-Šaqarī, à savoir que *muttaka'an* est dans la langue des abyssins et qu'ils appellent le gros citron *muttaka'un*.

« *al-maġūs* / les Mages » (22, 17): al-Ġawālīqī mentionne que c'est en langue étrangère (*a'ġamī*).

3/965 « *wa-l-marġānu* / le corail » (55, 22): al-Ġawālīqī relate de la part de certains linguistes que c'est en langue étrangère (*a'ġamī*).

« *marqūmun* / écrit » (83, 9): al-Wāsiṭī dit, à propos de sa parole: « *kitābun marqūmun* / un livre écrit » (83, 9), que cela signifie 'écrit', en hébreu.

« *muzġātin* / de peu de valeur » (12, 88): al-Wāsiṭī dit que *muzġāt* signifie 'peu' en persan (*lisān al-'aġam*). On dit aussi que c'est en langue copte (*lisān al-Qubṭ*).

« *miskun* / musc » (83, 26): al-Ta'labī mentionne que c'est du persan.

« *ka-miškātin* / comme une niche » (24, 35): Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Muġāhid, à savoir que *al-miškāt* est la lucarne, en langue abyssine.

«*maqālīdu* / les clés» (39, 63): al-Faryābī cite ce que dit Muğāhid, à savoir que | *maqālīd* sont les clés, en persan. Ibn Durayd et al-Ġawālīqī disent que *al-iqlīd* et *al-miqlīd* sont les clés, en persan arabisé. 3/966

«*malakūta* / le règne» (6, 75): Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit 'Ikrima à propos de sa parole: «*malakūta* / règne» (6, 75), à savoir qu'il s'agit du royaume; cependant, en nabatéen, on dit *malkūtā*. C'est ce que cite Abū š-Šayḥ (b. Ḥayyān) de la part de Ibn 'Abbās. Dans *al-Iršād*, al-Wāsiṭī dit qu'il s'agit du royaume, en araméen.

«*manāšin* / refuge» (38, 3): Abū l-Qāsim dit que cela signifie 'fuite', en araméen.

«*minsa'atahu* / son bâton» (34, 14): Ibn Ġarīr cite ce que dit as-Suddī, à savoir que *al-minsa'a* est le bâton, en langue abyssine.

«*munfaṭīrun* / sera fendu» (73, 18): Ibn Ġarīr (aṭ-Ṭabarī) cite ce que dit Ibn 'Abbās, à propos de sa parole: «*as-samā'u munfaṭīrun bihi* / le ciel se fendra» (73, 18), à savoir qu'il sera rempli (*mumtalī'atun*), en langue abyssine. 3/967

«*ka-l-muhli* / liquide de métal fondu» (18, 29): on dit que c'est le sédiment d'huile, dans la langue des gens de l'occident. C'est ce que relate Šayḍala. Abū l-Qāsim dit que c'est la langue des berbères.

«*nāšī'ata* / prière du début de la nuit» (73, 6): dans *al-Mustadrak*, al-Ḥākim cite ce que dit Ibn Mas'ūd, à savoir que *nāšī'ati l-layl* est la tombée de la nuit, en abyssin. Al-Bayhaqī cite la même chose de la part de Ibn 'Abbās.

«*N*» (68, 1): dans *al-Ağā'ib*, al-Kirmānī relate que c'est du persan, dont l'original est *anwan* signifiant 'fais ce que tu veux'<sup>21</sup>. 3/968

«*hudnā* / nous revenons (vers toi)» (7, 156): on dit que cela signifie 'nous nous repentons', en hébreux; c'est ce que relatent Šayḍala et un autre.

*hūd* / juif<sup>22</sup>: al-Ġawālīqī dit que *al-hūd* signifie *al-yahūd* en langue étrangère (*a'ğamī*).

*hawn*: Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Maymūn b. Mihrān, à propos de sa parole: «*yamsūna 'alā l-arḍi hawnan* / ils marchent sur la terre, humbles» (25, 63), à savoir 'patients', en syriaque. Il cite aussi la même chose de la part de aḍ-Ḍaḥḥāk. Il cite encore ce que dit Abū 'Imrān al-Ġawnī, à savoir que c'est de l'hébreux.

21 Il pourrait s'agir d'une corruption de l'expression *anğām*; *anğām dādan* signifiant entreprendre ou compléter quelque chose.

22 *Al-Baqara* 2, 135: «*kūnū hūdan aw naṣārā* / soyez juifs ou chrétiens».

3/969 « *hayta laka* / me voici à toi! » (12, 23): Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir que *hayta laka* signifie ‘viens donc!’ (*halumma laka*), en copte. Al-Ḥasan dit que c’est la même chose en syriaque. C’est ce que cite Ibn Ḡarīr. ‘Ikrima dit: ‘C’est la même chose dans la langue de Ḥawrān (*al-ḥawrāniyya*)’<sup>23</sup>. C’est ce que cite Abū š-Šayḥ. Abū Zayd al-Anṣārī dit: ‘C’est de l’hébreu dont l’original est *hitalaḡ* qui signifie *ta’ālah* (viens!)’.

3/970 « *warā’a* / derrière » (2, 101): on dit que cela signifie ‘devant’, en araméen. C’est ce que relatent Šayḍala et Abū l-Qāsim.

« *wardatan* / écarlate » (55, 37): al-Ḡawālīqī mentionne que ce n’est pas arabe.

« *wazara* / refuge » (75, 11): Abū l-Qāsim dit: ‘Il s’agit de la montage et du refuge, en araméen’.

« *al-yāqūtu* / le rubis » (55, 58): al-Ḡawālīqī, at-Ta’alabī et d’autres encore mentionnent que c’est du persan.

« *yaḥūra* / retourner » (84, 14): Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Dāwūd b. Hind, à propos de sa parole: « Il pense qu’il ne retournera (*yaḥūra*) pas (à Dieu) » (84, 14), à savoir qu’en langue abyssine, cela signifie ‘retourner’. Il cite aussi la même chose de la part de ‘Ikrima. On a mentionné cela précédemment dans les ‘questions’ de Nāfi’ b. al-Azraq à Ibn ‘Abbās<sup>24</sup>.

3/971 « *ʾs* » (36, 1): Ibn Mardawayh cite ce que dit Ibn ‘Abbās, à propos de sa parole: « *ʾs* » (36, 1), à savoir: ‘Cela signifie ‘Ô homme!’, en abyssin’. Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Sa’īd b. Ḡubayr, à savoir: ‘*ʾs* signifie ‘Ô homme!’, dans la langue abyssine’.

« *yašiddūna* / se détournent » (43, 57): Ibn al-Ḡawzī dit que cela signifie ‘vocifèrent’, en abyssin.

« *yušharu* / brûlera » (22, 20): on dit que cela signifie ‘sera cuit à point’, dans la langue des gens de l’occident; c’est ce que relate Šayḍala.

« *al-yammi* / l’abîme » (7, 136): Ibn Qutayba dit que *al-yamm* est la mer en syriaque. Ibn al-Ḡawzī dit que c’est en hébreu. Šayḍala dit que c’est en copte.

3/972 « *al-yahūdu* / les juifs » (2, 113): al-Ḡawālīqī dit que c’est en langue étrangère (*aḡgamī*) arabisée. Ils sont de la lignée de Yahūdā b. Ya’qūb et on les a arabisés en laissant tomber le *dāl*<sup>25</sup>.

23 Contrée à l’est de Damas.

24 Voir Chap. 36, p. 864, question 46.

25 C’est-à-dire, probablement, en passant du *dāl* au *dāl*, d’abord dans la prononciation et ensuite en abandonnant le point diacritique dans l’écriture.

Voilà ce que j'ai rencontré comme expressions arabisées dans le Coran, après une recherche intense durant des années. Elles n'avaient pas été rassemblées auparavant dans un livre avant celui-là.

[2. *Procédés mnémotechniques versifiés*]

Al-Qāḍī Tāğ ad-Dīn b. as-Subkī a ordonné vingt-sept de ces expressions dans des vers. Al-Ḥāfiẓ Abū l-Faḍl b. Ḥağar a ajouté des vers dans lesquels se trouvent une quarantaine de ces expressions. Et moi j'ai ajouté le reste après eux, à savoir un peu plus de soixante expressions. Ce qui en totalise plus de cent<sup>26</sup>.

Ibn as-Subkī dit :

*As-salsabil* et *ṬH*, *kuwwirat*, *biya'un*, \* *rūmun* et *tūbā* et *siğğilun* et *kāfūru* et *az-zanğabīlu* et *miškātun*, *surādiqu* avec \* *istabraqin*, *şalawātun*, *sundusun*, *ṭūru*

de même, *qarāṭīsu*, *rabbāniyyuhum*, *ğassā-* \* *qun*, puis *dīnāru*, *al-qistāsu*, sont bien connus

de même, *qaswaratun* et *ālīmun*, *nāşī'atun* \* et *kiflayni* est mentionné et écrit ;

il y a *maqālīdu*, *firdawsun* ; est également compté ainsi,\* dans ce que relate

Ibn Durayd à ce propos, *tannūru*.

Ibn Ḥağar dit :

J'ajoute *ħirmun* et *muhlun* et *as-siğillu*, de même *as-* \* *sarī* et *al-abbu*, puis, *al-ğibtu* est mentionné ;

et *qiṭṭanā* et *ināhu*, puis *muttaka'un*, \* *dārasta*, *yuşharu* en fait partie sous la forme *maşhūrun* ;

et *hayta* et *as-sukru*, *al-awwāhu* avec *ħaşabin* \* et *awwibī* avec lui, et *aṭ-ṭāğūtu*

est écrit ;

*şirhunna*, *işrī* et *ğāda l-mā'u* avec *wazarin* \* puis, *ar-raqīm*, *manāşun* et *as-sanā*, *an-nūru*<sup>27</sup>.

26 Il s'agit d'un procédé mnémotechnique, à savoir un arrangement des expressions que nous avons déjà exposées avec leur signification et leur origine, en fonction de la métrique de la poésie arabe. C'est donc une disposition commode qui en soi ne produit pas grand sens. Nous avons mis les expressions concernées en italique et les chevilles de langage traduites (coordination, etc ... ou des expressions d'appoint) en caractères normaux. Nous procédons à une telle transcription, bien que cela n'ait pas grand sens, seulement pour ne pas faire d'omission dans le texte.

27 Etrange, car *al-nūr* ne fait pas partie des mots étrangers.

Quant à moi, je dis :

J'ajoute *yāsīn* et *ar-rahmana* avec *malakū- \*tin*, puis, *sīnīn* à l'hémistiche

(*šaṭra*) du vers, ce qui est bien connu ;

puis, *aṣ-ṣirātu* et *durriyy*, *yaḥūru* et *mar- \*ḡānun*, *alyamm* avec *al-qinṭār* est mentionné ;

et *rā'inā*, *ṭafiqā*, *hudnā*, *ibla'ī* et *warā- \*'un* et *al-arā'iku* et *al-akwābu* est relaté ;

*hūdun* et *qisṭun* et *kaffir*, *ramzuh*, *saqarun*, *\*hawnun*, *yaṣiddūn* et *al-minsāt*<sup>28</sup> est écrit ;

*šahrūn*, *maḡūsun* et *aqfālun*, *yaḥūdu*, *ḥawā- \*riyyūna*, *kanzun* et *siḡḡīnun* et

*tatbīru*

*ba'īru*, *āzaru*, *ḥūbun*, *wardatun*, *'arimun*, *\*illun* et *min taḥṭihā*, *'abbadta* et *al-šūru*

et *līnatun*, *fūmuhā*, *rahwan* et *aḥlada*, *muz- \*ḡātun* et *sayyiduhā*, *al-qayyūm* est établi ;

et *qummalun*, puis *aṣfārūn* qui signifie *kutuban \*et suḡḡadan*, puis *ribbiyyūna*

marquent l'abondance ;

3/974 et *ḥiṭṭatun* et *ṭuwan* et *ar-rassu*, *nūnun*, ainsi que *\*'adnun* et *munfaṭīru al-asbāṭ* est mentionné ;

*miskun*, *abārīqu*, *yāqūtun*. Et ils rapportent ici *\*ce qui échappe à celui qui compte les expressions de façon restreinte ;*

et certains comptent *al-ūlā* avec *baṭā'inuhā \*et al-āhira*, en les limitant aux sens de leur contraire.

[Mon silence à propos de *ānin* et *āniyatīn*<sup>29</sup> *\*saynā'*, *awwābu* et *al-marqūm*

n'est pas une restriction ;

ni même à propos de *aydī* et de ce qui le suit dans *'abasa*<sup>30</sup> *\*parce que ces*

expressions sont avec ce que j'ai dit précédemment à plusieurs reprises.]<sup>31</sup>

28 Ou *al-minsa'ah*.

29 Nous avons dans la liste *ināhu*, or *ānin* se trouve à Coran 55, 44 et *āniyatīn* à Coran 76, 15 et 88, 5.

30 Il s'agit de l'expression « *bi-aydī safaratīn / entre les mains de scribes* » (*'Abasa* 80, 15).

31 Ces deux vers sont d'une autre écriture dans le manuscrit A ; ils se trouvent dans le manuscrit H (NdE).



## Les termes polysémiques (*wuǧūh*) et monosémiques (*naẓā'ir*)<sup>1</sup>

Dans le passé, Muqātil b. Sulaymān a écrit sur ce sujet; et parmi les modernes, 3/975  
il y a Ibn al-Ġawzī, Ibn ad-Dāmaġānī, Abū l-Ḥusayn Muḥammad b. 'Abd aṣ-Ṣamad al-Miṣrī, Ibn Fāris et d'autres encore<sup>2</sup>.

### [Définitions et précisions]

Les termes polysémiques (*wuǧūh*): il s'agit de l'expression homonymique imparfaite (*muštarak*) qui est utilisée dans plusieurs sens, comme l'expression *al-umma*<sup>3</sup>. J'ai déjà consacré à cette section un livre que j'ai intitulé *Mu'tarak al-aqrān fī muštarak al-Qur'ān* (La bataille des antagonistesujn à propos des homonymes coraniques).

Les termes monosémiques (*naẓā'ir*): par exemple, les homonymes parfaits 3/976  
(*al-mutawāṭi'a*)<sup>4</sup>. On dit que les termes monosémiques concernent l'expression, tandis que les termes polysémiques concernent les significations; mais, cette opinion est considérée comme faible; car, si tel était le sens, l'ensemble

1 Mohammad Arkoun, op. cit. p. VII, traduit: 'Termes à significés multiples (*wujūh*) et termes à signifié constant (*naẓā'ir*)'.

2 Comme Ibn al-Bannā' (m. 471 /1078) et Ibn az-Zāġūnī (m. 527 /1132).

3 Elle peut signifier suivant le contexte: l'assemblée, la foule, la multitude, la famille, le peuple, la nation, la communauté musulmane, le temps.

4 A partir de la tradition linguistique arabe et tout particulièrement de *at-Ta'rīfāt* de al-Ġurġānī, on pourrait dire qu'il y a les homonymes parfaits (*al-mutawāṭi'a*) et les homonymes imparfaits (*al-muštaraka*). Les homonymes imparfaits participent à la même expression, mais non au même sens, par exemple, la même expression *al-'ayn* employée pour la source, l'œil, l'essence et la lettre du même nom. Les homonymes parfaits participent à la même expression et au même sens, par exemple, *al-wuǧūd* en tant qu'existence appliquée au Créateur et à la créature: l'expression est la même et le sens, en tant qu'opposé à *al-'adam*, le néant, est fondamentalement identique dans les deux cas, sauf que l'attribution au Créateur ou à la créature en change le statut. Etymologiquement parlant, *at-tawāṭu'* est le fait de convenir avec quelqu'un pour s'accorder au sujet d'une chose, ce qui fonde bien l'idée d'homonymie parfaite.

serait du domaine des expressions homonymes; or les auteurs mentionnent dans ces livres l'expression dont le sens est unique dans des emplois multiples; par conséquent, ils traitent les polysémiques comme une espèce qui se subdivise et les monosémiques comme une autre espèce.

Certains d'entre eux considèrent cela parmi les espèces de cas de l'inimitabilité du Coran, dans le sens où une seule parole est employée, plus ou moins pour une vingtaine de sens homonymes, ce qu'on ne trouve pas dans le discours humain.

Au début de son livre, Muqātil mentionne une tradition prophétique qui remonte jusqu'au Prophète (*marfū'*): 'L'homme ne sera jamais un véritable savant, tant qu'il ne verra pas que le Coran a de nombreux aspects (*wuḡūh*)'<sup>5</sup>. Quant à moi, je dis que Ibn Sa'd et d'autres l'ont citée d'après Abū d-Dardā', comme ne remontant qu'à un compagnon (*mawqūf*). Certains ont commenté l'expression: 'L'homme ne sera jamais un véritable savant ...', en disant que cela signifie qu'on voit qu'une seule expression contient de multiples sens et qu'on la prend en fonction d'eux, s'ils ne sont pas contradictoires; ainsi ne se limitera-t-il pas dans cette expression à un seul sens.

3/977 D'autres suggèrent que cela signifie l'utilisation des allusions (*iṣārāt*) cachées et la non limitation au commentaire du sens apparent.

Ibn 'Asākir cite cette tradition dans son *Tārīḥ*, par le truchement de Ḥammād b. Zayd, d'après Ayyūb, Abū Qilāba et Abū d-Dardā' qui dit: 'Tu ne seras jamais un vrai savant, tant que tu ne verras pas que le Coran a plusieurs aspects'. Ḥammād dit: 'Je dis à Ayyūb: As-tu bien considéré ce qu'il dit: ... tant que tu ne verras pas que le Coran a plusieurs 'aspects'? Est-ce que cela signifie qu'il voit que le Coran a des aspects homonymiques et qu'il craint de s'y aventurer? Il répondit: Oui, c'est cela.'

Ibn Sa'd cite, par le truchement de 'Ikrima, le fait que Ibn 'Abbās dit que 'Alī b. Abī Ṭālib l'envoya vers les Ḥārīḡites, en disant: 'Va vers eux et discute avec eux; n'argumente pas avec eux au moyen du Coran, car il contient plusieurs 'aspects', mais discute avec eux au moyen de la Tradition'.

D'autre part, il cite ce que dit Ibn 'Abbās à 'Alī, à savoir: 'Ô Prince des croyants! Moi, je connais mieux qu'eux le Livre de Dieu, car il est descendu dans nos maisons'. Il répondit: 'Tu as raison; mais, le Coran comporte plusieurs 'aspects'. Tu dis ceci et ils disent cela. Argumente donc avec eux au moyen des traditions; ils n'y trouveront aucune échappatoire'. Ibn 'Abbās sortit pour aller

5 Il est évident qu'on ne peut pas donner à ce terme le sens de 'termes polysémiques', dans une tradition prophétique ou non. Nous nous contentons donc du sens le plus général; on pourrait dire à la rigueur, 'aspects homonymiques'.

chez eux et argumenter avec eux au moyen des traditions et il ne leur resta en main aucune preuve.

[Section 1] Voici les exemples importants de ce genre  
(*polysémique*), à savoir:

3/978

1) *al-hudā* qui se présente avec dix-sept aspects homonymiques (*wuġūh*)<sup>6</sup>:

- 'l'affermissement': «Affermis-nous (*ihdinā*) sur le chemin droit» (1, 6);  
 'la clarté': «Ceux-là sont dans une clarté (*hudan*) provenant de leur Seigneur» (2, 5);  
 'la religion': «La religion (*al-hudā*) est la religion (*hudā*) de Dieu» (3, 73);  
 'la foi': «Dieu augmente la foi (*hudan*) chez ceux qui croient (*ihtadū*)» (19, 76);  
 'l'appel': «Chaque peuple à quelqu'un qui appelle (*hādin*)» (13, 7); «Nous les avons établis comme chefs qui appellent (*yahdūna*) à notre ordre» (21, 73);  
 'les envoyés et les livres': «Des envoyés et des livres (*hudan*) vous seront donnés de ma part» (2, 38);  
 'la connaissance': «Grâce à l'étoile ils connaissent (*yahtadūna*)» (16, 16);  
 'le Prophète' (.): «Ceux qui cachent les preuves que nous avons fait descendre et le Prophète (*al-hudā*)» (2, 159);  
 'le Coran': «Le Coran (*al-hudā*) leur est parvenu de la part de leur Seigneur»;  
 'at-Tawrāt': «Nous avons donné à Mūsā *at-Tawrāt* (*al-hudā*)»;  
 'le retour': «Ceux-là sont ceux que l'on fait retourner (*al-muhtadūna*)» (2, 157);  
 'l'argument': «Il ne donne pas d'argument (*yahdī*) (contre lui) aux gens pécheurs» (2, 258), après avoir dit: «N'as-tu pas vu celui qui a argumenté (*hāġġa*) contre Ibrāhīm?»; c'est-à-dire, il ne leur fournira pas (*yahdī*) d'argument;  
 'l'unicité': «Si nous suivions avec toi l'unicité (*al-hudā*) ...» (28, 57);  
 'la tradition': «et dirige-toi d'après leur tradition (*bi-hudāhum*)» (6, 90); «Nous sommes sur leurs traces dans leur tradition (*muhtadūna*)» (43, 22);  
 'l'assainissement': «Dieu n'assainit pas (*yahdī*) la ruse des traîtres» (12, 52);  
 'l'inspiration': «Il donne à toute chose sa forme, puis il inspire (*hadā*)» (20, 50), c'est-à-dire, il inspire sa vie;  
 'le revenir': «Nous, nous revenons (*hudnā*) vers toi» (7, 156);  
 'la direction': «pour qu'il me dirige (*yahdīyanī*) sur le juste chemin» (28, 22).

3/979

6 De façon générale, ce terme est traduit par 'guidance' ou un de ses synonymes (Masson, Blachère).

2) *as-sū'* qui se présente avec plusieurs aspects homonymiques<sup>7</sup>:

'la dureté': « ils vous infligeront un dur (*sū'a*) tourment » (2, 49);

'la blessure': « ne lui faites pas de blessure (*bi-sū'in*) » (7, 73);

'la fornication': « quelle sera la rétribution de celui qui a voulu fornicuer (*sū'an*) dans ta famille? » (12, 25); « Ton père n'était pas un homme de fornication (*saw'in*) » (19, 28);

'la lèpre': « blanche sans lèpre (*sū'in*) » (28, 32);

'le châtiment': « Aujourd'hui, l'opprobre et le châtiment (*as-sū'a*) » (16, 27);

'l'associationnisme': « Nous ne pratiquons pas l'associationnisme (*min sū'in*) » (16, 28)

'l'insulte': « Dieu n'aime pas l'insulte (*bi-s-sū'i*) publique » (4, 148); « et leur langue avec l'insulte (*bi-s-sū'i*) » (60, 2);

3/980 'le péché': « ils commettent le péché (*as-sū'a*) par ignorance » (4, 17);

avec le sens de 'quel mauvais! *bi'sa'*: « et pour eux quelle mauvaise (*sū'u*) demeure! » (13, 25);

'le tort': « il dissipe ce qui porte tort (*sū'a*) » (27, 62); « ce qui porte tort (*as-sū'u*) ne me touche pas » (7, 188).

'le meurtre et la déroute': « Ni meurtre ni déroute (*sū'un*) ne les ont touchés » (3, 174).

3) *aṣ-ṣalāt* qui se présente avec plusieurs aspects homonymiques<sup>8</sup>:

'les cinq prières': « qui font la prière (*aṣ-ṣalāta*) » (5, 55); la prière de l'après-midi: « vous retiendrez les deux après la prière de l'après-midi (*aṣ-ṣalāti*) » (5, 106); la prière du vendredi: « lorsque nous fûmes appelés pour la prière du vendredi (*li-ṣ-ṣalāti*) » (62, 9); la sépulture: « Ne fais pas la prière de la sépulture (*lā tuṣalli*) pour l'un d'eux » (9, 34);

'l'invocation': « et invoque (*ṣalli*) pour eux » (9, 103);

'la religion': « Est-ce que ta religion (*ṣalātuka*) t'ordonne ... ? » (11, 87);

'la récitation': « n'élève pas la voix dans ta récitation (*bi-ṣalātika*) » (17, 110);

'la miséricorde et le pardon': « Dieu et ses anges accordent la miséricorde et le pardon (*yuṣallūna*) au Prophète » (33, 56);

'les oratoires': « des oratoires (*ṣalawātun*) et des mosquées » (22, 40); « n'approchez pas du lieu de prière (*aṣ-ṣalāta*) » (4, 43).

7 Ce terme est généralement traduit (Masson, Blachère) par 'mal'.

8 Ce terme est généralement traduit par 'prière'.

4) *ar-rahma* qui se présente avec plusieurs aspects homonymiques<sup>9</sup>:

- 'l'islam': «il réserve l'islam (*bi-rahmatihī*) à qui il veut» (2, 105);  
 'la foi': «et il m'a donné une foi (*rahmatan*) venant d'auprès de lui» (11, 28); 3/981  
 'le Jardin': «et dans le Jardin (*rahmatī*) de Dieu ils sont pour toujours» (3, 107);  
 'la pluie': «comme une bonne nouvelle (courant) au-devant de sa pluie (*rahmatihī*)» (7, 57);  
 'le bienfait': «S'il n'y avait pas pour vous la faveur de Dieu et son bienfait (*rahmatuhu*)» (4, 83);  
 'la prophétie': «Ont-ils les trésors de la prophétie (*rahmatī*) de ton Seigneur?» (38, 9); «dispensent-ils la prophétie (*rahmata*) de ton Seigneur?» (43, 32);  
 'le Coran': «Dis: Par la faveur de Dieu et par son Coran (*bi-rahmatihī*)» (10, 58);  
 'la subsistance': «les trésors de subsistance (*rahmatī*) de mon Seigneur» (17, 100);  
 'le secours et la victoire': «s'il veut pour vous du mal ou s'il veut pour vous secours et victoire (*rahmatan*)» (33, 17);  
 'le bien-être': «ou il veut pour moi du bien-être (*rahmatan*)» (39, 38);  
 'l'amitié': «pardon et amitié (*rahmatan*)» (57, 27); «amis (*ruḥamā'u*) entre eux» (48, 29);  
 'la largesse': «allègement de la part de votre Seigneur et largesse (*rahmatan*)» (2, 178);  
 'la pardon': «il s'est prescrit à lui-même le pardon (*ar-rahmata*)» (6, 12);  
 'la préservation': «pas de refuge aujourd'hui contre l'ordre de Dieu sauf pour celui qu'il préserve (*rahīma*)» (11, 43).

5) *al-fitna* qui se présente avec plusieurs aspects homonymiques<sup>10</sup>:

- 'l'égarement': «par désir de l'égarement (*al-fitnati*)» (3, 7);  
 'le meurtre': «par crainte que ne vous tuent (*yaftinakum*) ceux qui mécroient» 3/982  
 (4, 101);  
 'l'empêchement': «prends garde qu'ils n'essayent de t'empêcher (*yaftinūka*)» (5, 49);  
 'l'erreur': «et celui dont Dieu veut l'erreur (*fitnatahu*)» (5, 41);  
 'l'excuse': «ensuite, leur excuse (*fitnatuhum*) ne pourra être que ...» (6, 23);  
 'le décret': «cela n'est que ton décret (*fitnatuka*)» (7, 155);  
 'le péché': «ne sont-ils pas tombés dans le péché (*al-fitnati*)?» (9, 49);

9 Ce terme est généralement traduit par 'miséricorde'.

10 Ce terme généralement traduit par 'discorde'.

- 'la maladie': « ils sont malades (*yuftanūna*) chaque année? » (9, 126);  
 'l'avertissement': ne fais pas de nous un avertissement (*fitnatan*) (10, 85);  
 'la punition': « pour qu'une punition (*fitnatun*) les atteigne » (24, 63);  
 'le choix': « Nous avons choisi (*fatannā*) ceux qui étaient avant eux » (29, 3);  
 'le châtement': « Il considère le châtement (*fitnata*) des gens comme le châtement (*ka-ʿadābi*) de Dieu » (29, 10);  
 'le brûlement': « le jour où ils seront brûlés (*yuftanūna*) dans le feu » (51, 13);  
 'la possession': « le possédé (*al-maftūnu*) vient à vous » (68, 6).

6) *ar-rūḥ* qui se présente avec plusieurs aspects homonymiques<sup>11</sup>:

- 'l'ordre': « un ordre (*rūḥun*) provenant de lui » (4, 171);  
 'la révélation': « il fait descendre les anges avec la révélation (*bi-r-rūḥi*) » (16, 2);  
 'le Coran': « nous t'avons révélé un Coran (*rūḥan*) provenant de notre ordre » (42, 52);  
 'la miséricorde': « il les renforce avec une miséricorde (*bi-rūḥin*) provenant de lui » (58, 22);  
 3/983 'la vie': « une vie (*fa-rūḥun*) et des parfums » (56, 89);  
 'Ĝibrīl': « nous lui avons envoyé Ĝibrīl (*rūḥanā*) » (19, 17); « Ĝibrīl (*ar-rūḥu*) le fidèle est descendu avec lui » (26, 193);  
 'un ange sublime': « le jour où se tiendra l'ange sublime (*ar-ruḥu*) »;  
 'un genre d'ange': « les anges et un genre d'entre eux (*ar-rūḥu minhā*) descendent » (97, 4);  
 'l'esprit du corps': « Ils t'interrogeront au sujet de l'esprit corporel (*ar-rūḥi*) » (17, 85).

7) *al-qaḍā'* qui se présente avec plusieurs aspects homonymiques<sup>12</sup>:

- 'l'accomplissement': « Lorsque vous accomplissez (*qaḍaytum*) vos rites » (2, 200);  
 'le commandement': « Lorsqu'il commande (*qaḍā*) un ordre » (3, 47);  
 'atteindre le terme': « et parmi eux celui qui atteint le terme (*qaḍā*) de sa vie »;  
 'la résolution': « l'affaire a été résolue (*quḍīya*) entre moi et vous » (6, 58);  
 'le passage': « Dieu fait passer (*li-yaqḍīya*) une chose qui devient effective » (8, 42);  
 'l'expiration': « leur terme expire (*quḍīya*) » (10, 11);

11 Généralement traduit par le terme 'esprit'.

12 Généralement traduit par le terme 'décret'.

- 'l'obligation': « aš-Šaytān dit: Quand l'ordre sera obligatoire (*quḍīya*) »;  
 'l'établissement': « qu'il avait établie (*qaḍāhā*) dans l'âme de Ya'qūb » (12, 68);  
 'l'information': « Nous avons fait savoir (*qaḍaynā*) aux fils de Isrā'il » (17, 4);  
 'l'exhortation': « Ton Seigneur t'exhorte (*qaḍā*) à n'adorer que lui » (17, 23);  
 'la mort': « et le fit mourir (*fa-qaḍā 'alayhi*) » (28, 15);  
 'la descente (révélation)': « et lorsque nous fîmes descendre (révéla-  
 mes) (*qaḍaynā*) sur lui la mort » (34, 14);  
 'la création': « nous les créâmes (*qaḍaynā*) sept cieux » (41, 12);  
 'l'action': « Non ! Il ne fait (*yaqḍī*) pas ce qu'il lui ordonne » (80, 23); c'est-à-dire  
 qu'en réalité il ne le fait pas;  
 'le pacte': « Lorsque nous avons conclu un pacte (*qaḍaynā*) avec Mūsā » (28, 44).

3/984

8) *ad-dikr* qui se présente avec plusieurs aspects homonymiques<sup>13</sup>:

- 'la mention de la langue': « Mentionnez oralement (*fa-dkurū*) Dieu, comme  
 vous mentionnez vos pères » (2, 200);  
 'la mention du cœur': « Ils mentionnèrent intérieurement (*dakarū*) Dieu et  
 demandèrent pardon pour leurs péchés » (3, 135);  
 'la mémorisation': « Gardez en mémoire (*wa-dkurū*) ce qu'il y a » (2, 63);  
 'l'obéissance et la récompense': « Obéissez-moi (*fa-dkurūnī*) et je vous récom-  
 penserai (*adkurkum*) »;  
 'les cinq prières': « Lorsque vous vous sentez en sécurité, faites les cinq prières  
 (*fa-dkurū*) à Dieu » (2, 239);  
 'l'admonition': « Lorsque vous oubliez ce qui vous a été admonesté (*mā dukkirū  
 bihi*) » (7, 165); « Admoneste (*dakkir*), car l'admonition ... » (51, 55);  
 'l'explication': « Vous étonnez-vous que vous vienne une explication (*dikrun*)  
 de la part de votre Seigneur? » (7, 63);  
 'la parole': « Parle de moi (*udkurnī*) à ton maître » (12, 42), c'est-à-dire, entre-  
 tiens-le de ma situation.  
 'le Coran': « Quiconque se détourne de mon Coran (*dikrī*) » (20, 124); « ce qu'il  
 leur donnera comme Coran (*dikrin*) » (21, 2);  
 '*at-Tawrāt*': « Interroge les gens de *at-Tawrāt* (*ad-dikri*) » (16, 43);  
 'l'information': « Je vous rapporterai une information (*dikran*) de sa part » (18,  
 83);  
 'l'honneur': « C'est pour toi un honneur (*dikrun*) » (43, 44);  
 'l'accusation': « Est-ce celui-ci qui accuse (*yaḍkuru*) vos divinités? » (21, 36);  
 'la Table bien gardée': « après la Table bien gardée (*ad-dikri*) » (21, 105);

3/985

13 Généralement traduit par le terme 'mention ou évocation'.

- ‘l’ éloge’ : « Il a beaucoup fait l’ éloge (*ḍakara*) de Dieu » (33, 21);  
 ‘la révélation’ : « Par ceux qui récitent ce qui est révélé (*ḍikran*) » (37, 3);  
 ‘l’ Envoyé’ : « (Dieu a fait descendre sur vous) un envoyé (*ḍikran*) \* un envoyé (*rasūlan*) qui ... » (65, 10–11);  
 ‘la prière’ : « La prière (*la-ḍikru*) de Dieu et très importante » (29, 45);  
 ‘la prière du vendredi’ : « Courez à la prière du vendredi (*ḍikri*) de Dieu » (62, 9);  
 ‘la prière de l’ après-midi’ : « (j’ ai préféré ...) à la prière de l’ après-midi (*ḍikri*) de mon Seigneur » (38, 32).

9) *ad-du’ā*’ qui se présente avec plusieurs aspects homonymiques<sup>14</sup> :

- ‘l’ adoration’ : « N’ adore (*tad’u*) pas en dehors de Dieu ce qui ne t’ avantage ni ne te nuit » (10, 106);  
 ‘la demande d’ aide’ : « Demandez l’ aide (*wa-d’ū*) de vos témoins » (2, 23);  
 ‘la demande’ : « Demandez-moi (*ud’ūnī*), je vous répondrai » (40, 60);  
 3/986 ‘la parole’ : « leur parole (*da’wāhum*) dans (le Jardin) sera : Louange à toi, ô Dieu! » (10, 10);  
 ‘l’ appel’ : « le jour où il vous appellera (*yad’ūkum*) » (17, 52);  
 ‘la dénomination’ : « Ne considérez pas le fait de nommer (*du’ā’a*) l’ Envoyé entre vous comme celui de vous nommer les uns les autres » (24, 63).

10) *al-iḥṣān* qui se présente avec plusieurs aspects homonymiques<sup>15</sup> :

- ‘la chasteté’ : « ceux qui accusent les femmes chastes (*al-muḥṣanāti*) » (24, 4);  
 ‘le mariage’ : « Lorsqu’ elles ont été mariées (*uḥṣinna*) » (4, 25);  
 ‘la liberté’ : « la moitié du châtement qui revient au femmes libres (*al-muḥṣanāti*) » (4, 25).

## Section [2] [Exemples monosémiques avec leur exception]

### [1. Exemples donnés par Ibn Fāris]

- 3/987 Dans *Kitāb al-afrād*, Ibn Fāris dit que chaque fois que dans le Coran est mentionné *al-asaf*, cela signifie ‘la tristesse’, sauf dans : « Après qu’ ils nous eurent irrités (*asafinā*) » (43, 55), ce qui signifie ‘nous eurent mis en colère’.

14 Qui se traduit généralement par le terme ‘invocation’.

15 Qui se traduit généralement par ‘le bien agir’.



Chaque fois qu'est mentionné *al-burūġ*, ce sont les astres (85, 1), sauf sans: «même si vous êtes dans des tours (*burūġin*) fortifiées» (4, 78), ce qui signifie des forteresses hautes et inaccessibles.

Chaque fois que sont mentionnés *al-barr* et *al-baħr*, cela signifie la terre sèche et l'eau (6, 59), sauf dans: «la corruption est apparue sur 'terre et sur mer' (*al-barri wa-l-baħri*)» (30, 41), ce qui signifie dans les régions désertiques et dans les régions habitées.

Chaque fois qu'est mentionné *baħs*, cela signifie le manque, sauf dans: «à un vil (*baħsin*) prix» (12, 20), c'est-à-dire: interdit.

Chaque fois qu'il y a *al-ba'l*, cela signifie l'époux, sauf dans: «Invoquerez-vous Ba'l» (37, 125), qui est une idole.

Chaque fois qu'il y a *al-bakam*, c'est le mutisme relatif à la foi, sauf dans: «aveugles, muets (*bukman*) et sourds» (17, 97) et dans: «l'un des deux est muet (*abkam*)» dans *an-Naħl* 16, 76, car cela signifie l'incapacité de parler dans le sens absolu du terme.

Chaque fois qu'il y a *ġitiyyan*, cela signifie 'ensemble' (19, 68), sauf dans: «Tu verras chaque communauté agenouillée (*ġāṭiyatan*)» (45, 28), ce qui veut dire 'qui tombe sur ses genoux'. 3/988

Chaque fois qu'il y a *ħusbān*, cela concerne la numération, sauf dans: «les foudres (*ħusbānan*) du ciel», dans *al-Kaħf* 18, 40, à savoir le châtement.

Chaque fois qu'il y a *ħasrat*, il s'agit du repentir, sauf dans: «pour que Dieu mette cela dans leur cœur comme une souffrance (*ħasratan*)» (3, 156), ce qui signifie la peine.

Chaque fois qu'il y a *ad-daħd*, c'est ce qui est vain, sauf dans: «il se trouva au nombre des perdants (*al-mudħađina*)» (37, 141), ce qui signifie ceux qui sont frappés.

Chaque fois qu'il y a *riġz*, il s'agit du châtement (11, 8), sauf dans: «Fuis l'abomination (*ar-riġza*)» (74, 5), à savoir l'idole.

Chaque fois qu'il y a *rayb*, c'est le doute (2, 2), sauf dans: «les vicissitudes (*rayba*) du trépas» (52, 30), à savoir 'les événements du temps'.

Chaque fois qu'il y a *ar-raġm*, c'est le meurtre, sauf dans: «Je vais te lapider (*la-arġumannaka*)» (19, 46), à savoir 'je vais t'insulter'; et dans: «cherchant à percer (*raġman*) le mystère» (18, 22), c'est-à-dire: 'conjecturant'.

Chaque fois qu'il y a *az-zūr*, c'est le mensonge avec le polythéisme (22, 30), sauf dans: «une parole blâmable et fausse (*zūran*)» (58, 2), car il s'agit du mensonge sans polythéisme. 3/989

Chaque fois qu'il y a *zakāt*, cela concerne la richesse, sauf dans: «tendresse de notre part et pureté (*zakātan*)» (19, 13), à savoir 'propreté'.

Chaque fois qu'il y a *az-zayġ*, c'est le fait de pencher, sauf dans: «lorsque les regards se détournaient (*zāġat*)» (33, 10), c'est-à-dire, 'se levaient vers le ciel'.

Chaque fois qu'il y a *saḥira*, c'est la moquerie (9, 79), sauf dans: « en servitude (*suḥriyyan*) » dans *az-Zuḥruf* 43, 32, à savoir la subjugation et la servitude.

Chaque *sakīna* dans le Coran signifie la sérénité, sauf dans l'histoire de Ṭālūt (2, 248–249), car c'est comme une tête de chat avec deux ailes<sup>16</sup>.

Chaque *sa'īr* dans le Coran signifie le Feu et le combustible, sauf dans: « dans l'égarément et la peine (*su'ūr*) » (54, 47), à savoir la détresse.

Chaque *šayṭān* dans le Coran signifie Iblīs et ses soldats (15, 17), sauf dans: « et lorsqu'ils se retrouvent avec leurs démons (*šayāṭīnihim*) » (2, 14).

Chaque *šahīd* dans le Coran, mis à part celui qu'on tue, signifie celui qui témoigne dans les affaires des gens (41, 47), sauf dans: « appelez vos témoins (*šuhadā'akum*) » (2, 23), à savoir vos associés.

3/990 Chaque fois qu'il y a *aṣḥāb an-nār*, il s'agit des hôtes du Feu (2, 39), sauf dans: « Nous n'avons pris les anges comme gardiens (*aṣḥāba*) du Feu » (74, 31), à savoir ceux qui contrôlent.

Chaque *ṣalāt* dans le Coran signifie l'adoration et la miséricorde, sauf dans: « des oratoires (*ṣalawātun*) et des mosquées » (22, 40) qui sont des lieux.

Chaque *ṣamam* dans le Coran se réfère à l'audition (surdité) relative à la foi et tout particulièrement au Coran, sauf dans *al-Isrā'* 17, 97<sup>17</sup>.

Chaque *'adāb* dans le Coran signifie l'idée de châtier, sauf dans: « qu'il soit témoin de leur punition (*'adābahumā*) » (24, 2), car il s'agit de coups<sup>18</sup>.

Chaque *qunūt* dans le Coran signifie l'obéissance, sauf dans: « Tous lui adressent leurs prières (*qānitūna*) » (2, 116), ce qui signifie: 'le confessent'<sup>19</sup>.

Chaque *kanz* dans le Coran signifie la richesse, sauf dans *al-Kahf* 18, 82, car il s'agit d'un document relatif à la science<sup>20</sup>.

Chaque *miṣbāḥ* dans le Coran signifie l'astre, sauf dans *an-Nūr* 24, 35, car il s'agit de la lampe.

Chaque *nikāḥ* dans le Coran signifie le mariage, sauf dans: « jusqu'à ce qu'ils aient atteint la capacité sexuelle (*an-nikāḥ*) » (4, 6), car il s'agit de la puberté.

16 Cela se réfère probablement aux représentations qui se trouvaient sur l'Arche d'Alliance des hébreux, dont nous avons ici une interprétation un peu fantaisiste.

17 « *'umyan wa-bukman wa-ṣumman* / aveugles, muets et sourds ».

18 Faut-il comprendre que *'adāb* est lié au Feu de l'enfer et qu'ici effectivement ce n'est pas le cas, puisqu'il s'agit des coups de fouet en cas d'adultère ?

19 Voir par la suite, p. 994.

20 Selon Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (TK 21, p. 163), le premier sens de *kanz* connote certes la richesse ; mais ici il s'agit de la science, parce qu'un trésor plein de richesses ne convient pas à un juste, or le père des deux jeunes gens était un juste (*ṣāliḥ*) ; on pense donc que c'était une tablette d'or sur laquelle on avait écrit quelque chose.

Chaque *naba'* dans le Coran signifie l'information, sauf dans : « Les messages prophétiques (*al-anbā'u*) leur paraîtront obscurs » (28, 66), car il s'agit des arguments.

3/991

Chaque *wurūd* dans le Coran signifie l'entrée, sauf dans : « Lorsqu'il arriva (*warada*) au point d'eau de Madyān » (28, 23), c'est-à-dire, qu'il s'y dirigea sans y entrer.

Chaque fois que nous avons : « Dieu ne charge (*yukallifu*) chacun que de ce dont il est capable » (2, 286), cela concerne l'agir, sauf dans *aṭ-Ṭalāq* 65, 7 où cela signifie le support financier de l'épouse.

Chaque *ya's* dans le Coran signifie la désespérance, sauf dans *ar-Ra'd* 13, 31, car il s'agit du 'savoir'.

Chaque *ṣabr* dans le Coran signifie quelque chose de louable, sauf dans : « si nous ne nous étions pas attachés (*ṣabarnā*) à elles (les divinités) » (25, 42) et dans : « Attachez-vous (*wa-ṣbirū*) à vos divinités » (38, 6).

Tel est le dernier exemple que cite Ibn Fāris.

## [2. Exemples donnés par d'autres savants]

Un autre dit : 'Chaque *ṣawm* dans le Coran signifie l'acte du culte, sauf dans : « J'ai voué au Miséricordieux un jeûne (*ṣawman*) » (19, 26), c'est-à-dire, un temps de silence (*ṣamtan*).

Tout ce qui contient *aḏ-ḏulumāt* et *an-nūr* signifie la mécréance et la foi, sauf le début de *al-Anām* 6, 1, car il s'agit des ténèbres de la nuit et de la lumière du jour.

Chaque *infāq* dans le Coran signifie l'aumône, sauf dans : « donnez à ceux dont les épouses se sont enfuies l'équivalent de ce qu'ils ont dépensé (*anfaqū*) » (60, 11), ce qui signifie la dot.

3/992

Ad-Dānī dit : 'Chaque fois qu'il y a *al-ḥuḍūr* avec un *ḍād*, c'est la présence, sauf une fois, avec un *zā'*, dans le cas de *al-iḥtizār*, il s'agit alors de l'interdiction, à savoir dans sa parole : « comme l'herbe desséchée de l'enclos (*al-muḥta-ḏiri*) »<sup>21</sup> (54, 31)'.  
 3/993

Ibn Ḥālawayh dit : 'Il n'y a jamais dans le Coran *ba'd* (après) avec le sens de 'avant', sauf une fois : « Nous avons écrit dans *az-Zabūr* (Psaumes), avant (*min ba'di*) le Rappel, que ... ». Dans *Kitāb al-mays*, al-Muġultāy dit : 'Nous avons trouvé un autre cas, à savoir | sa (\*) parole : « Et la terre, avant cela (*ba'da dālīka*), il l'a étendue » (79, 30)'. Dans *Kitāb al-muġīt*, Abū Mūsā dit : 'Cela signifie 'avant', parce qu'il (\*) a créé la terre en deux jours, puis, il alla s'installer au ciel; donc, suivant cela, il créa la terre avant la création des cieux'. Fin de citation.

21 L'enclos connote, en effet, l'idée d'empêchement ou d'interdiction d'entrer.

3/994 Quant à moi, je dis que le Prophète (.), les compagnons et les suivants se sont opposés à une chose de ce genre. En effet, dans son *Musnad* (3/75), al-Imām Aḥmad (Ibn Ḥanbal), Ibn Abī Ḥātim et d'autres encore citent, | par le truchement de Darrāḡ, de la part de Abū l-Hayṭam et de Abū Sa'īd al-Ḥudrī, ce que dit l'Envoyé de Dieu (.), à savoir: 'Tout passage du Coran où est mentionné *al-qunūt* (humilité) signifie l'obéissance'<sup>22</sup>. Or c'est une chaîne de transmission excellente que Ibn Ḥibbān authentifie.

Ibn Abī Ḥātim cite, par le truchement de 'Ikrima, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Tout ce qui, dans le Coran, est *alīm* (souffrant) (2, 10), est 'pénible'

Il cite aussi, par le truchement de 'Alī b. Abī Ṭālib, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir que tout ce qui, dans le Coran, est *qutila* (tué) (51, 10), est 'maudit'<sup>23</sup>.

3/995 Il cite encore, par le truchement de aḍ-Ḍaḥḥāk, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Chaque fois que, dans le Livre de Dieu, il y a *ar-riġz* (punition) (7, 134), cela signifie 'le châtement'.<sup>24</sup>

Al-Firyābī dit: 'Qays nous a rapporté de la part 'Ammār ad-Duhnī, de la part de Sa'īd b. Ğubayr, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir que tout *tasbīḥ* dans le Coran signifie 'prière' et tout *sultān* (7, 71), dans le Coran, signifie 'argument'.

Ibn Abī Ḥātim cite, par le truchement de 'Ikrima, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Chaque fois que, dans le Coran, il y a *ad-dīn* (1, 4), il s'agit de 'la remise des comptes'

3/996 Dans *Kitāb al-waqf wa-l-ibtidā'*, Ibn al-Anbārī cite, par le truchement de as-Suddī, de la part de Abū Mālik, ce que dit Ibn 'Abbās, | à savoir: *rayb* signifie 'doute', sauf dans un seul passage de *aṭ-Ṭūr* 52, 30, c'est-à-dire: «*rayba l-manūni*», qui signifie 'l'avènement des choses'<sup>25</sup>.

Ibn Abī Ḥātim et un autre citent ce que dit Ubayy b. Ka'b, à savoir: 'Chaque fois que, dans le Coran, il y a *ar-riyāḥ* (vents) (2, 164), c'est une miséricorde et chaque fois qu'il y a *ar-riḥ* (tornade) (17, 69), c'est un châtement.'

Il cite aussi ce que dit aḍ-Ḍaḥḥāk, à savoir: 'Chaque fois que Dieu mentionne dans le Coran *ka's* (coupe) (76, 5), il ne signifie par là que le vin.'

Il cite encore du même: 'Chaque fois que, dans le Coran, il y a *fāṭir* (qui donne l'existence) (42, 11), il s'agit du Créateur'

Il cite également ce que dit Sa'īd b. Ğubayr, à savoir: 'Chaque fois que, dans le Coran, il y a *ifk* (fausseté) (24, 12), il s'agit d'un mensonge'.

22 Voir ci-dessus p. 990.

23 Voir Chap. 36, p. 807.

24 Ibidem, p. 751.

25 Ibidem, p. 803.

Il cite encore ce que dit Abū l-Āliya, à savoir: 'Tout verset coranique au sujet du commandement du bien vise l'islam et tout verset au sujet de l'interdiction du mal vise le culte des idoles'. 3/997

Il cite aussi ce que dit Abū l-Āliya, à savoir que tout verset coranique, dans lequel est mentionnée la surveillance du sexe, concerne la fornication, sauf sa parole: « Dis aux croyants de baisser leur regard et de surveiller leur sexe » (24, 30), car cela signifie: 'pour que personne ne le voit'.

Il cite encore ce que dit Muġāhid, à savoir: 'Chaque fois qu'il y a dans le Coran: « L'homme est très ingrat (*kafūrun*) » (22, 66), cela ne concerne que les mécréants'.

Il cite également ce que dit 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, à savoir: 'Tout être qui, dans le Coran, est mentionné comme éternel, l'est parce qu'il n'a pas de repentance'.

Il cite aussi ce que dit 'Abd ar-Raḥmān b. Zayd b. Aslam, à savoir que chaque fois que, dans le Coran, il y a *yaqdiru* (il mesure) (13, 26), cela signifie 'il donne peu'<sup>26</sup>. 3/998

Il cite encore du même: 'Dans tout le Coran, la purification (*at-tazakkī*) signifie l'islam'.

Il cite également ce que dit Abū Mālik, à savoir: 'Dans le Coran, *warā'a* (derrière) (2, 101) signifie toujours 'devant' (*Umāma*), sauf dans deux passages: « ceux qui convoitent autre que (*warā'a*) cela » (23, 7), à savoir 'différemment de' et: « vous est permis autre que (*warā'a*) cela » (4, 24), à savoir 'différemment de cela'.

Il cite aussi ce que dit Abū Bakr b. 'Iyāš, à savoir que lorsque on a *kisfan* (52, 44), c'est un châtement; ce qui n'est pas le cas de *kisafan* (17, 92) qui signifie 'des lambeaux de nuages'<sup>27</sup>.

Il cite encore ce que dit 'Ikrima, à savoir: 'Quand Dieu fait obstruction, on dit *as-sudd*; quand l'homme fait obstruction, on dit *as-sadd*'. 3/999

Ibn Ġarīr cite ce que dit Abū Rawq, à savoir: 'Chaque fois que, dans le Coran, il y a *ġa'ala* (2, 22), cela signifie 'créer'.

Il cite aussi ce que dit Muġāhid, à savoir: 'Dans tout le Livre de Dieu *al-mubāšara* signifie l'union sexuelle'.

Il cite encore ce que dit Ibn Zayd, à savoir: 'Chaque fois que, dans le Coran, il y a *fāsiq* (49, 6), cela signifie 'menteur', sauf rarement'.

26 Dans Coran 13, 26, *yaqdiru* sert d'antithèse à *yubsitu* (dispenser largement), d'où cette interprétation restrictive contextuelle.

27 Voir Chap. 36, p. 766.

Ibn al-Munḍir cite ce que dit as-Suddī, à savoir: ‘Dans le Coran, *ḥanīf* (2, 135) signifie ‘musulman’ et *ḥunaḥāfā* (22, 31) signifie les musulmans qui ont fait le pèlerinage’.

3/1000

Il cite aussi ce que dit Sa‘īd b. Ğubayr, à savoir: ‘Dans le Coran, il y a trois catégories de *‘afw*. La première consiste à passer outre le péché; la deuxième concerne l’objet de la dépense relative à l’aumône: «Ils t’interrogeront pour savoir ce qu’ils doivent dépenser; réponds: le superflu (*al-‘afwa*)» (2, 219); et la troisième concerne le bien agir entre les personnes: «à moins qu’elles n’y renoncent (*yaḥfūna*) ou que n’y renonce (*yaḥfuwa*) celui qui détient le contrat de mariage» (2, 237). Dans le *Ṣaḥīḥ* de al-Buḥārī (8/308), Sufyān b. ‘Uyayna dit: ‘Dieu n’a jamais mentionné la pluie dans le Coran si ce n’est comme un châtement; les arabes l’appellent *al-ġayt* (pluie torrentielle)’.

Quant à moi, je dis qu’il y a une exception à cela, à savoir: «si vous êtes gênés par une pluie» (4, 102), car ici cela signifie la pluie abondante purement et simplement.

Ibn ‘Ubayda dit: ‘Quant elle est liée au châtement, on emploie *amṭarat* (faire pleuvoir) et quand elle est liée à la miséricorde, on emploie *maṭarat* (pleuvoir)’<sup>28</sup>.

### Appendice [exemples supplémentaires de monosémie]

3/1001

Abū š-Šayḥ cite ce que dit aḍ-Ḍaḥḥāk, à savoir: ‘Ibn ‘Abbās m’a dit: Retiens ceci de ma part: chaque fois que, dans le Coran, il y a: «ils n’auront sur terre ni ami ni défenseur» (9, 74), c’est pour les polythéistes; quant aux croyants, ô combien sont nombreux leurs défenseurs et leurs intercesseurs!’.

Sa‘īd b. Manṣūr cite ce que dit Muġāhid, à savoir: ‘Chaque repas (*ṭa‘ām*) dans le Coran équivaut à un demi *ṣā*’<sup>29</sup>.

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Wahb b. Munabbih, à savoir: ‘Chaque fois que, dans le Coran, il y a *qalīl* (peu) (3, 197) et *illā qalīl* (sinon peu) (4, 66), cela signifie moins de dix’.

28 C’est-à-dire, la forme transitive *af‘ala*, dans le premier cas, et la forme intransitive *fa‘ala*, dans le second.

29 Mesure de grain contenant quatre *mudd* ou mesure équivalente à huit poignées de moyenne grandeur. Cette affirmation, à première vue étrange, s’éclaire grâce à ce que rapporte *Lisān* 8/164b, à savoir: ‘Lorsque les habitants de al-Ḥiġāz emploient l’expression *al-ṭa‘ām*, ils signifient par là le froment tout particulièrement. Dans la tradition de Abū Sa‘īd, nous avons: Nous payions comme aumône de la rupture du jeûne, au temps de l’Envoyé de Dieu (.), quatre *mudd* ou huit poignées de froment (*ṣā’an min ṭa‘āmin*) ou

Il cite aussi ce que dit Masrūq, à savoir: 'Chaque fois que, dans le Coran il y a: «ils veillent à (*yuhāfiẓūna*) leurs prières» (6, 92) et «veillez aux (*hāfiẓū*) prières» (2, 238), cela concerne les justes moments de la prière.' 3/1002

Il cite également ce que dit Sufyān b. 'Uyayna, à savoir: 'Chaque fois que, dans le Coran, il y a *wa-mā yudrika* (qui te fera connaître?) (33, 63), c'est parce qu'il ne donnera pas l'information; et s'il y a *wa-mā adrāka* (qui t'a fait connaître?) (69, 3), c'est parce qu'il a déjà donné l'information'.

Il cite encore ce que dit le même, à savoir que tout *makr* (ruse), dans le Coran, signifie 'action'.

Il cite aussi ce que dit Muġāhid, à savoir: 'Quand il y a dans le Coran *qutila* (est tué) (51, 10) et *lu'ina* (est blâmé) (5, 78), cela ne concerne que le mécréant'.

Dans son *Mufradāt*, ar-Rāġib (al-Iṣfahānī) dit: 'On dit: Tout ce que Dieu mentionne, en disant: «Qui t'a fait connaître?» (69, 3), il le commente; et tout ce qu'il mentionne, en disant: «Qui te fera connaître?» (33, 63), il le laisse de côté. Cependant, il mentionne: «Qui t'a fait connaître ce qu'est Siġġīn?» (83, 8) et: «Qui t'a fait connaître qui sont 'Illyiyūna?» (83, 19); puis, il commente 'le Livre', mais non as-Siġġīn ni al-'Illyiyūna. Il y a là un trait subtil'. Fin de citation. Mais, il ne le mentionne pas<sup>30</sup>. 3/1003

Restent encore (beaucoup) de choses qui viendront au chapitre qui suit celui-ci, si Dieu (\*) veut.

---

huit poignées d'orge. On dit qu'il veut dire par là 'froment' ou encore 'dattes', ce qui est le plus vraisemblable, parce que le froment était rare chez eux, au point de n'être pas suffisant pour payer l'aumône de la rupture du jeûne. Al-Ḥalīl dit: En arabe, le plus souvent l'expression *aṭ-ṭa'ām* signifie tout particulièrement le froment'.

30 A savoir le trait subtil dont on vient de parler.

## Le sens des instruments dont a besoin le commentateur

3/1004 Par 'instruments (*adawāt*), je veux dire les particules, ainsi que les noms, les verbes et les termes circonstanciels qui leur sont assimilés. Sache que la connaissance de cela fait partie des exigences importantes, à cause de la diversité de leurs positions. Voilà pourquoi, le discours est diversifié, ainsi que les déductions qu'on tire en fonction d'elles. Par exemple, dans sa (\*) parole: «Nous, ou bien vous, sommes sur (*'alā*) une guidance ou dans (*fī*) une erreur manifeste» (34, 24), la préposition 'sur' (*'alā*) indique le côté de la vérité, tandis que 'dans' (*fī*), celui de l'erreur; en effet, c'est comme si le tenant de la vérité, étant *surélevé*, promenait son regard comme il veut, alors que le tenant de l'erreur, étant plongé *dans* de basses ténèbres, ne sait pas où se tourner.

Dans sa parole: «Envoyez l'un de vous en ville avec votre monnaie que voici et (*fa-*) qu'il examine ce qu'il y a de plus pur comme nourriture et (*fa-*) qu'il vous apporte de quoi subsister et (*wa-*) qu'il se comporte avec gentillesse» (18, 19), Dieu a coordonné les (trois) premières propositions avec un 'et' (*fa-*) et la dernière, avec un 'et' (*wa-*) en raison de la rupture de l'ordre de l'agencement. En effet, la gentillesse n'est pas liée au fait de porter de quoi manger, alors que ce dernier est lié au fait de l'examiner, lequel est lié au fait de se diriger pour aller le chercher qui est lié, à son tour, au fait de mettre fin à la discussion sur la question de la durée du séjour et d'en remettre la science à Dieu (\*).

3/1005 Dans sa parole: «Les aumônes ne sont que pour (*li-*) les pauvres ...» (9, 60), on passe de *lām* à *fī* dans les quatre derniers cas, pour faire savoir qu'ils méritent davantage l'aumône que ceux qui sont mentionnés précédemment avec *li-*; en effet, *fī* (dans) est pour le récipient. Dieu indique donc, en l'utilisant, qu'ils sont plus dignes qu'on les considère comme un endroit pour y déposer les aumônes, tout comme on dépose une chose dans son récipient pour qu'elle y demeure.

Al-Fārisī dit: 'Dieu dit: «aux (*fī*) captifs» et non: 'pour (*li-*) les captifs', uniquement pour indiquer que l'esclave ne possède pas'.

Ibn 'Abbās dit: 'Louange à Dieu qui dit: «négligents au sujet de (*'an*) leur prière» (107, 5) et non: dans (*fī*) leur prière'. Beaucoup de cas semblables seront mentionnés par la suite.



Leur énumération sera faite en fonction de l'ordre alphabétique. Des anciens, comme al-Harawī dans *al-Uzhīyya*, et des modernes, comme Ibn Umm Qāsim dans *al-Ġanī d-dānī*, ont consacré un écrit à ce chapitre.

### ʾa-

Elle se présente sous deux formes.

3/1006

1. La première concerne *l'interrogation* dont la réalité est une recherche de compréhension, ce qui constitue le principe de ses instruments; elle est spécifiée par plusieurs caractéristiques.

1. On peut l'éliminer, comme cela sera exposé au chapitre cinquante six<sup>1</sup>.

2. Elle intervient pour chercher à se représenter une chose et pour la vérifier, à la différence de *hal* qui est surtout pour la vérification, alors que les autres instruments sont surtout pour la représentation mentale.

3. Elle entre dans l'affirmation, comme dans: «Est-ce qu'(a-) il est étonnant pour les gens?» (10, 2) et «Est-ce qu'(a-) il a déclaré illicite les deux mâles?» (6, 143), et dans la négation, comme dans: «Est-ce que (a-) nous n'avons pas ouvert?» (94, 1); alors, elle a deux sens:

- a) le rappel et l'avertissement, comme dans l'exemple cité et dans sa parole: «Est-ce que (a-) tu ne vois pas comment ton Seigneur étend l'ombre?» (25, 45);
- b) l'étonnement devant une grande chose, comme dans sa parole (\*): «Est-ce que (a-) tu n'as pas vu ceux qui, craignant de mourir, sont sortis par milliers de leurs maisons?» (2, 243).

Dans chacun des deux cas, c'est une mise en garde, comme dans: «Est-ce que (a-) nous n'avons pas anéanti les premiers hommes?» (77, 16).

4. Elle précède la coordination, pour faire noter sa nature introductive, comme dans: «Et est-ce que (a-wa) chaque fois qu'ils concluent un pacte?» (2, 100); «Et est-ce que (a-wa) sont en sécurité les gens de la cité?» (7, 97); «Puis, est-ce que (a-tumma) lorsqu'il arrivera ...?» (10, 51); alors que les autres interrogatifs se mettent après la coordination, tout comme font analogiquement tous les éléments de la proposition coordonnée, par exemple dans: «et comment (wa-kayfa) mé croyez-vous?» (3, 101); «et où (fa-ayna) allez-vous»

3/1007

<sup>1</sup> Voir chapitre 56, p. 1630.

(81, 26); « et comment (*fa-annā*) vous détournez-vous ? » (6, 95); « et est-ce (*fa-hal*) qu'il sera détruit ? » (46, 35); « et quel (*fa-ayyu*) des deux partis ... ? » (6, 81); « et qu' (*fa-mā*) avez-vous à l'égard des hypocrites à être ... ? » (4, 88).

5. On ne l'utilise pas dans l'interrogation, tant que ne vient pas à l'esprit l'affirmation de ce sur quoi on s'interroge, à la différence de *hal* qui sert là où ne prévalent ni la négation ni l'affirmation; c'est ce que relate Abū Ḥayyān de la part de certains.

6. Elle entre dans la condition, comme dans: « Et est-ce que si (*a-fa-in*) tu meurs, ils seront éternels ? » (21, 34); « Est-ce que s' (*a-fa-in*) il meurt ou s'il est tué, vous retournerez sur vos pas ? » (3, 144), à la différence des autres.

Elle sort de la véritable interrogation et offre des significations qu'on mentionnera au chapitre cinquante sept<sup>2</sup>.

### Remarque

3/1008 Quand elle porte sur *ra'ayta* (as-tu vu), il est impossible qu'il s'agisse de la vision externe ou interne; cela signifie: 'Informe-moi'<sup>3</sup>.

Elle peut-être substituée par *ha-* et c'est ainsi qu'on cite la lecture de Qunbul: « *ha-'antum hā'ulā'i* / êtes-vous ceux qui ... » (3, 66)<sup>4</sup>.

Avec le génitif, elle peut se trouver dans un serment, et c'est le cas, quand on lit: « *wa-lā naktumu šahādatan [Āllāhi]* / nous ne cachons pas un témoignage, [de par Dieu!] » avec le signe de l'indétermination (*an*) et « *Āllāhi* / de par Dieu! » (5, 106) avec un allongement (*Ā*)<sup>5</sup>.

2. La seconde forme de la *hamza* est d'être une lettre du *vocatif* pour ce qui est proche; et c'est ainsi que al-Farrā' prend sa (\*) parole: « *amman huwa qānitun anā'a l-layli* / ou bien celui qui est dévot durant la nuit » (39, 9), en lisant le *mīm* sans redoublement (*a-man*). Ce qui veut dire: 'Ô doué de telles qualités!'.

3/1009 Ibn Hišām dit: 'Le fait qu'il n'y a pas de vocatif sans *yā* (Ô), dans la révélation<sup>6</sup>, rend improbable cette interprétation; ce qui la rend probable, c'est qu'elle nous épargne d'invoquer le sens figuré, puisque l'interrogation de la part de Dieu (\*) n'est pas réelle, et de recourir à plusieurs omissions, puisque

2 Voir p. 1686.

3 Voir une explication plus explicite à pp. 1137–1138.

4 Dans la lecture actuellement officielle, nous avons « *hā'antum* », avec une longue.

5 Dans la lecture actuellement officielle, nous avons « *wa-lā naktumu šahādata llāhi* / nous ne cacherons pas le témoignage de Dieu ». *Āllāhi* est pour *a-Allāhi*.

6 Il semble au contraire qu'il y en ait plusieurs, par exemple, dans *Nūḥ* 71, 28 et *Yūsuf* 12, 29.

son sens serait, pour celui qui prend cela comme une interrogation : 'Est-ce que celui qui est dévot est meilleur ou bien ce mécréant?', à savoir celui à qui l'on parle dans sa parole : « Dis: Jouis un peu de ton incrédulité » (39, 8), donc, deux choses ont été omises: l'équivalent de la particule *a-* et l'attribut'.

### *aḥad*

Dans *Kitāb az-zīna*, Abū Ḥātim dit: 'C'est un nom plus parfait que *wāḥid* (un). Ne vois-tu pas que lorsque tu dis: 'un tel, avec lui il n'y en a pas un (*wāḥid*)', il est possible que cela signifie qu'il y en a deux ou plus, contrairement au fait de dire: 'Il n'y a pas un seul (*aḥad*) avec lui'. Dans *al-aḥad*, il y a un sens spécifique qui ne se trouve pas dans *al-wāḥid*. On dit: 'Il n'y a rien (*wāḥid*) dans la maison'; il est possible que cela s'applique aux animaux domestiques, aux oiseaux, aux bêtes sauvages et aux hommes; donc c'est un terme générique pour les êtres humains et le reste, à la différence de: 'Dans la maison, il n'y a personne (*aḥad*)'; en effet, cela est réservé aux êtres humains et non au reste.' Il ajoute: '*al-aḥad* se présente en arabe, avec le sens de premier (*al-awwal*) et dans le sens de unique (*al-wāḥid*). Alors, il est utilisé dans l'affirmation et dans la négation, par exemple: « Dis: Lui, Dieu, est Un (*aḥad*) » (112, 1), c'est-à-dire, unique et premier. « Envoyez l'un de vous (*aḥadakum*) avec votre monnaie » (18, 19), ce qui diffère de ces deux sens<sup>7</sup>. On ne l'emploie aussi que dans la négation: on dit: 'Personne (*aḥad*) n'est venu chez moi'. De là: « Pense-t-il que personne (*aḥadun*) ne pourra rien contre lui? » (90, 5); « (Pense-t-il) que personne (*aḥadun*) ne l'a vu? » (90, 7); « et personne (*min aḥadin*) d'entre vous » (69, 47); « et ne prie pour personne (*aḥadin*) » (9, 84).

3/1010

*Wāḥid* est utilisé dans les deux cas de façon absolue. *Aḥad* vaut également pour le masculin et le féminin, – il (\*) dit: « Vous n'êtes comme aucune (*ka-aḥadin*) des femmes » (33, 32) –, contrairement à *wāḥid*; en effet, on ne dit pas: 'comme aucune (*ka-wāḥid*) des femmes', mais: 'comme aucune (*ka-wāḥidatin*)'. *Aḥad* convient au singulier et au pluriel. On dit que c'est pour cela qu'il est qualifié (par un pluriel) dans sa parole: « Et il n'y a parmi vous personne (*aḥadin*) qui se serai[en]t opposé[s] (*ḥāḡizīna*) à lui » (69, 47), contrairement à *wāḥid*. *Aḥad* a formellement un pluriel, à savoir *al-aḥādūn* et *al-āḥād* (les uns); tandis que *wāḥid* n'a pas formellement de pluriel. On ne dit pas *wāḥidūn*, mais 'deux' et 'trois'. *Aḥad* n'entre en ligne de compte ni dans la multiplication, ni dans l'addition ni dans la division ni en rien de ce qui concerne le calcul,

7 C'est-à-dire, les sens de 'premier' et de 'unique', comme le déclare l'auteur de *az-Zīna* (NdE).

contrairement à *wāhid*. Fin de citation, pour résumer, car il en vient à parler de sept différences entre les deux expressions.

Dans *Asrār at-tanzīl* de al-Bārīzī, on trouve ceci à propos de la sourate *al-Ihlās* 112: 'Si l'on dit: généralement, dans le discours arabe, *aḥad* est employé après la négation et *wāhid* après l'affirmation, comment donc a-t-on «un / *aḥad*» (112, 1) ici, après l'affirmation? Alors, nous répondons, en suivant le choix de Abū 'Ubayd, que les deux ont le même sens. Par conséquent, l'un n'a pas d'emploi spécifique par rapport à l'autre. Et même si l'utilisation de *aḥad* l'emporte dans la négation, il est permis ici de dévier de l'usage commun, pour tenir compte des séparations de versets<sup>8</sup>. Fin de citation.

3/1011

Dans *Mufradāt al-Qur'ān*, ar-Rāgīb dit: '*Aḥad* s'emploie dans deux cas, le premier, dans la négation seulement et, le second, dans l'affirmation. Dans le premier cas, c'est à cause de la généralisation du genre des êtres doués de raison qui comprend le plus et le moins. Voilà pourquoi il est correct de dire: *mā min aḥadin fādīlīn* / il n'y a personne de supérieur[s], tout comme sa parole: «Il n'y a parmi vous personne (*aḥadin*) qui se serai[en]t opposé[s] (*ḥāḡizīna*) à lui» (69, 47).

Le second cas se subdivise en trois aspects. D'abord, on l'emploie dans les nombres avec les dizaines: *aḥada 'ašara* (onze), *aḥadin wa- 'iṣrīn* (vingt et un). Ensuite, on l'emploie comme annexant dans le sens de 'premier' (*awwal*), par exemple: «Quant au premier de vous deux (*aḥadukumā*), il servira du vin à son maître» (12, 41). Enfin, on l'emploie comme pure qualification et on le réserve à celle de Dieu (\*), par exemple: «Dis: Lui, Dieu, est un (*aḥad*)» (112, 1). Sa forme originale est *waḥad*; cependant, *waḥad* est utilisé pour autre chose'. Fin de citation.

### *id*

3/1012

Cette particule se présente de plusieurs façons.

1. Premier cas, il s'agit d'une *particule temporelle* du passé et c'est le cas le plus fréquent. Puis, les auteurs dans leur ensemble disent qu'elle ne peut être qu'un circonstanciel, comme dans: «Dieu l'a secouru, lorsque (*id*) ceux qui mécroient l'ont expulsé» (9, 40); ou bien un annexant du circonstanciel, par exemple dans: «après que (*ba'da id*) tu nous a dirigés» (3, 8); «ce jour-là (*yawma'idin*), elle racontera» (99, 4); «et vous, à ce moment-là (*hīna'idin*), vous regarderez» (56, 84). D'autres disent que c'est un complément d'objet,

8 C'est-à-dire, pour satisfaire à la rime.

par exemple : « Souvenez-vous que lorsque (*id*) vous étiez peu nombreux » (7, 86). De même, ce qui est mentionné au début des histoires est tout entier complément d'objet de ce qui équivaut à 'souviens-toi' et *id* en est l'apposition, comme dans : « Souviens-toi, dans le Livre, de Maryam, lorsqu'(*id*) elle quitta ... » (19, 16); en effet, *id* est une apposition complète de Maryam, selon la définition de l'apposition d'après : « Ils t'interrogeront au sujet du mois sacré (à savoir) un combat dans ce mois » (2, 217) et « Souvenez-vous de la faveur de Dieu pour vous, lorsqu'(*id*) il a disposé chez vous des prophètes » (5, 20), c'est-à-dire, 'souvenez-vous de la faveur qui est la disposition mentionnée'; c'est donc une apposition du tout pour le tout.

Les auteurs dans leur ensemble en font, dans le premier cas (7, 86), le circonstanciel d'un complément sous-entendu, à savoir : 'souvenez-vous de la faveur de Dieu, lorsque (*id*) vous étiez peu nombreux'. Et dans le second (19, 16), ils en font le circonstanciel d'un annexé sous-entendu au complément, à savoir : 'souviens-toi de [l'histoire] de Maryam'. Ce qui est explicite dans : « Souvenez-vous de la faveur de Dieu pour vous, lorsque (*id*) vous étiez ennemis » (3, 103) confirme cela.

Az-Zamaḥṣārī mentionne que c'est un sujet et il cite à ce propos la lecture de l'un d'eux ('Īsā b. Sulaymān), à savoir : '*la-min manni llāhi 'alā l-mu'minīna [id ba'ata fthim]* / parmi les dons de Dieu aux croyants, [lorsqu'(*id*) il envoya chez eux ...]'. Il dit : 'Cela équivaut à dire : Son don est lorsqu'(*id*) il envoya ...'. Donc *id* est en situation de nominatif, comme *idā*, lorsque l'on dit : 'Le moment le plus éloquent de l'émir, c'est quand (*idā*) il se tient debout'. C'est-à-dire : parmi les dons de Dieu aux croyants, le moment de son envoi ...'. Fin de citation. Ibn Hišām dit : 'Nous ne connaissons personne (d'autre) qui dise cela'.

3/1013

Beaucoup mentionnent que cette particule sort du passé et va vers le futur, par exemple dans : « Ce jour-là (*yawma'idin*), elle racontera (*tuhaddītu*) ses histoires » (99, 4). L'ensemble (des savants) nie cela, classant le verset dans le même genre que : « et on soufflera (*nufiḥa*) dans les trompettes » (18, 99), c'est-à-dire dans le genre de l'emploi du futur qui s'accomplira nécessairement à la place du passé déjà accompli. Ceux qui affirment cela, et parmi eux Ibn Mālik, argumentent à partir de sa parole : « Ils sauront \* lorsque (*id*), les carcans à leur cou, [ils seront ...] » (40, 70-71). En effet, « sauront / *ya'lamūna* » est formellement et sémantiquement un futur, en raison de l'introduction de la particule *sawfa* qui régit « lorsque / *id* ». Donc il faut qu'elle joue le rôle de *idā*.

9 La lecture actuellement officielle est la suivante : « *la-qad manna Allāhu 'alā l-mu'minīna id ba'ata fthim* / Dieu fit un don aux croyants, lorsqu'il envoya chez eux ... » (3, 164).

3/1014 Certains mentionnent qu'elle joue le rôle de complément d'état, comme dans: «Vous n'accomplissez aucun acte, sans que nous ne soyons témoin contre vous, alors que (*id*) vous l'entrenez» (10, 61), | c'est-à-dire, quand vous l'entrenez.

### Remarque

Ibn Abi Ḥātim cite, par le truchement de as-Suddī, ce que dit Abū Mālik, à savoir: 'Lorsqu'il y a, dans le Coran, *in* (si) avec le *alif* vocalisé 'i, il n'y a encore rien eu; quand il y a *id*, il y a déjà eu quelque chose'.

2. Deuxième cas: il s'agit d'une *particule causale*, comme dans: «Ne vous sera pas utile, ce jour-là, – puisque (*id*) vous avez été injustes –, le fait que vous soyez (*annakum*) associés dans le châtement» (43, 39); c'est-à-dire: ce jour là, votre association ne vous sera pas utile dans le châtement, à cause de votre injustice en ce monde. Est-ce que c'est une particule qui joue le rôle d'un *li-* causal ou bien d'un circonstanciel de temps, le sens causal découlant forcément du contexte et non de l'expression (de la particule)? Il y a à ce propos deux opinions. La première est attribuée à Sibawayh; et selon la seconde, 3/1015 le verset présente une difficulté; en effet, *id* n'est pas | une apposition de «ce jour-là», à cause de la différence des deux moments; ce n'est pas un circonstanciel de «ne sera pas utile», parce que cette particule ne régit pas les deux circonstances temporelles à la fois; elle ne régit pas non plus «associés», parce que l'influence du régent sur ce prédicat de *anna* (le fait que) et de ses analogues ne leur est jamais antécédente; parce que l'influence du régent sur la relative<sup>10</sup> n'est pas antécédente au relatif; et parce que, enfin, leur association a lieu dans l'au-delà et non au moment de leur injustice.

Parmi ce qui est pris dans le sens causal, il y a: «et puisque (*id*) ils ne sont pas dirigés par lui, ils diront: ceci est une vieille imposture!» (46, 11); «et puisque (*id*) vous vous êtes séparés d'eux et de ce qu'ils adorent en dehors de Dieu, réfugiez-vous dans la caverne» (18, 16). Les auteurs dans leur ensemble nient cette catégorie, en disant que cela (43, 39) équivaut à 'après (*ba'da id*) avoir été injustes'.

Ibn Ḡinnī dit: 'J'ai consulté Abū 'Alī plusieurs fois à propos de: «Ne vous sera pas utile, ce jour-là ...» (43, 39), regardant comme douteuse l'apposition de *id* à «ce jour-là»; et à la fin, on en a conclu que ce monde et l'au-delà sont liés

10 *Anna* joue le rôle d'un relatif formel et ce qui vient après joue le rôle de la proposition relative; or *id* est régi par la relative, dans le sens où fondamentalement il est antéposé (NdE).

entre eux et que, dans le jugement de Dieu, ils sont sur le même plan; c'est donc comme si « ce jour-là » était un accompli.' Fin de citation.

3. Troisième cas: il s'agit d'une *particule de la corroboration* qu'on pourrait prendre dans le sens d'une cheville de langage (*ziyāda*). C'est ce que dit Abū 'Ubayda et Ibn Qutayba le suit. Tous deux prennent certains versets dans ce sens, dont celui-ci: « Et alors (*id*), ton Seigneur dit aux anges ... » (2, 30).

4. Quatrième cas: il s'agit d'une *particule de la confirmation*, comme *qad* (certes). Le verset qu'on vient de mentionner est pris dans ce sens. As-Suhaylī y range aussi sa parole: « ... après que vraiment (*ba'da id*) vous fûtes soumis » (3, 80). Ibn Hišām dit que ces deux avis ne valent rien. 3/1016

### Question [l'annexion de *id*]

*Id* entraîne l'annexion de la proposition, qu'elle soit nominale, comme dans: « Souvenez-vous lorsque vous étiez peu nombreux (*id antum qalilūna*) » (8, 26), ou qu'elle soit verbale, son verbe étant à l'accompli formellement et sémantiquement, comme dans: « Et lorsque dit (*id qāla*) votre Seigneur aux anges ... » (2, 30) et dans: « Et lorsque éprouva (*idi btalā*) Ibrāhīm, son Seigneur » (2, 124), ou bien sémantiquement et non formellement, comme dans: « Et lorsque tu disais (*id taqūlu*) à celui que Dieu avait comblé de bienfaits ... » (33, 37). Les trois cas se regroupent dans sa parole: « Si vous ne le secourez pas, Dieu l'a déjà secouru, lorsque l'ont expulsé (*id aḥraġahu*) ceux qui mécroient, lui le second des deux, lorsque tous les deux étaient dans la caverne (*id humā fī l-ġāri*), quand il dit (*id yaqūlu*) à son compagnon » (9, 40).

La proposition peut être omise<sup>11</sup>, parce qu'elle est bien connue; alors elle est substituée par une indétermination (*tanwīn*) et le *dāl* est vocalisé 'i, à cause de la rencontre de deux silences, comme dans: « *wa-yawma'idīn yafraḥu l-mu'minūna* / ce jour-là, les croyants se réjouiront » (30, 4) et: « et vous, à ce moment-là (*hīna'idīn*), vous regarderez » (56, 84).

Al-Aḥfaš prétend que *id* dans ce cas est décliné, à cause de la cessation de sa dépendance par rapport à la proposition et sa vocalisation 'i est due à sa fonction grammaticale, car *al-yawma* (jour) et *al-hīna* sont annexés à *id*. On objecte, étant donné que son état construit<sup>12</sup> est dû au fait que cette particule est constituée de deux lettres et que sa dépendance par rapport à la proposition demeure sémantiquement, comme dans le cas du pronom relatif dont la relative est omise.

11 C'est-à-dire, par exemple: [Le jour où ils seront vainqueurs], « ce jour-là, les croyants se réjouiront » (30, 4).

12 Ce qui signifie son indéclinabilité.

*idā*

3/1017 Il y a deux cas :

1. Premier cas : il signifie la *surprise* ; alors, il est réservé à la proposition nominale et il n'a donc pas besoin d'apodose ; il ne se situe pas au début du discours et il porte sur le moment même et non sur le futur, comme dans : « Il le jette et voici que (*fa-idā*) c' est un serpent qui rampe » (20, 20) ; « Et quand nous les sauvons, voici qu'(*idā*) ils sont insolents » (10, 23) ; « Quand nous faisons goûter aux gens une miséricorde, après qu' un malheur les a touchés, voici qu' (*idā*) ils usent de stratagème contre nos signes » (10, 21).

Ibn al-Ḥāḡib dit : 'Le sens de surprise consiste en la présence de telle chose avec toi lors d' une de tes qualités actives. Tu dis : Je suis sorti et voici que le lion était à la porte. Ce qui veut dire que le lion était présent avec toi au moment de ta qualité de sortant ou à l' endroit de ta sortie. Sa présence avec toi au lieu de ta sortie est plus liée à toi que sa présence au moment de ta sortie, parce que ce lieu t' est réservé même en dehors de ce moment-là ; la surprise est plus forte chaque fois où cela est plus lié à toi'.

3/1018 On diffère au sujet de ce type de *idā*. On dit que c' est une particule ; telle est l' opinion de al-Aḥfaš et Ibn Mālik lui donne la préférence. On dit aussi que c' est un circonstanciel de lieu ; telle est l' opinion de al-Mubarrad et Ibn 'Uṣfūr lui donne la préférence. | On dit que c' est un circonstanciel de temps ; telle est l' opinion de az-Zaḡḡāḡ et az-Zamaḥšārī lui donne la préférence. Il prétend que son régent est un verbe sous-entendu dérivé de l' expression de surprise. Il dit que cela équivaut à dire : 'Puis, lorsqu' (*idā*) il vous appelle, vous vous précipitez pour (*fāḡ'a'tum*) sortir à ce moment-là'. Ibn Hišām dit : 'On ne connaît une telle opinion de personne d' autre. On connaît seulement que, selon eux, ce qui le met à l' accusatif, c' est l' attribut explicite ou implicite'. Il ajoute : 'Dans la révélation, il n' y a d' attribut avec lui qu' explicitement'<sup>13</sup>.

2. Second cas : elle ne signifie pas la surprise. Généralement, c' est un *circonstanciel de temps* portant sur le futur et incluant le sens de la condition. Il est réservé à la proposition verbale ; il a besoin d' une apodose. Il se place au début, contrairement au cas de la surprise. Le verbe qui vient ensuite est ou bien explicite, comme dans : « Lorsque (*idā*) viendra le secours de Dieu ... » (110, 1), ou bien implicite, comme dans : « Lorsque le ciel se déchirera » (84, 1). Son apodose est ou bien un verbe, comme dans : « Lorsque viendra l' ordre de Dieu, il sera décrété en vérité » (40, 78), ou bien une proposition nominale liée à un *fa-*,

13 Par exemple : « *fa-idā hiya ḥayyatun tas'ā* / et voici que c' est un serpent qui rampe » (20, 20) (NdE).



comme dans : « Lorsqu'on sonnera de la trompe, alors (*fa-*) cela sera un jour terrible » (74, 8–9), | « Lorsqu'on soufflera dans la trompette, alors (*fa-*) plus de lignées d'ancêtres » (23, 101), ou bien une proposition verbale à l'impératif liée de la même façon : « ... alors (*fa-*) célèbre la louange de ton Seigneur » (110, 3), ou bien une proposition nominale liée à un *idā* de surprise, comme dans : « Lorsqu'(*idā*) il la fait tomber sur qui il veut parmi ses serviteurs, voici qu'(*idā*) ils sont dans l'allégresse » (30, 48). L'apodose à *idā* peut être un sous-entendu se référant à ce qui précède ou au contexte. Cela viendra à propos des espèces d'omission<sup>14</sup>.

3/1019

*Idā* peut sortir de la catégorie des circonstanciels. Al-Aḥfaš dit, à propos de sa (\*) parole : « dès qu'(*hattā idā*) ils y arriveront » (39, 71), que *idā* est un génitif dépendant de *hattā*.

Ibn Ğinnī dit, au sujet de sa (\*) parole : « *idā waqa'ati l-wāq'atu* \* [*laysa li-waq'atihā kādibatun* \* *ḥāfīdatun rāfi'atun* \* *idā ruġġati l-arḍu raġġan*] / Lorsque arrivera ce qui arrivera, \* [il n'y aura pour sa venue ni menteur, \* ni abaisseur ni éleveur, \* lorsque sera secouée la terre d'une secousse] » (56, 1–4), à propos de celui qui met *ḥāfīdatan rāfi'atan* à l'accusatif, que le premier *idā* est sujet et que le second est prédicat et que les deux accusatifs sont des compléments d'état, de même que la proposition *laysa* et ses deux régis. Ce qui signifie : 'Le moment de l'arrivée de ce qui arrive, en abaissant certaines gens et en élevant d'autres, sera le moment de la secousse de la terre'.

L'ensemble des savants nie que *idā* puisse sortir de la catégorie des circonstanciels. Ils disent, à propos du premier verset (39, 71) que *hattā* est une préposition initiale qui s'ajoute à la proposition elle-même sans aucune influence. Ils disent à propos de la seconde citation (56, 1–4) que | le second *idā* est une apposition du premier et que le premier est un circonstanciel, son apodose étant sous-entendue, parce que le sens est bien connu et la longueur du discours l'embellit ; ce qui veut dire, après le second *idā* : '... et vous serez divisés en groupes' « et vous serez trois couples » (56, 7).

3/1020

*Idā* peut sortir du cadre du futur et se présenter ou bien dans celui du présent, comme dans : « Par la nuit ! Alors qu'(*idā*) elle enveloppe » (92, 1), en effet, l'enveloppement est lié à la nuit ; « Par le jour ! Alors qu'(*idā*) il brille » (92, 2) ; « Par l'étoile ! Alors qu'(*idā*) elle disparaît » (53, 1) ; ou bien dans celui du passé, comme dans : « Et lorsqu'(*idā*) ils virent un négoce ou un plaisir, [ils s'y précipitèrent ...] » (62, 11). En effet, le verset est descendu après la vision et la précipitation. Il en est de même pour sa (\*) parole : « ni à ceux qui, lorsqu'(*idā mā*) ils sont venus à toi pour que tu les transportes, tu as dit : Je ne trouve pas

14 Voir Chap. 56, pp. 1623sq.

de quoi vous transporter» (9, 92); «et lorsqu'(idā) il eut atteint l'endroit où le soleil se couche ...» (18, 90); «et lorsqu'(idā) il eut comblé l'espace entre les deux versants ...» (18, 96).

*Idā* peut sortir du cadre de la condition, comme dans: «alors qu'(idā mā) qu'ils furent en colère, ils (*hum*) pardonnent» (42, 37); «ceux qui, alors que (idā) la violence les a atteints, (*hum*) se prêtent mutuellement secours» (42, 39). Dans les deux cas, c'est un circonstanciel du prédicat du sujet qui vient après. S'il s'agissait d'une condition, avec la proposition nominale comme apodose, cette dernière serait liée à un *fa*. L'opinion de ceux qui disent que 'cela équivaut à une condition' est réfutée, parce que la condition n'est omise que dans un cas de nécessité. Quant à l'opinion d'autres qui disent que 'le pronom (*hum*) est le corroboratif et non un sujet et que ce qui vient après est l'apodose', elle est fantaisiste. Enfin, l'opinion d'autres encore, disant que 'l'apodose de *idā* est une réalité omise dont le sens est indiqué par la proposition qui vient après', est forcée et ne s'impose pas du tout.

### Nota bene [différence entre *idā* et *id*]

3/1021

1. Les spécialistes sont d'avis que ce qui met *idā* en situation d'accusatif est sa (qualité de) condition, alors que la plupart disent que c'est le verbe ou ce qui en tient lieu qui se trouve dans l'apodose de *idā*.

2. *idā* peut être employé pour signifier la permanence en situation de passé, de présent ou de futur, tout comme on emploie le verbe à l'inaccompli pour cela. Par exemple: «Chaque fois (*idā*) qu'ils rencontrent ceux qui croient, ils disent: Nous croyons; et chaque fois (*idā*) qu'ils se retrouvent seuls avec leurs šaytān-s, ils disent: Nous sommes avec vous» (2, 14); ce qui veut dire que telle est leur situation pour toujours. De même, dans sa parole: «Chaque fois (*idā*) qu'ils se lèvent pour la prière, ils se lèvent paresseusement» (4, 142).

3. Dans *al-Muḡnī*, Ibn Hišām mentionne *id mā* et il ne mentionne pas *idā mā*, alors que, dans *Arūs al-afrāḥ*, aš-Šayḥ Bahā' ad-Dīn as-Subkī mentionne ce dernier parmi les instruments de la condition. Quant à *id mā*, il ne se trouve pas dans le Coran. Selon l'opinion de Sibawayh, ce serait une préposition. Al-Mubarrad et un autre disent qu'il demeure dans le cadre du circonstanciel. Quant à *idā mā*, il se trouve dans le Coran à sa parole: «alors qu'(idā mā) ils furent en colère, ils pardonnent» (42, 37); «lorsqu'(idā mā) ils sont venus à toi pour que tu les transportes» (9, 92). Je ne vois personne qui s'oppose à ce qu'il demeure dans le cadre du circonstanciel ou qu'il soit transformé en | préposition. Il est possible que les deux opinions à propos de *id mā* fonctionnent aussi pour *idā mā*; et il est

3/1022

possible aussi de décider qu'il demeure dans la catégorie des circonstanciels, parce qu'il est très improbable qu'il soit composé différemment de *id mā*.

4. L'emploi de *idā* est réservé à ce qui est sûr, à ce qui relève de l'opinion et à ce qui se reproduit souvent, contrairement à *in*. En effet, ce dernier est employé pour ce qui est douteux, supposé et rare. Voilà pourquoi, il (\*) dit: «Chaque fois que (*idā*) vous vous levez pour la prière, faites l'ablution», puis: «et si (*in*) vous êtes en état d'impureté rituelle, purifiez-vous» (5, 6). Il emploie *idā* à propos de l'ablution mineure, à cause de sa fréquence et de la multiplicité de ses raisons, alors qu'il emploie *in* à propos de l'impureté rituelle, à cause de la rareté de son occurrence à l'occasion d'une souillure.

Il (\*) dit: «Chaque fois qu'(*idā*) un bonheur leur arrive, ils disent: Ceci est pour nous. Et si (*in*) un malheur les atteint, ils en attribuent le mauvais augure à ...» (7, 131); «Chaque fois que (*idā*) nous faisons goûter aux hommes une miséricorde, ils se réjouissent, et si (*in*) un malheur les atteint à cause de ce qu'ils ont préparé de leurs mains, les voici désespérés» (30, 36). Pour ce qui est du bonheur, il emploie *idā*, parce que les faveurs de Dieu pour les serviteurs sont nombreuses et sûres, et il emploie *in* pour ce qui est du malheur, parce qu'il arrive rarement et qu'il est aléatoire.

Certes, il y a deux cas de versets qui font difficulté en fonction de cette règle; le premier concerne sa parole: «et si (*in*) vous mourez» (3, 158) et «Est-ce que s'(*in*) il meurt» (3, 144); il emploie donc *in*, même si la mort advient sûrement. Et le second cas concerne sa parole: «Et lorsqu'(*idā*) un malheur touche les gens, ils invoquent leur Seigneur, tout en revenant à lui; puis, lorsqu'(*idā*) il leur fait goûter une miséricorde venant de lui ...» (30, 33); il emploie donc *idā* dans les deux cas.

Az-Zamaḥṣarī répond au sujet du premier verset, en disant que quand on ignore le moment de la mort, | cela fonctionne comme quelque chose de non décidé. As-Sakkāki répond au sujet du deuxième, en disant que '(Dieu) vise le reproche et le blâme, alors il emploie *idā* pour que cela leur fasse peur et leur fasse savoir qu'il faut que quelque châtime<sup>nt</sup> les touche. Mais, la rareté de la chose se déduit de l'expression 'touche' et de l'indétermination de 'un malheur'.

Quant à sa parole: «Et lorsque (*idā*) nous favorisons l'homme, il s'écarte et s'en va de son côté; et lorsque (*idā*) le malheur le touche, il se livre à une longue invocation» (41, 51). On répond à cela, en disant que le pronom dans 'le touche' renvoie à celui qui s'écarte orgueilleusement et non à l'homme au sens absolu. Aussi, l'expression *idā* attire-t-elle l'attention sur le fait que pour celui qui s'écarte ainsi, le fait d'être éprouvé par le malheur est absolument sûr.

Al-Ḥuwayyī dit: ‘Ce que je pense, c’est qu’il est permis d’introduire *idā* pour ce qui est sûr et pour ce qui est douteux, parce que c’est, à la fois, un circonstanciel et un conditionnel. Considéré comme conditionnel, il concerne le doute et considéré comme circonstanciel, il concerne ce qui est sûr, comme les autres circonstanciels’.

3/1024 5. *Idā* se différencie de *in* également dans la signification du sens général. Ibn ‘Uṣfūr dit: ‘Si l’on dit: Quand (*idā*) Zayd se lève, ‘Amr se lève aussi, cela signifie: Chaque fois que Zayd se lève |, ‘Amr se lève aussi’. Il ajoute: ‘Et cela est correct’. Il s’en différencie également par le fait que lorsque ce qui est conditionné par *idā* n’existe plus, l’apodose se réalise à l’instant, alors que par *in*, elle ne se réalise pas tant que ne se vérifie pas le renoncement à son existence<sup>15</sup>. Il se différencie encore par le fait que son apodose suit sa condition de façon conjointe: elle n’est ni antéposée ni postposée, à la différence de celle de *in*<sup>16</sup>. Il se différencie enfin par le fait qu’il ne met pas à l’apocopé le verbe sur lequel il porte, parce qu’il n’est pas purement réservé à la condition<sup>17</sup>.

#### Conclusion [*idā* comme ajout]

On dit que *idā* peut se présenter comme un ajout. On cite à ce sujet: «(Lorsque / *idā*) le ciel se déchirera» (87, 1), c’est-à-dire, le ciel se déchirera; tout comme il dit: «L’heure sera proche» (54, 1).

#### *idan*<sup>18</sup>

3/1025 Sībawayh dit que son sens est d’être la réponse (*ǧawāb*) et l’apodose (*ǧazā’*)<sup>19</sup>. Aš-Šalawbīn dit qu’il signifie: ‘en tout cas’. Al-Fārisī dit: ‘la plupart du temps’. Le plus souvent, c’est une réponse à *in* ou à *law* explicites ou implicites.

15 Par exemple, lorsqu’on dit: ‘Si (*in*) je ne te répudie pas, tu es répudiée’, l’épouse n’est répudiée qu’à la fin de la vie. Et si l’on dit: ‘Quand (*idā*) je ne te répudie pas, tu es répudiée’, elle est répudiée à l’instant même; parce que cela signifie: ‘Tu es répudiée au moment où n’existe pas ma répudiation de toi’. Donc à tout moment autre que celui de la déclaration de la répudiation, se réalise la répudiation. (NdE).

16 Qui peut la suivre ou être retardée (NdE).

17 Il connote la nécessité de l’apodose du moment qu’il y a une condition, sans être obligatoirement déterminé par la condition (NdE).

18 Écrit avec un *nūn* final. Désormais, la transcription *idan* signifie signe de l’indétermination (*tanwīn*) et *alif*, et la transcription *idan* (avec un *n* en grassetto) signifie un *nūn* final.

19 On ne voit pas très bien la différence entre les deux, car par la suite l’une est employée à la place de l’autre et vice versa.

Al-Farrā' dit : 'Là où vient après lui un *lām*, il y a avant lui un *law* implicite, s'il n'est pas explicite, comme dans : « [s'(*law*) il en était autrement], alors (*īdan*), s'en irait (*la-dahaba*) chaque divinité avec ce qu'elle a créé » (23, 91).

C'est une particule qui met l'inaccompli à l'accusatif, à condition qu'elle soit au début, que le verbe porte sur le futur et qu'elle soit liée ou non à un serment ou au *lā* de la négation. Les grammairiens disent que lorsqu'elle se situe après le *wāw* et le *fā'*, les deux cas sont permis<sup>20</sup>, comme dans : « *wa-īdan lā yalbatūna hīlāfaka* / et alors ils ne seraient pas restés longtemps contre toi » (17, 76) et dans : « *fa-īdan lā yu'tūna n-nāsa* / et alors ils ne donnent pas aux gens ... » (4, 53). On a lu de façon isolée (*šādd*) avec l'accusatif du verbe dans les deux cas (*yalbatū / yu'tū*).

Ibn Hišām dit : 'En réalité, lorsque une condition et son apodose la précèdent et qu'on coordonne, si on suppose que la coordination est à la réponse de la condition, on met le verbe au génitif et l'influence de *īdan* est nulle du fait qu'il est une parenthèse; et si on coordonne aux deux propositions à la fois, il est permis de mettre le verbe au nominatif et à l'accusatif. Il en est de même, lorsque le précède un sujet dont le prédicat est un verbe inaccompli: si on coordonne à la proposition verbale, le verbe est au nominatif, et si on coordonne à la proposition nominale, on a les deux cas'.

3/1026

Un autre dit : 'Il y a deux sortes de *īdan*. La première est celle qui indique l'influence causale et conditionnelle, si bien que, sans elle, on ne comprend pas le lien du discours, comme dans : Je te rendrai visite. Et tu réponds : Alors (*īdan*), je t'honorerai (*akramaka*). Elle est, de ce point de vue, un régent qui influe sur la proposition verbale, si bien qu'elle met l'inaccompli futur et conjoint à l'accusatif, si elle est au début<sup>21</sup>. La seconde sorte consiste à être un corroboratif de la réponse à une condition liée à quelque chose qui précède ou attirant l'attention sur une cause qui advient au moment présent; alors, elle n'a aucune influence, car ce n'est pas sur les corroboratifs qu'on s'appuie, mais sur le régent, comme dans : Si tu viens à moi, alors (*īdan*), je viendrai (*ātika*) à toi. Par Dieu! Alors (*īdan*), je le ferai (*la-af'alanna*). Ne vois-tu pas que même si elle disparaissait, on comprendrait le lien du discours'.

Cette catégorie entre aussi dans la proposition nominale, aussi dit-on : '... , alors (*īdan*) moi, je t'honorerai (*ukrimuka*)'. Il est permis de la mettre au milieu ou à la fin, par exemple, dans sa (\*) parole : « Si tu suis leurs passions, après ce qui t'est parvenu comme science, certes tu seras alors (*innaka īdan*) ... » (2, 145), car elle corrobore la réponse à la condition, tout en étant liée à ce qui précède.

20 C'est-à-dire, le nominatif ou l'accusatif du verbe.

21 Il n'y a donc pas de séparation entre elle et son verbe et le verbe n'est pas au présent (NdE).

Nota bene [*idan* et *idan*]

3/1027 1. Le premier: J' ai entendu notre Šayḥ al-'Allāma al-Kāfiyaḡī qui disait, à propos de sa (\*) parole: « Si vous obéissez à un mortel comme vous, alors (*idan*) vous serez perdants » (23, 34): ' Il ne s' agit pas de *idan*, cette expression bien connue, mais de *idan*<sup>22</sup>, la particule conditionnelle dont la proposition qui lui est annexée a été omise et remplacée par la nasalisation, comme dans *yawma'idin*'.

J' estime cela excellent et je pense que le Šayḥ n' a pas de prédécesseur sur ce point. Puis, j' ai vu que, dans *al-Burhān*, az-Zarkašī dit, après avoir mentionné les deux sens précédents de *idan*: ' Certains modernes mentionnent un troisième sens, à savoir qu' il serait composée de *id* qui est un circonstanciel de temps passé et d' une proposition subséquente, réellement ou virtuellement; mais la proposition est omise par souci d' allègement et on l' a substituée par la nasalisation, comme dans *hīna'idin*. Il ne s' agit pas de celui qui met l' inaccompli à l' accusatif; parce que celui-là est réservé à l' inaccompli, voilà pourquoi il le régit, car il ne régit que ce qui lui est réservé; or celui-là n' est pas réservé à l' inaccompli, mais concerne aussi l' accompli, comme dans sa parole: « *wa-idan la-ātaynāhum* / alors, nous leur donnerions » (4, 67); « *idan la-amsaktum* / alors, vous les conserveriez » (17, 100); « *idan la-adaqnāka* / alors, nous t' aurions fait goûter » (17, 75); il concerne aussi le nom, comme dans: « Certes, vous êtes alors parmi (*idan la-min*) les rapprochés » (26, 42). Il ajoute: ' Ce sens | n' a pas été mentionné par les grammairiens; cependant, c' est analogiquement ce qu' ils disent à propos de *id*. Et dans *at-Taḡkira* de Abū Ḥayyān, il y a: ' Alam ad-Dīn al-Qumnī m' a mentionné que al-Qāḡī Taqiyy ad-Dīn b. Razīn était d' avis que *idan* substituait une proposition sous-entendue, mais cela n' est pas le propos d' un grammairien'.

Al-Ḥuwayyī dit: ' Moi, je pense qu' il est possible de répondre à celui qui dit: Moi, je viendrai chez toi; alors (*idan*), je t' honorerai (*ukrimuka*), avec le verbe au nominatif, dans le sens de: *idā ataytanī akramtuka* / Lorsque tu viendras chez moi, je t' honorerai, tu as omis de dire: *ataytanī*, | tu viendras chez moi, et tu as remplacé la proposition par une nasalisation (*idan*) dont le *alif* est tombé à cause de la rencontre de deux silences'. Il continue: ' L' accord des grammairiens sur le fait que le verbe dans un tel cas est à l' accusatif à cause de *idan*, n' infirme pas cela; en effet, ils veulent dire par là: quand *idan* est une préposition qui met le verbe à l' accusatif; or le nominatif du verbe

22 Dans le premier cas, nous avons un *nūn*, dans le second cas, le signe de l' indétermination et le *alif* (rappel).

après elle n'infirme pas cela, si on veut signifier ainsi le *idan* temporel dont la nasalisation remplace la proposition; tout comme, parmi eux, il y en a qui mettent le verbe à l'apocopé après *man*, quand il est employé comme conditionnel, et au nominatif, quand on veut signifier le relatif. Fin de citation.

Ceux-ci tournent autour de ce que vise directement le Šayḥ (al-Kāfiyaḡī), cependant aucun parmi eux ne fait partie de ceux qui sont fameux en grammaire et de ceux dont l'opinion se fonde sur elle. Certes, certains grammairiens sont d'avis qu'en principe *idan* qui commande l'accusatif est un nom; aussi '... alors (*idan*) je t'honorerai (*ukrimuka*)' équivaut-il à 'lorsque (*idā*) tu viendras chez moi, je t'honorerai'. | Donc la proposition est omise, la nasalisation la remplace et *an* reste sous-entendu. D'autres sont d'avis que c'est une particule composée de *id* et de *an*. Ibn Hišām relate les deux opinions dans *al-Muḡnī*.

2. Le second: L'ensemble des savants est d'avis qu'on peut assigner à *idan* le *alif* qui remplace le *nūn*. Les lecteurs sont d'accord sur cela. Il y a des gens, comme al-Mubbarrad et al-Māzinī, qui permettent qu'en dehors du Coran on lui assigne le *nūn*, comme pour *lan* et *an*. Son écriture est construite par différence avec (celle) du cas de la pause sur cette particule; car dans le premier cas, on l'écrit avec un *alif*, comme cela est tracé dans les recueils coraniques, et dans le second cas, avec un *nūn*.

Je dis que, selon le consensus général, on fait la pause sur *idan* et son écriture avec un *alif* montre qu'il s'agit d'un nom avec le signe de l'indétermination et non d'une particule qui se terminerait par un *nūn*; et tout particulièrement, elle montre ainsi qu'étant un nom, il ne met pas l'inaccompli à l'accusatif. Il est correct de lui attribuer ce sens, comme y tendent le Šayḥ (al-Kāfiyaḡī) et ceux dont on a fait mention précédemment.

3/1029

### *uff*

C'est une parole qu'on emploie pour marquer *l'ennui et la répugnance*. A propos de sa parole: «Ne leur dis pas: Fi (*uffin*)!» (17, 23), Abū l-Baqā' relate deux opinions. La première selon laquelle, il s'agit d'un nom pour un verbe à l'impératif, à savoir: Cessez et abstenez-vous! La seconde selon laquelle ce serait un nom pour un verbe à l'accompli, à savoir: Je suis ennuyé et j'ai de la répugnance. Un autre relate une troisième opinion, à savoir le fait que ce serait un nom pour un verbe à l'inaccompli, à savoir: Vous me répugnez tous les deux. Quant à sa parole dans la sourate *al-Anbiyā'* 21: «Fi (*uffin*) à vous!» (21, 67), Abū l-Baqā' la réfère à ce qui précède dans *al-Isrā'* 17, 23. Il en résulte une égalité de sens.

3/1030

3/1031 Dans son *Ġarīb*, al-‘Uzayzī dit: ‘C’est-à-dire, malheur à vous!’. L’auteur de *aṣ-Ṣihāh* commente, en disant que *uff* a le sens de ‘ordure!’. Dans *al-Irtiṣāf*, il dit: ‘*Uff* signifie: je m’ennuie!’. Et dans *al-Basīt* (Ibn al-‘Alīğ): ‘Cela signifie le fait de s’ennuyer’. On dit aussi: l’ennui. On dit encore: je m’ennuie. On relate à son sujet trente sept façons de dire. On lit dans | les sept (lectures): *uffi* avec la voyelle ‘i’ non nasalisée, *uffin* avec la voyelle ‘i’ nasalisée, *uffa* avec la voyelle ‘a’ non nasalisée, et dans une lecture isolée *uffu/n* avec la voyelle ‘u’ nasalisée et non nasalisée et *ufu* allégé (sans redoublement).

Ibn Abū Ḥātim cite ce que dit Muğāhid à propos de sa parole: «Ne leur dis pas: Fi (*uffin*)!» (17, 23), à savoir: ‘Ne les traite pas d’ordures’. Il cite ce que dit Abū Mālik, à savoir: ‘Il s’agit d’une grossièreté au niveau du langage’.

### *al*<sup>23</sup>

3/1032 Il se présente de trois façons.

1. La première, comme un *nom relatif* signifiant *al-ladī* (qui) et ses dérivés. Il concerne les participes actifs et passifs, comme dans: «*inna al-muslimīna wa-al-muslimāti* / certes, ceux qui se soumettent et celles qui se soumettent» jusqu’à la fin du verset (33, 35); «*al-tā’ibūna al-‘ābidūna* / ceux qui reviennent et qui adorent» (9, 112). On dit que c’est alors une particule de la détermination. On dit aussi: une particule relative.

2. La deuxième, comme une *particule de la détermination* qui est de deux sortes: celle qui indique ce qui est bien connu et celle qui indique le genre. Chacune des deux se divise en trois catégories.

\* Celle qui indique ce qui est bien connu

- ou bien parce que son antécédent est connu du fait qu’il est mentionné, comme dans: «de même, nous avons envoyé à Fir‘awn un prophète \* et Fir‘awn a désobéit au prophète (*al-rasūla*)» (73, 15–16); «dans elle, il y a une lampe, la lampe (*al-miṣbāhu*) est dans un verre, le verre (*al-zuğāğatu*) est comme s’il (*ka-annahā*) était un astre» (24, 35). La règle, dans ce cas, est que le pronom (*hā*) prend la place de *alif lām* avec son antécédent;
- ou bien parce qu’il est connu mentalement, comme dans: «quand ils furent dans la caverne (*al-ğāri*)» (9, 40); «quand ils te prêtèrent serment sous l’arbre (*al-ṣağarati*)» (48, 18);

23 Ici, nous écrirons toujours l’article *al-*, sans tenir compte ni des lettres solaires ni de l’élision, pour plus de visibilité dans les exemples cités et de clarté dans les explications données.



- ou bien parce qu'il est connu de par sa présence, comme dans : « aujourd' hui (*al-yawma*), j' ai rendu parfaite pour vous votre religion » (5, 3) ; « aujourd' hui (*al-yawma*), les bonnes choses vous sont permises » (5, 5).

Ibn 'Uṣfūr dit : 'Il en est ainsi pour tout ce qui vient après le pronom démonstratif, ou *ayyu* dans le vocatif<sup>24</sup>, ou *idā* de la surprise, ou dans le circonstanciel temporel présent, comme *al-āna* (maintenant)'. 3/1033

\* Celle qui indique le genre

- ou bien à cause de la généralisation absolue de l'individu et, dans ce cas, elle est substituée réellement par *kull* (tout), comme dans : « l'homme (*al-insānu*) a été créé faible » (4, 28) ; « connaisseur de l'invisible (*al-ġaybi*) et du visible (*al-šahādati*) » (13, 9) ; ce qui l'indique, c'est la correction de l'exception à partir de ce que cette particule introduit, comme dans : « Certes, l'homme (*al-insāna*) est en perdition \* sauf ceux qui (*al-laḏīna*) croient » (103, 2-3), car cela est qualifié avec un pluriel, comme dans : « ou au garçon (*al-ṭifli*) qui (*al-laḏīna*) n' ont pas encore vu ... » (24, 31) ;
- ou bien à cause de la généralisation absolue des particularités individuelles et, dans ce cas, elle est substituée métaphoriquement par *kull*, comme dans : « Voilà le Livre (*al-kitābu*) » (2, 2), c'est-à-dire, le Livre parfait pour la guidance, qui réunit les qualités de l'ensemble des livres descendus ainsi que leurs particularités ;
- ou bien à cause de la détermination de l'essence, de la réalité et du genre et, dans ce cas, elle n'est substituée ni réellement ni métaphoriquement par *kull*, comme dans « Ceux-là sont ceux à qui nous avons donné le Livre (*al-kitāba*), la sagesse (*al-ḥukma*) et la prophétie (*al-nubuwwata*) » (6, 89). On dit que la différence entre ce qui est déterminé par ce type de *alif lām* et le nom générique indéterminé équivaut à la différence entre ce qui est conditionné et ce qui est absolu ; parce que ce qui est déterminé par *alif lām* indique la réalité, à condition qu'elle soit présente dans l'esprit, alors que le nom générique indéterminé indique la réalité au sens absolu et non en fonction d'une condition.

3. La troisième, comme un *ajout* qui est de deux espèces.

\* Celui qui est inhérent, comme celui qui se trouve dans les pronoms relatifs, si l'on dit qu'ils sont déterminés par la proposition relative, et comme celui qui est dans les noms propres, lié à leur transmission (telle quelle), comme *al-Lāt*

24 Par exemple, *yā ayyuhā al-ustādu* / ô maître !

et *al-Uzzā*, ou à leur prééminence, comme *al-Bayt* (la Maison), pour dire al-Ka'ba, comme *al-Madīna* (la Ville) pour dire Ṭayba et comme *al-naǧm* (l'étoile) pour dire les Pléiades. Fondamentalement, | ces cas sont dus au fait d'être bien connus. Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Muǧāhid à propos de sa parole: «Par l'Etoile! Alors qu'elle disparaît» (53, 1), à savoir 'les Pléiades'.

\* Celui qui n'est pas inhérent, comme dans le cas du complément d'état. On cite à ce sujet la lecture suivante de certains: '*la-yahruǧanna al-a'azzu minhā al-adalla* / le plus puissant en sortira comme le plus faible' (63, 8)<sup>25</sup>, avec le *yā'* vocalisé 'a', c'est-à-dire: '*dalīlan* / comme un faible'; en effet, le complément d'état est nécessairement indéterminé; cependant, cela n'est pas élégant, car le mieux serait de le comprendre à partir de l'omission de l'annexé, à savoir: *ḥurūǧa al-adalli* / à la manière du plus faible, comme l'estime az-Zamaḥṣārī.

### Question [le cas de l'expression Allāh]

On diverge à propos de *al-* dans le nom de *Allāh* (Dieu) (\*). Sībawayh dit: 'C'est une substitution de la *hamza* (stop glottal) qui est omise'. Etant donné que la forme originale est *ilāh* (divinité), *al-* est introduit et la voyelle 'i' de la *hamza* initiale est transférée au *lām* (de *al-*), puis il y a eu assimilation. Al-Fārisī dit: 'Ce qui indique cela, c'est le cas de la rupture opérée par sa *hamza* et cela de façon nécessaire'<sup>26</sup>.

D'autres disent que *al-* est ajouté pour la détermination en vue de l'emphase et de l'importance, car la forme originale est *ilāhun* ou *lāhun*. Des gens disent que c'est un ajout inhérent et non pour la détermination. D'autres disent que sa racine est le pronom *hu* à quoi on a ajouté le *la-* de possession (*lahu*) et c'est devenu *lah*; puis, on a ajouté *al-* pour donner de l'importance et on l'a emphatisé en guise de corroboration.

Al-Ḥālīl et d'autres disent: 'Ce *al-* fait partie de la structure de la parole; c'est un nom propre qui n'a ni étymologie ni racine'.

### Conclusion [al- qui remplace un pronom ou un nom]

Les grammairiens de al-Kūfa, quelques uns de al-Baṣra et beaucoup de modernes permettent que *al-* remplace un pronom annexant. Ils citent à ce propos: «Certes, le Jardin sera le refuge» (79, 41)<sup>27</sup>. Ceux qui refusent cela,

25 Coran 63, 8: «*la-yuhriǧanna l-a'azzu minhā l-adalla* / le plus puissant en fera sortir le plus faible».

26 Ce qui signifie qu'on dit, par exemple, *a fa'-Allāh la-yaf'alanna* (Dieu le fera, certes) et *Yā 'Allāh iǧfir lī* (Ô Dieu! Pardonne-moi) (NdE).

27 Au lieu de *ma'wāhu* (son refuge).

donnent comme équivalent: [*al-ma'wā*] *lahu* / [Le refuge] pour lui. Az-Zamaḥ-šarī permet que *al-* remplace un nom également. Il cite à ce sujet: « Il enseigna à Ādam tous les noms (*al-asmā'a*) » (2, 31); en effet, l'original est: *asmā'a al-musammayāt* / les noms des choses nommées.

### *alā*

*Alā* avec la voyelle 'a' et l'allègement (sans redoublement). Il se présente dans le Coran de plusieurs façons. 3/1037

1. La première pour *attirer l'attention*, car il indique la réalisation de ce qui vient après. Az-Zamaḥšarī dit: 'C' est pourquoi, après lui on trouve peu de propositions sans qu'elles ne commencent par ce qui ressemble à ce dans quoi se trouve le serment'. On l'introduit dans les propositions nominale et verbale, comme dans: « N'est-ce pas (*alā*), eux sont les insensés? » (2, 13); « N'est-ce pas (*alā*), le jour où il viendra à eux, il ne sera pas détourné d'eux? » (11, 8).

Dans *al-Muḡnī*, il (Ibn Hišām) dit: 'Les grammairiens disent que *c'* est une particule d'ouverture du discours; ils montrent quelle est sa place, tout en négligeant de dire son sens. Elle signifie la vérification par le fait qu'elle est composée d'une *hamza* et de *lā*; car lorsque la *hamza* de l'interrogation porte sur la négation, elle signifie la vérification, comme dans: « Est-ce qu'il n'aurait pas la capacité? » (75, 40)<sup>28</sup>.

2. 3. La deuxième et la troisième, *l'incitation et la proposition*, les deux étant la requête de quelque chose. Cependant, tandis que la première est une requête avec force, la seconde est une requête avec douceur. Les deux concernent la proposition verbale, comme dans: « Est-ce que (*alā*) vous ne combattrez pas des gens qui violent [leurs serments]? » (9, 13); « ... le peuple de Fir'awn, n'est-ce pas (*alā*), ils seront dans la crainte? » (26, 11); « N'est-ce pas (*alā*), vous mangerez? » (51, 27); « N'est-ce pas (*alā*), vous aimeriez que Dieu vous pardonne? » (24, 22).

### *allā*

Avec la voyelle 'a' et le redoublement. *C'* est une particule de *l'incitation*. Elle ne se trouve pas dans le Coran, que je sache, dans ce sens-là; à moins qu'on me permette de citer dans ce sens: « Quoi! Ils ne (*allā*) se prosterneront donc 3/1038

28 Car la réponse est évidemment positive.

pas devant Dieu!» (27, 25). Quant à sa parole: «Que vous ne (*illā*) vous enorgueillissiez pas devant moi» (27, 31), il ne s'agit pas d'elle, mais de deux paroles: *an* qui met le verbe à l'accusatif et *lā* de la négation; ou bien, *an* de l'explication et *lā* de la négation.

### *illā*

Avec la voyelle 'i' et le redoublement, il se présente de plusieurs façons.

1. La première: comme *l'exception conjointe*<sup>29</sup>, ainsi dans: «Ils en burent, sauf (*illā*) un petit nombre» (2, 249); «Ils ne le firent pas, sauf (*illā*) un petit nombre» (4, 66); ou *l'exception disjointe*<sup>30</sup>, comme dans: «Dis: Je ne vous demande pour cela aucun salaire, si ce n'est que (*illā*) celui qui veut prenne un chemin vers son Seigneur» (25, 57); «Personne n'aura auprès de lui de bienfait comme rétribution \* si ce n'est (*illā*) le désir du visage de son Seigneur le Très-Haut» (92, 19–20).

3/1039

2. La deuxième: dans le sens de '*autre que*'. On qualifie avec lui et ce qui le suit<sup>31</sup> un pluriel indéterminé ou ce qui lui ressemble. On vocalise le nom qui se situe après lui avec la vocalisation qui serait celle de *ǧayr*, comme dans: «S'il y avait des divinités autres que Dieu (*illā llāhu*)<sup>32</sup>, ils (le ciel et la terre) se corrompraient» (21, 22). Il n'est pas possible que *illā* soit, dans ce verset, en vue de l'exception, parce que *ālihatun* (divinités) est un pluriel indéterminé situé dans une affirmation, si bien qu'il n'a pas de sens général; donc l'exception à partir de lui ne convient pas<sup>33</sup>; et cela parce que le sens serait alors: 'S'il y avait des divinités parmi lesquelles Dieu ne serait pas, ils se corrompraient'. Or cela est faux au niveau de ce qui est à comprendre.

3. La troisième: comme une *coordination* à la place de *wāw* (et, ni) pour l'association; c'est ce que mentionnent al-Aḥfaš, al-Farrā' et Abū 'Ubayda. Ils citent à ce sujet: «... pour que les gens n'aient pas d'argument contre vous, sauf (*illā*) ceux qui sont injustes parmi eux» (2, 150); «Les envoyés n'ont pas peur de moi \* sauf (*illā*) celui qui est injuste et ensuite substitue un bien à un mal» (27, 10–11); c'est-à-dire, 'ni (*wa-lā*) ceux qui sont injustes', 'ni (*wa-lā*) celui qui

29 Celle où l'excepté est du même genre que ce dont on l'excepte.

30 Celle où l'excepté n'est pas du même genre que ce dont on l'excepte.

31 C'est-à-dire, son annexant.

32 En effet, en employant *ǧayr* à la place de *illā*, on a: *ālihatun ǧayru llāhi*.

33 On ne peut pas dire, par exemple: *qāma riḡālun illā Zaydan* (Des hommes étaient debout, à l'exception de Zayd) (NdE).

est injuste et ...' L'ensemble des savants interprètent ces deux cas comme des exceptions disjointes.

4. La quatrième: dans le sens de 'mais'; c'est ce que mentionne l'un d'eux (az-Zarkašī). Il cite à ce sujet: « Nous n'avons pas fait descendre sur toi le Coran pour te rendre malheureux \* si ce n'est (*illā*) comme rappel » (20, 2-3); c'est-à-dire: mais (*bal*), comme un rappel.

5. La cinquième: dans le sens de 'à la place de'. C'est ce que mentionne Ibn aḏ-Ḍā'ī. Il cite à ce sujet: « ... des divinités autres que (*illā*) Dieu » (21, 22), c'est-à-dire, à la place de (*badala*) Dieu ou en substitution de lui. Et ainsi, il sort de la difficulté mentionnée à propos de l'exception et de ce qui est concerné par *illā* au niveau du sens<sup>34</sup>.

3/1040

Ibn Mālik se trompe, en comptant parmi ces catégories, par exemple: « si vous ne le secourez pas (*illā taṣurūhu*), Dieu le secourra » (9, 40). Il ne s'agit pas d'une exception, mais de deux paroles (jointes), à savoir *in* conditionnel et *lā* de la négation<sup>35</sup>.

### Remarque [*illā* qui spécifie]

Dans son commentaire coranique, ar-Rummānī dit: 'Le sens qui est inhérent à *illā* est la spécification d'une chose par rapport à une autre. Lorsque l'on dit: Les gens sont venus chez moi, sauf Zayd (*Zaydan*), on spécifie Zayd avec le fait qu'il n'est pas venu. Si l'on dit: Personne n'est venu, sauf Zayd (*Zaydun*), on le spécifie avec la venue. Si l'on dit: Zayd n'est venu chez moi qu'en montant (un animal) (*rākiban*), on le spécifie par cette modalité en dehors d'autres comme la marche, la course, etc ...'.

### *al-āna*

Nom pour *le moment présent*. Autrement, on peut l'utiliser dans le sens figuré. Certains disent que c'est une limite par rapport aux deux temps, à savoir du côté du passé et du côté du futur. On peut grâce à lui ne pas tenir compte de ce qui est proche de l'un des deux. Ibn Mālik dit: 'Il est totalement pour l'instant présent, comme le temps du déroulement de l'acte au moment où on en parle; ou seulement en partie, comme dans: « Maintenant (*al-āna*), Dieu vous a allégé

3/1041

34 Voir p. 1039 n° 2.

35 Ibn Mālik comprendrait donc ainsi: 'à moins que (*illā*) vous ne secouriez', ce qui contextuellement n'a pas de sens. Mais on ne trouve nulle part chez lui une telle affirmation (NdE).

(votre tâche)» (8, 66); « Quiconque écoute maintenant (*al-āna*), trouvera pour lui un dard flamboyant aux aguets » (72, 9)'. Il ajoute: 'Son aspect circonstanciel est prépondérant, mais il n'est pas inhérent'. On diverge à propos du *al-* qui s'y trouve. On dit que c'est le sens défini dû au présent. On dit aussi que c'est un ajout inhérent<sup>36</sup>.

### *ilā*

3/1042 C'est une préposition du génitif qui a plusieurs sens.

1. Le plus connu est celui de *la fin de la limite* dans le temps, comme dans: « Accomplissez le jeûne jusqu'à (*ilā*) la nuit » (2, 187); ou dans l'espace, comme dans: « jusqu'à (*ilā*) la mosquée la plus lointaine » (17, 1); ou en dehors des deux, comme dans: « L'affaire est à toi (*ilayka*) » (27, 33), c'est-à-dire, elle finit à toi. La majorité ne mentionne à son sujet aucun autre sens.

Ibn Mālik et un autre, à la suite des grammairiens de al-Kūfa, mentionnent d'autres sens.

2. Parmi eux, il y a celui de *l'accompagnement*, comme *ma'a* (avec); et cela se réalise, quand on joint une chose à une autre dans le jugement pour ou contre ou dans la connexion qu'on établit, comme dans: « Qui sont mes auxiliaires avec (*ilā*) Dieu? » (3, 52); « et vos mains avec (*ilā*) les coudes » (5, 6); « Ne mangez pas leurs biens avec (*ilā*) vos biens » (4, 2).

Ar-Raḍī dit: 'En réalité, elle a le sens de fin (de la limite), c'est-à-dire, conjointement aux coudes et conjointement à vos biens'. Un autre (*az-Zarkašī*) dit: 'Ce qui en découle, c'est une interprétation portant à l'inclusion du régent de la préposition et à la permanence de *ilā* dans son sens fondamental; le sens du premier verset (3, 52) sera donc: qui ajoutera son aide à (*ilā*) l'aide de Dieu? ou: qui me secourra, alors que je suis dans l'état de celui qui va vers (*ilā*) Dieu?'

3/1043 3. Parmi eux, il y a également *le sens circonstanciel*, tel que celui de *fī* (dans, à), comme dans: « il vous rassemblera au (*ilā*) jour de la résurrection » (4, 87), c'est-à-dire, en lui; « Es-tu pour (*ilā an*) te purifier? » (79, 18), c'est-à-dire, en train de (*fī an*).

4. Parmi eux, il y a encore le sens substitutif de la préposition *li-*; on cite à ce sujet: « L'affaire est à (*ilā*) toi » (27, 33), c'est-à-dire, pour toi (*laka*). On a dit plus haut qu'il a le sens de la limite finale.

5. Parmi eux, il y a en plus *le sens explicatif*. Ibn Mālik dit: 'Cela explique la fonction agent du mot qu'il met au génitif, après ce qui signifie l'amour ou la

36 Voir la critique de cette position à p. 1060 (fin).

haine à partir d'un verbe d'étonnement ou un superlatif, comme dans : « Mon Seigneur! La prison est préférable pour moi (*ilayya*) » (12, 33)'.

6. Parmi eux, il y a enfin *le sens corroboratif*, c'est alors un ajout, comme dans : '[Dispose] les cœurs des gens à les (*ilayhim*) aimer (*tahwā*)' (14, 37), selon la lecture de certains d'entre eux ('Alī b. Abī Ṭālib, Muğāhid) avec la voyelle 'a' sur le *wāw*; c'est-à-dire, *tahwāhum*. C'est ce que dit al-Farrā'<sup>37</sup>. Un autre (Ibn Mālik) dit: 'C'est dans la mesure où *tahwā* contient le sens de 'pencher vers'.

### Nota bene [*ilā* utilisé comme nom]

Dans *Šarḥ abyāt al-Īdāh*, Ibn 'Uṣfūr relate, de la part de Ibn al-Anbārī, que *ilā* est utilisé comme un nom. Si bien qu'on dit: Je suis parti de ton chez-toi (*min ilayka*); tout comme on dit: Je m'en suis allé de son chez-lui (*min 'alayhi*) de bon matin. Du Coran, il cite à ce sujet sa parole: « *wa-huzzi ilayki* / Et secoue dans ta direction [le tronc du palmier] » (19, 25). Et ainsi est éliminée la difficulté de Abū Ḥayyān à ce sujet, à cause de la règle bien connue selon laquelle le verbe ne peut pas être transitif à l'égard d'un pronom personnel lié à lui-même ou à une préposition, parce qu'il met le pronom lié au nominatif et que les deux (pronoms) signifient la même chose, sauf dans le cas de *zanna* (penser).<sup>38</sup>

3/1044

### *allāhumma*

Il est bien connu que cela signifie: 'Ô Dieu!. On a omis le *yā* du vocatif et le *mīm* | final redoublé l'a remplacé. On dit (al-Kūfiyyūna) que son origine serait: *yā llāh ummanā bi-ḥayrin* (Ô Dieu! Guide-nous bien) et ce serait composé sur le mode *ḥayyahalā* (Hé! venez ici). Abū Rağā' al-'Uṭaridī dit: 'Le *mīm* qui s'y trouve regroupe soixante-dix de ses (Dieu) noms'. Ibn Ḍafar dit: 'On dit que

3/1045

37 La lecture actuellement officielle est *tahwī* (de *hawā*) qui signifie 's'incliner devant' et donc qui réclame la préposition *ilā*; avec la lecture proposée ici, à savoir *tahwā* (de *hawīya*) qui est transitif direct, la préposition est inutile et si elle demeure, c'est un ajout.

38 Il est permis de dire: *zanantunī* / je me pense (de telle ou telle façon); les deux pronoms pourtant se réfèrent à la même 1<sup>o</sup> personne du singulier et le premier est au nominatif en tant qu'agent; mais il n'est pas permis de dire: *ḍarabtunī* / je me bats. Dans Coran 19, 25, puisqu'on ne peut dire ni *huzziki* ni *huzzi ilayki* si *ilā* est une préposition, on tourne la difficulté en sous-entendant, entre le verbe et la préposition *ilā*, l'expressions *a'nī* (c'est-à-dire) (NdE). Voir le cas analogue qui se pose pour '*alā*' à la p. 116 *Nota bene*.

c'est le nom le plus sublime. Et il montre cela, en disant que que 'Dieu' indique l'Essence et que le *mīm* indique les quatre-vingt dix-neuf attributs. Voilà pourquoi al-Ḥasan al-Basrī dit: '*Allāhumma* est le confluent de l'invocation'. An-Naḍr b. Šumayl dit: 'Quiconque dit *Allāhumma*, invoque Dieu avec tous ses noms'.

### *am*

3/1046 C'est une particule de la *coordination*. Elle est de deux espèces.

1. Il y a celle qui est *adjonctive* qui est de deux catégories.

Dans la première, elle est précédée par la particule *a-* d'égalité, comme dans: «c'est égal que (*a-*) tu les avertisses ou (*am*) que tu ne les avertisses pas» (2, 6); «c'est égal pour nous de (*a-*) nous plaindre ou (*am*) de patienter» (14, 21); «c'est égal pour eux que (*a-*) tu demandes le pardon pour eux ou (*am*) que tu ne le demandes pas» (63, 6).

Dans la seconde, elle est précédée par un *a-* interrogatif et la distinction se fait avec *am*, comme dans: «Est-ce que (*a-*) ce sont les mâles qu'il a déclarés illicites ou (*am*) les femelles?» (6, 143). Dans ces deux catégories elle est qualifiée de *adjonctive*, parce que ce qui est avant elle et ce qui la suit ne sont pas indépendants l'un de l'autre. On la qualifie aussi d'équilibrée, à cause de l'équivalence qu'elle manifeste dans le sens d'égalisation dans la première catégorie et dans celui d'interrogation dans la seconde.

Ces deux catégories se subdivisent selon quatre aspects.

Le premier et le second consistent dans le fait que ce qui advient après le *a-* d'égalité ne requiert pas de réponse, parce que son sens n'est pas interrogatif et qu'avec elle le discours est susceptible de confirmation ou de dénégation, puisque c'est une information. Il n'en est pas ainsi pour l'autre, puisque avec elle l'interrogation porte sur sa propre réalité.

3/1047 Le troisième et le quatrième consistent en ce que ce qui se situe après le *a-* d'égalité ne se situe qu'entre deux propositions et les deux propositions ne sont là avec elle que pour l'interprétation des deux termes; or les deux propositions sont verbales ou nominales ou différentes entre elles, comme dans: «C'est égal pour vous (*a-*) que vous les appeliez [verbale] ou (*am*) que vous soyez muets [nominale]» (7, 193); et l'autre *am* (interrogatif) se situe | entre les deux termes isolés, ce qui est le cas le plus fréquent, comme dans: «Est-ce que (*a-*) vous, vous êtes plus difficiles à créer ou (*am*) le ciel [qu'il a construit]?» (79, 27), et entre deux propositions qui ne sont pas là pour leur interprétation.

2. La seconde espèce concerne la particule *am* qui est *disjonctive*; elle est de trois catégories.



Celle qui est précédée d'une information pure et simple, comme dans : « Descente du Livre, aucun doute en lui, de la part du Seigneur des mondes \* ou (*am*) diront-ils : il l'a inventé » (32, 2–3).

Celle qui est précédée de le *a-* non interrogatif, comme dans : « Est-ce qu'(a-) ils ont des pieds avec lesquels ils marchent ou (*am*) des mains avec lesquelles ils saisissent ? » (7, 195), puisque le *a-* dans ce cas signifie la dénégation, donc elle est à la place de la négation, après laquelle, il ne peut pas y avoir de *am* adjonctif.

Celle qui est précédée d'une interrogation sans *a-*, comme dans : « Est-ce que (*hal*) sont égaux l'aveugle et celui qui voit ? Ou (*am*) est-ce que (*hal*) sont égales les ténèbres et la lumière ? » (13, 16).

Le sens du *am* disjonctif, qui ne s'en sépare pas, est la reprise du discours. Parfois, il a ce sens pur et simple ; mais parfois, il contient avec ce sens une interrogation signifiant la négation. Comme exemple du premier cas, nous avons : « Ou (*am*) est-ce que sont égales les ténèbres et la lumière ? » (13, 16), parce que l'interrogation ne s'ajoute pas à une interrogation. Et comme exemple du second, nous avons : « Ou bien (*am*) à lui les filles et à vous les fils ? » (52, 39). Ce qui veut dire : mais (*bal*), est-ce que les filles sont pour lui ? Puisque si on le prenait dans le sens de la reprise du discours pure et simple, on aboutirait à l'absurdité.

### Nota bene [incompatibilité des deux *am* ensemble ; *am* ajout]

Premièrement : *am* peut se présenter à la fois comme adjonctif et disjonctif, ainsi dans sa parole : « Dis : est-ce que (*a-*) vous avez conclu auprès de Dieu un pacte, et Dieu ne manquera jamais à son pacte, ou bien (*am*) vous dites sur Dieu ce que vous ne connaissez pas » (2, 80). Az-Zamahšarī dit : 'Il est possible que *am* soit celui de l'équilibre, dans le sens de : quelle est celle des deux choses qui existe ? Et cela, de manière à confirmer l'avènement de la science relative à l'existence de l'une des deux. Il est possible aussi qu'il soit disjonctif'.

Deuxièmement : Abū Zayd mentionne que *am* se présente comme un ajout. Il cite à ce sujet sa (\*) parole : « Est-ce que (*a-*) vous ne voyez pas \* ou (*am*) je suis meilleur que ... » (43, 51–52). Il dit : 'Ce qui veut dire : est-ce que vous ne voyez pas que je suis meilleur'.

3/1048

### *ammā*

Avec la voyelle 'a' et un redoublement. Particule de la *condition*, du *détail* et de l'*insistance*.

3/1049

1. Quant au fait qu'elle soit une particule de la *condition*, la preuve en est la nécessité de la conjonction *fā-* par la suite, comme dans: «Quant à (*ammā*) ceux qui croient, (*fā-*) ils savent qu'il est la vérité provenant de notre Seigneur. Et quant à (*ammā*) ceux qui mécroient, (*fā-*) ils disent ...» (2, 26). Pour ce qui est de sa parole: «Quant à (*ammā*) ceux dont le visage sera noir ... Est-ce que vous avez mécréu [après avoir cru]?» (3, 106), elle suppose l'acte de dire, à savoir: '(*fā-*) on leur dira: Est-ce que vous avez mécréu ...'. On a omis cet acte, parce qu'on n'en a pas besoin, étant donné ce qui est dit, si bien que le *fā-* l'a suivi dans l'omission. Il en est de même de sa parole: «Quant à (*ammā*) ceux qui ont mécréu ... Est-ce que mes versets ...» (45, 31).

2. Quant au *détail*, c'est son état prévalent, comme précédemment et comme dans sa parole: «Quant à (*ammā*) la barque, (*fā-*) elle appartenait à des pauvres» (18, 79); «et quant au (*ammā*) garçon ...» (18, 80); «et quant au (*ammā*) mur ...» (18, 82). On peut omettre de la répéter, parce qu'après la première fois, on n'a plus besoin d'une autre. Cela viendra dans l'exposé des espèces d'omissions<sup>39</sup>.

3. Quant à l'*insistance*, *az-Zamaḥṣarī* dit: 'L'avantage de *ammā* pour le discours est de lui procurer davantage d'insistance. On dit: 'Zayd s'en va'. Si on a l'intention d'insister sur cela, à savoir qu'il s'en va sans aucun doute, qu'il est sur le point de partir, qu'il est décidé à partir, alors on dit: 'Quant à (*ammā*) Zayd, (*fā-*) il s'en va'. Voilà pourquoi, dans son commentaire, *Sībawayh* dit: 'Quoi qu'il arrive, Zayd s'en ira'.

3/1050

On sépare *ammā* de *fā-* avec le sujet, comme dans les versets précédents; ou avec le prédicat, comme dans: '(*ammā*) dans la maison, (*fā-*) il y a Zayd'; ou avec une proposition conditionnelle, comme dans: «(*ammā*) s'il est de ceux qui sont rapprochés \* (*fā-*) repos (pour lui)» (56, 88–89); par un nom à l'accusatif qui appartient à l'apodose, comme dans: «Quant à (*ammā*) l'orphelin (*al-yatīma*), (*fā-*) ne (le) brime pas»<sup>40</sup> (93, 9); par un nom gouverné par un régent omis qu'explique ce qui vient après le *fā-*, comme dans: «Et quant aux (*ammā*) *Tamūda*, (*fā*) nous les avons guidés»<sup>41</sup> (41, 17), selon la lecture de l'un d'eux (*al-Ḥasan*) qui lit à l'accusatif<sup>42</sup>.

39 Voir Chap. 56, p. 1600sq.

40 En effet, *al-yatīma* est un complément d'objet direct antéposé.

41 *Tamūda* est à l'accusatif, parce que le pronom 'les / *hum'* qui les représente et qui se trouve après *fā-* est complément d'objet direct et donc à l'accusatif. Le cas ne se ramène pas au précédent, car ici il y a un pronom de rappel après *fā-*.

42 En effet, dans la lecture actuellement officielle, nous avons *Tamūdu*.

**Nota bene [ammādā]**

Parmi les catégories de *ammā*, il n'y a pas celui qu'on trouve dans sa (\*) parole: «Que (*ammādā*) faisiez-vous alors?» (27, 84). D'ailleurs, il s'agit de deux paroles, à savoir le *am* disjonctif et le *mā* interrogatif.

***immā***

Avec la voyelle 'i' et le redoublement. Il se présente avec plusieurs significations.

3/1051

1. Celui de l'*imprécision*, comme dans: «d'autres espèrent en l'ordre de Dieu: ou bien (*immā*) il les châtiara, ou bien (*immā*) il reviendra à eux» (9, 106).

2. Celui du *choix*, comme dans: «Ou bien (*immā*) tu les châties, ou bien (*immā*) tu te montres bienveillant envers eux» (18, 86); «Ou bien (*immā*) tu jettes, ou bien (*immā*) nous sommes les premiers qui jettent» (20, 65); «ensuite, ou bien (*immā*) la libération, ou bien (*immā*) une rançon» (47, 4).

3. Celui du *détail*, comme dans: «ou bien (*immā*) qu'il soit reconnaissant, ou bien (*immā*) qu'il soit ingrat» (76, 3).

**Nota bene [*immā* et coordination; *immā* et *aw*; *immā* et *in mā*]**

1. Premièrement: il n'y a pas de divergence sur le fait que le premier *immā*, dans ces exemples et d'autres semblables, ne soit pas un coordonnant. Par contre, on diverge à propos du second. La majorité soutient que c'est un coordonnant, bien qu'un groupe de savants le nie et parmi eux, il y a Ibn Mālik. Et cela du fait que généralement, il est lié au *wāw* de coordination. Ibn 'Uṣfūr prétend qu'il y a consensus à ce propos. Il dit: 'Ils ne le mentionnent dans le chapitre de la coordination, que parce qu'il accompagne la particule de coordination'. D'autres sont d'avis | qu'il coordonne un nom à un nom, alors que le *wāw* coordonne *immā* à *immā*, ce qui est étrange.

3/1052

2. Deuxièmement: on verra que ces significations appartiennent aussi à *aw*. Mais la différence entre *aw* et *immā*, réside dans le fait que le discours avec *immā* est bâti avant tout sur ce à cause de quoi on emploie *immā*, voilà pourquoi, il faut le répéter; tandis que *wāw* ouvre résolument le discours, puis survient l'imprécision ou autre chose, voilà pourquoi on ne le répète pas.

3. Troisièmement: parmi les catégories de *immā*, il n'y a pas celui qu'on trouve dans sa parole: «Et si (*immā*) tu vois quelqu'un parmi les mortels ...» (19, 26). Mais, il s'agit de deux paroles, à savoir le *in* conditionnel et le *mā* ajouté.

*in*

3/1053 Avec la voyelle 'i' et sans redoublement. Il se présente sous plusieurs aspects.

1. Le premier: c'est un *conditionnel*, comme dans: «s'(in) ils cessent, on leur pardonnera ce qui est passé; s'(in) ils recommencent, ... est révolue [la coutume des anciens]» (8, 38). Quand il interfère sur *lam*, l'apocopé du verbe dépend de *lam* et non de lui, comme dans: «et si (in) vous ne (lam) le faites pas (*taf'alū*) ...» (2, 24); s'il interfère sur *lā*, l'apocopé du verbe dépend de lui et non de *lā*, comme dans: «et si tu ne (*illā*)<sup>43</sup> me pardonnes pas (*taġfir*) ...» (11, 47); «si vous ne (*illā*) le secourez pas (*tanṣurūhu*) ...» (9, 40). La différence vient de ce que *lam* est un régent nécessairement lié à son régi et rien ne peut les séparer, alors qu'il est possible de séparer *in* de son régi par le régi du verbe<sup>44</sup>; d'autre part, *lā* ne régit pas l'apocopé, lorsqu'il est négatif, donc on attribue la régence à *in*.

2. Le deuxième: c'est une *négation* qui interfère dans les propositions nominale et verbale, comme dans: «ne (in) sont les mécréants que (*illā*) dans l'illusion» (67, 20); «ne (in) sont leurs mères que (*illā*) celles qui les ont engendrés» (58, 2); «nous n'(in) avons voulu que (*illā*) les meilleurs actes» (9, 107); «ils n'(in) invoquent en dehors de lui que (*illā*) des femelles» (4, 117). On dit qu'elle n'intervient que si après elle vient *illā* (que), comme précédemment, ou bien *lammā* avec un redoublement, comme dans: «il n'(in) y a pas d'âme, sans qu'(lammā) il n'y ait auprès d'elle un gardien» (86, 4), là où on lit avec un redoublement. On objecte avec sa parole: «Vous n'(in) avez pas de pouvoir en cela» (10, 68); «Je ne (in) sais pas, peut-être est-ce une tentation» (21, 111).

3/1054 Et parmi ce qui est pris dans un sens négatif, | il y a sa parole: «nous ne (in) l'avons pas fait» (21, 17); «Dis: Il n'y a pas (in), pour le Miséricordieux, de fils» (43, 8) et dans ce sens, la pause se fait ici (sur fils); «Nous les avons établis dans une position où nous ne (in) vous avons pas établis» (46, 26), c'est-à-dire: sur laquelle nous ne (*mā*) vous avons pas établis. On dit que ce *in* est un ajout<sup>45</sup>. Renforce la première interprétation, sa parole: «Nous les avons établis sur la terre, alors que (*mā*) nous ne (*lam*) vous avons pas encore établis» (6, 6). On est passé de *mā* (à *lam*), pour qu'il n'y ait pas de répétition et que la façon de s'exprimer ne soit pas appesantie. Je dis que le fait que ce soit considéré comme une négation vient de Ibn 'Abbās, comme cela a été dit précédem-

43 C'est-à-dire, *in lā*.

44 Par exemple, on peut dire: *in Zaydan yaḍrib aḍribhu* | s'il frappe Zayd, je le frapperai (NdE).

45 Cela est repris un peu plus loin p. 1056 (n° 4).

ment au chapitre des expressions étranges (dans le Coran)<sup>46</sup>, par le truchement de Ibn Abī Ṭalḥa.

Il y a consensus général à propos des sens conditionnel et négatif de *in* dans sa parole: «S'(la-*in*) ils s'affaissent, nul autre, après lui, ne (*in*) peut les soutenir» (35, 41). Lorsque *in* négatif intervient dans une proposition nominale, il ne régit rien, selon l'avis de l'ensemble. Al-Kisā'ī et al-Mubarrad permettent qu'il soit régent à la manière de *laysa*. On cite à ce propos la lecture de Sa'īd b. Ğubayr: 'Ne sont pas (*in*) ceux que vous invoquez en dehors de Dieu, des serviteurs (*'ibādan*) comme vous' (7, 194)<sup>47</sup>.

### Remarque

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Muğāhid, à savoir: 'Tout ce qui est *in* dans le Coran est une négation'.

3/1055

3. Le troisième: c'est une *particule allégée* de sa lourdeur<sup>48</sup>. Elle intervient dans les deux propositions (nominale et verbale).

La plupart du temps, quand elle intervient dans une proposition nominale, on la néglige, comme dans: «(*wa-in*) Tout cela (*lammā*) est jouissance de la vie de ce monde» (43, 35)<sup>49</sup>; «(*wa-in*) Tous (*lammā*) ensemble, auprès de nous seront présents» (36, 32); «(*in*) Ces deux sont des magiciens» (20, 63), selon la lecture de Ḥaḥṣ et de Ibn Kaṭīr<sup>50</sup>.

Mais elle peut avoir un rôle de régent, comme dans: 'A tous (*in kullan*) ton Seigneur rétribuera leurs œuvres' (11, 111)<sup>51</sup>, selon la lecture de al-Ḥaramiyyān (Nāfi' et Ibn Kaṭīr).

46 Voir Chap. 36, p. 798.

47 La lecture actuellement officielle signifie l'opposé, à savoir: «*inna l-laḍīna ...* / ceux que vous ... sont».

48 C'est-à-dire, un *inna* suivi de son pronom.

49 Il est curieux que ce verset ne soit pas interprété dans le sens donné plus haut, à la page précédente, à savoir avec un *in* négatif et un *lammā* équivalent à *illā*, ce qui donnerait: 'Tout cela n'est rien d'autre qu'une jouissance de la vie de ce monde'. C'est dans ce sens que traduit Régis Blachère.

50 On sait que cette dernière référence a donné lieu à de nombreux et abondants commentaires au sujet de la justification de sa correction linguistique, par exemple, dans le *at-Tafsīr al-kabīr* de Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (TK 21, pp. 74-80). Plus bas, à la p. 3/1063, ce *in(na)* est interprété dans le sens de 'oui /na'am'.

51 La lecture actuellement officielle étant: «*inna kullan*».

Lorsqu'elle intervient sur un verbe, il s'agit la plupart du temps d'un verbe à l'accompli et abrogeant (*nāsīḥ*)<sup>52</sup>, comme dans: «*wa-in kānat la-kabīratan* / alors que c'est un grand péché» (2, 143); «et ils ont failli (*wa-in kādū*) te détourner» (17, 73); «et nous avons trouvé (*wa-in waḡadnā*) que la plupart d'entre eux sont des pervers» (7, 102); et cela sans parler des cas où ces mêmes verbes sont à l'inaccompli, comme dans: «Peut s'en faut que (*wa-in yakādu*) ceux qui mécroient ...» (68, 51); | «Et nous pensons (*wa-in nazunnuka*) que tu es de ceux qui mentent» (26, 186). Là où *in* est suivi d'un *lām* vocalisé 'a', il s'agit d'une particule allégée de sa lourdeur.

3/1056 4. Le quatrième: c'est un *ajout*<sup>53</sup>. On cite à ce sujet: «où (*in*) nous vous avons établis» (46, 26)<sup>54</sup>.

5. Le cinquième: il a un *sens causal*, comme celui de *id* (puisque). C'est ce que disent les grammairiens de al-Kūfa. Ils citent à ce propos: « Craignez Dieu, puisque (*in*) vous êtes croyants » (5, 57); « Vous entrerez dans la mosquée sacrée en sécurité, puisque (*in*) Dieu le veut » (48, 27); « Vous êtes supérieurs, puisque (*in*) vous êtes croyants » (3, 139), et de même là où l'action du verbe est réelle.

L'ensemble des savants répondent au sujet du verset contenant *in šā'a llāh* (puisque Dieu le veut) (48, 27), en disant que c'est un enseignement adressé aux serviteurs: comment ils doivent s'exprimer, quand ils donnent une information au sujet du futur; ou bien, que le sens premier de cela serait la condition; puis, on finit par le mentionner en guise de bénédiction; ou encore, le sens serait: vous entrerez ensemble, puisque Dieu le veut, pour que personne d'entre vous ne meure avant d'entrer. Dans les autres versets, c'est un conditionnel employé en vue d'inciter et de susciter, tout comme quelqu'un dit à son fils: 'Si tu es mon fils, obéis-moi'.

6. Le sixième: il a le sens de *qad* (car, certes); c'est ce que mentionne Quṭrūb. On cite à ce propos: « Rappelle donc, car (*in*) le rappel est profitable » (87, 9), c'est-à-dire, certes (*qad*) est profitable (le rappel). Alors, le sens de conditionnel ne lui convient pas, | puisqu'il s'agit de l'ordre de rappeler dans tous les cas. Un autre dit qu'il s'agit d'un conditionnel et qu'il signifierait un blâme à leur égard et l'improbabilité de pouvoir profiter de ce rappel<sup>55</sup>. On dit aussi que cela équivaldrait à: 'même si ce n'est pas profitable', en fonction de sa parole:

52 C'est un verbe comme *kāna* et ceux de sa famille qui introduisent une proposition nominale avec le prédicat à l'accusatif.

53 C'est-à-dire, une cheville de langage.

54 Plus haut, ce *in* est interprété comme une négation (voir p. 1054, n° 2).

55 Ce qui voudrait dire: 'Rappelle, si jamais le rappel (leur) est profitable'.

« [il vous a procuré] des vêtements qui vous protègent de la chaleur [et des vêtements qui vous protègent des coups; ainsi il parachève ses bienfaits pour vous; peut-être vous soumettez-vous] » (16, 81).

### Remarque [*in* non conditionnel]

Certains disent que, dans le Coran, *in* se présente comme un conditionnel, alors que ce n'est pas le cas dans six endroits :

« Ne forcez pas vos femmes esclaves à la prostitution, alors qu'(*in*) elles voudraient rester honnêtes » (24, 33);

« Rendez grâce pour les bienfaits de Dieu, puisque (*in*) c'est lui que vous adorez » (16, 114);

« Quand (*in*) vous êtes en voyage et que vous ne trouvez pas de scribe, alors un gage » (2, 283);

« Quand (*in*) vous doutez, leur période ... » (65, 4);

« ... le fait que vous raccourcissiez la prière, alors que (*in*) vous craignez » (4, 101);

« leur mari ont parfaitement le droit de les reprendre pendant ce temps là, parce qu'(*in*) ils veulent une réconciliation » (2, 228).

### *an*

Avec la voyelle 'a' et sans redoublement, cette particule se présente sous plusieurs aspects.

3/1058

1. Premièrement: celui d'être une *particule infinitive* qui met l'inaccompli à l'accusatif. On la trouve dans deux cas.

Elle se situe au début et se trouve en situation de nominatif, comme dans: « le fait que (*an*) vous jeûniez est meilleur pour vous » (2, 184); « le fait que (*an*) vous pardonniez est plus proche de la piété » (2, 237).

Elle se situe après une expression qui indique un sens qui n'est pas sûr et elle est en situation de nominatif, comme dans: « Le moment n'est-il pas venu, pour ceux qui croient, que (*an*) s'humilient ... » (57, 16); « il se peut que (*an*) vous ayez de l'aversion pour une chose » (2, 216);

ou elle est en situation d'accusatif, comme dans: « Nous craignons que (*an*) nous atteigne un coup du sort » (5, 52); « Ce Coran n'en est pas à (*an*) être inventé » (10, 37); « J'ai voulu (*an*) l'endommager » (18, 79); ou en situation de génitif, comme dans: « Nous avons souffert avant que (*qabla an*) tu viennes à nous » (7, 129); « avant que (*qabla an*) la mort ne vienne trouver l'un de vous » (63, 10).

Ce *an* est une particule liée; elle est liée au verbe qui se comporte à la façon d'un inaccompli, comme dans ce qu'on vient de passer en revue, et à la façon d'un accompli, comme dans: «Si Dieu n'avait pas répandu (*law lā an manna*) sur nous ses bienfaits ...» (28, 82); «et si nous ne t'avions pas raffermi (*wa-law lā an ṭabatnāka*)» (17, 74).

3/1059

Après elle, l'inaccompli peut-être au nominatif, du fait de son peu d'importance; on la prend alors dans le sens de *mā*, son homologue<sup>56</sup>, comme dans la lecture de Ibn Muḥayṣin, à savoir: 'pour qui veut, l'allaitement sera complet (*līman arāda an tatimmu r-raḏā'atu*)' (2, 233)<sup>57</sup>.

2. Deuxièmement: celui d'être une *particule allégée* de sa lourdeur. Elle se trouve après un verbe de certitude ou ce qui en joue le rôle, comme dans: «Ne voyaient-ils pas qu'il ne leur renvoyait pas (*allā yarḡi'u*) la parole?» (20, 89); «il sait qu'il sera (*an sa-yakūnu*)» (73, 20); «ils ont su qu'il n'y aurait pas (*allā takūnu*)» (5, 71), selon la lecture au nominatif<sup>58</sup>.

3. Troisièmement: celui d'être une *particule explicative*, à la place de *ay* (c'est-à-dire), comme dans: «Nous l'avons inspiré (en disant) (*an*): Fabrique l'arche!» (23, 27); «On leur criera (en disant): (*an*) Voici pour vous le Jardin!» (7, 43). La condition est qu'elle soit précédée d'une proposition<sup>59</sup>, – voilà pourquoi se trompe celui qui classe dans cette catégorie: «et la fin de leur invocation sera (*an*): Louange à Dieu!» (10, 10) –, <sup>60</sup> qu'elle soit suivie d'une proposition et que la proposition qui précède contienne le sens de 'dire', par exemple: «Les chefs sont partis (*inṭalaqa*) de chez eux, (en disant) (*an*): Allez (*mšū*)!» (38, 6); puisque le sens de *inṭalaqa* n'est pas celui de partir, mais de laisser libre cours à leur langue en disant cela, de même que le sens de *mšū* n'est pas le sens habituel, mais celui de demeurer sur une chose (être constant)<sup>61</sup>.

56 Plus loin, on ne trouve pas cette catégorie de *mā* (cfr. pp. 1186–1190).

57 La lecture actuellement officielle est la suivante: «*līman arāda an yutimma r-raḏā'ata* / pour qui veut compléter l'allaitement».

58 La lecture actuellement officielle est à l'accusatif (*takūna*). Le fait d'être allégée de sa lourdeur signifie ici qu'elle remplace les expressions explicites suivantes: *annahu lā yarḡi'u*, *annahu lā sa-yakūna*, *annahu takūnu*.

59 Une proposition dans laquelle il y a le sens de 'dire' sans qu'il soit littéralement exprimé (NdE).

60 Pourtant on pourrait comprendre: 'et la fin de leur invocation sera (de dire): Louange à Dieu!'.

61 Ce qui voudrait donc dire: 'Les chefs donnèrent libre cours à leur langue, disant: Soyez constants!'.



Az-Zamaḥṣarī prétend que la particule qui se trouve dans sa parole: « [Ton Seigneur a révélé (*awḥā*) à l'abeille] (*an*): Prends des demeures dans la montagne » (16, 68) est explicative, parce qu'auparavant, il y a: « Ton Seigneur a révélé à l'abeille ». Mais, *awḥā* a, d'un commun accord, le sens de 'inspirer', et l'inspiration n'a pas le sens de 'dire'. Donc c'est une particule qui a seulement le sens conjonctif (infinitif), à savoir: 'de prendre des demeures dans la montagne'.

3/1060

(Comme condition), il ne doit pas y avoir dans la proposition antécédente l'expression 'dire' littéralement. Az-Zamaḥṣarī mentionne, à propos de sa parole: « Je ne leur ai dit que ce que tu m'as ordonné (*an*): Adorez Dieu! » (5, 117), qu'il est possible que la particule soit explicative de 'dire', si on le prend dans le sens de 'ordonner', à savoir: 'Je ne leur ai ordonné que ce que tu m'as ordonné, à savoir (*an*): Adorez Dieu!'. Ibn Hišām dit: 'C' est excellent. En fonction de cela, on dira qu'en règle générale il n'y aura pas littéralement l'expression 'dire', à moins qu'elle ne soit interprétable à l'aide d'une autre'.

Je dis qu'il est étrange qu'ils mettent comme condition le fait qu'il y ait dans la proposition précédente le sens de 'dire' et que lorsque intervient l'expression, ils l'interprètent avec le sens qu'elle contient, alors qu'il est explicite. Cela est analogue à ce qui précède à propos du fait que, dans *al-āna*, ils font de *al-* une particule surajoutée, malgré le fait qu'ils disent que *āna* en contient le sens<sup>62</sup>.

(Autre condition), elle ne doit pas être régie par une préposition du génitif.

4. Quatrièmement: celui d'être *surajoutée*. La plupart du temps, elle se situe après le *lammā* (lorsque) temporel, comme dans: « Et lorsque (*lammā an*) nos envoyés arrivèrent chez Lūṭ » (29, 33).

Al-Aḥfaš prétend qu'elle met à l'accusatif l'inaccompli, tout en étant surajoutée. Il cite à ce propos: « Et pourquoi ne combattions-nous pas (*allā nuqātila*) sur le chemin de Dieu? » (2, 246); « Et pourquoi ne placerions-nous pas notre confiance (*allā natawakkala*) » (14, 12). Il dit qu'elle est surajoutée avec pour preuve: « Et pourquoi ne croirions-nous pas (*lā nu'minu*) en Dieu? » (5, 84).

3/1061

5. Cinquièmement: celui d'avoir un *sens conditionnel* comme *in* (si). C'est ce que disent les grammairiens de al-Kūfa. Il citent à ce propos: « Si l'une des deux s'égare (*an taḍilla*) » (2, 282); « s'ils vous ont écartés (*an ṣaddūkum*) de la mosquée sacrée » (5, 2); « [Allons-nous détourner de vous le rappel], si vous êtes (*an kuntum*) un peuple pervers » (43, 5). Ibn Hišām dit: 'Ce qui le fait prévaloir, selon moi, c'est le fait que les deux (*an / in*) se présentent à la fois dans le même cas, car en principe ils coïncident, en effet, on lit des deux façons dans

les versets mentionnés, ainsi que l'introduction du *fa-* après *an*: « *fa-tuḏakkira* / l'autre la reprend » (2, 282)<sup>63</sup>.

6. Sixièmement : celui d'avoir un *sens négatif*. Certains disent, à propos de sa parole: « qu'on donnera à quelqu'un (*an yu'tā*) comme on vous a donné » (3, 73), c'est-à-dire: qu'on ne donnera à personne (*lā yu'tā*). Il est correct que cette particule soit conjonctive (infinitive), à savoir: ne croyez pas qu'on donnera à quelqu'un (*an yu'tā*), c'est-à-dire: (ne croyez pas) au don fait à quelqu'un.

3/1062 7. Septièmement : celui d'avoir un *sens causal*. C'est ce que disent certains à propos de sa parole: « Mais, ils s'étonnent, parce que (*an*) vient à eux un avertisseur pris parmi eux » (50, 2); « Ils expulsent les envoyés et vous-mêmes, parce que (*an*) vous croyez » (60, 1); il est juste que cette particule soit conjonctive (infinitive), puisque avant elle le *li-* causal est sous-entendu<sup>64</sup>.

8. Huitièmement : celui d'avoir le sens de *l'allā* (pour que ne pas). Quelqu'un (al-Farrā') dit, à propos de sa parole: « Dieu vous explique clairement pour que (*an*) vous vous égariez » (4, 176), c'est-à-dire: pour que vous ne (*l'allā*) vous égariez pas. Il est juste quelle soit conjonctive (infinitive); cela équivaldrait à: de peur que vous ne vous égariez.

### *inna*

3/1063 Avec la voyelle 'i' et le redoublement, cette particule se présente sous plusieurs aspects.

1. Le premier: celui de *l'insistance* et de *la confirmation*, ce qui est le cas prépondérant, comme dans: « Certes (*inna*), Dieu est pardonneur et miséricordieux » (2, 173); « Certes, nous (*innā*), nous lui sommes soumis » (36, 16). 'Abd al-Qāhir dit: 'L'insistance grâce à elle est plus forte que celle obtenue grâce à la particule *la-* d'emphase'. Il ajoute: 'après avoir examiné la chose, le cas le plus fréquent se présente dans la réponse à une question explicite ou implicite, lorsque celui qui la pose a un problème au sujet de la réponse'.

2. Le deuxième: celui de *la causalité*; c'est ce qu'affirment Ibn Ğinnī et les rhétoriciens. Ils donnent les exemples suivants: « Demandez pardon à Dieu, parce que (*inna*) Dieu est pardonneur et miséricordieux » (73, 20); « Prie pour eux, parce que (*inna*) tes prières sont un apaisement pour eux » (9, 103); « Je n'innocente pas mon âme, car (*inna*) l'âme est instigatrice du mal » (12, 53); en fait, c'est une espèce d'insistance.

63 Ce *fā'* serait donc alors l'apodose de *in* ou de ce qui en a le sens.

64 C'est-à-dire: *li-an*.

3. Le troisième: le sens de *na'am* (oui). C'est ce qu'affirme la majorité. Des gens, dont al-Mubarrad, citent à ce sujet: «Oui (*inna*), ces deux sont des magiciens» (20, 63)<sup>65</sup>.

### *anna*

Avec la voyelle 'a' et le redoublement, cette particule se présente sous deux aspects. 3/1064

1. Le premier: celui d'être une particule de *l'insistance*. Le plus juste est de dire qu'il s'agit d'une sous-catégorie de *inna* et que c'est une préposition liée qui est à interpréter avec le sujet et le prédicat qui la suivent, en fonction de l'action verbale (correspondante). Si le prédicat est dérivé, l'action verbale sera interprétée à partir de son expression, comme dans: «pour que vous connaissiez que (*anna*) Dieu est puissant sur toute chose» (65, 12), c'est-à-dire, sa puissance. S'il est défectif<sup>66</sup>, on l'interprètera en fonction du fait d'être, comme dans ...<sup>67</sup> Le fait qu'elle signifie l'insistance peut présenter une difficulté, dans le sens où si on explicitait l'action verbale qui en découle, elle ne signifierait plus l'insistance. On répond à cela, en disant que l'insistance (de *anna*) concerne l'action verbale fondue (dans le contexte) et ainsi fait-on la différence entre *anna* et *inna*, parce que l'insistance de *inna* porte sur l'attribution, alors que *anna* porte sur un seul des deux termes.

2. Le second: celui d'être une autre façon de dire *la'alla* (peut-être). On cite dans ce sens: «Qu'est-ce qui vous fait pressentir que (*annahā*), lorsqu'ils apparaîtront, ils ne croiront pas» (6, 109), selon la lecture avec la voyelle 'a'<sup>68</sup>, c'est-à-dire: que peut-être.

65 La lecture actuellement officielle étant: «*in hādāni la-sāhirāni*». Voir p. 1055, 3 où ce *in* est compris comme un *innahu* allégé de sa lourdeur.

66 C'est-à-dire, sans action verbale correspondante.

67 Blanc dans le manuscrit. Par exemple: 'Je sais que (*anna*) Zayd est un lion, c'est-à-dire: (je connais) son fait d'être comme un lion (NdE).

68 C'est-à-dire, *anna* et non *inna*.

*annā*

3/1065 Il s'agit d'un nom qui participe à la fois de l'*interrogation* et de la *condition*<sup>69</sup>. Quant à l'interrogation, elle s'y présente avec le sens de 'comment?', comme dans: «Comment (*annā*) Dieu la fera-t-il revivre après sa mort?» (2, 259); «Comment (*annā*) vous détournez-vous?» (6, 95).

Elle se présente aussi avec le sens de 'd'où?', comme dans: «D'où (*annā*) cela te vient-il?», c'est-à-dire, à partir d'où?; «Vous dites: D'où cela?» (3, 165), c'est-à-dire, d'où cela nous vient-il?

Dans *ʿArūs al-afrah*, il (as-Subkī) dit: 'La différence entre 'où?' et 'd'où?' réside dans le fait que 'où?' est une question au sujet du lieu dans lequel se trouve une chose, alors que 'd'où?' est une question au sujet du lieu d'où provient la chose'. Et c'est de ce sens que relève ce qui est lu avec un seul garant (*šādd*): 'D'où (*annā*) avons-nous répandu l'eau abondamment?' (80, 25)<sup>70</sup>.

Elle se présente également avec le sens de 'quand?'.

3/1066 Les trois sens sont mentionnés dans sa (\*) parole: «Allez à votre champ comme / où, d'où / quand (*annā*) vous voulez» (2, 223). Ibn Ġarīr cite le premier sens par le truchement de Ibn ʿAbbās | et il cite le deuxième par le truchement de ar-Rabī b. Anas et c'est celui qu'il choisit. Il cite le troisième d'après aḍ-Ḍaḥḥāk. Il cite même une quatrième opinion, d'après Ibn ʿUmar et un autre, à savoir le sens de 'partout où (*ḥaytu*) vous voulez'. Abū Ḥayyān et un autre choisissent l'opinion selon laquelle *annā* est dans ce verset une particule conditionnelle dont l'apodose a été omise, étant donné que ce qui précède l'indique. En effet, si elle avait un sens interrogatif, ce qui vient après lui suffirait, puisque la condition de l'interrogation est de se contenter de ce qui vient après elle; c'est-à-dire, c'est un discours sur lequel il convient de s'arrêter que ce soit un nom ou un verbe.

*aw*

3/1067 C'est une particule de la coordination qui a plusieurs sens.

1. Le *doute* de la part du locuteur, comme dans: «Ils dirent: Nous sommes restés une journée ou (*aw*) une partie de la journée» (23, 113).

69 Il est à noter que la voyelle longue finale s'écrit avec le *alif* en forme de *yā'* sans points (*maqṣūra*) et non avec le *alif* allongé.

70 Dans la lecture actuellement officielle, nous avons *annā* avec un *alif* allongé qui est le signe du pronom personnel pluriel de la première personne.

2. *L'ambiguïté* pour l'auditeur, comme dans: « Nous sommes ou (*aw*) vous êtes dans une guidance ou (*aw*) dans une erreur évidente » (34, 24).

3. Le *choix* entre deux réalités coordonnées, dans le sens où il est impossible de les unir et dans le sens où il est permis qu'il ne soit pas impossible de les unir. Comme exemple du second cas, on donne sa parole: « [Il n'y a pas de faute] pour vous-mêmes de manger dans vos maison ou (*aw*) dans les maisons de vos pères ... » (24, 61). Comme exemple du premier cas, on donne sa parole: « rachat par des jeûnes ou (*aw*) des aumônes ou (*aw*) des sacrifices » (2, 196) et sa parole: « L'expiation sera de nourrir dix pauvres d'une nourriture normale dont vous nourrissez votre famille ou (*aw*) de les vêtir ou (*aw*) d'affranchir un esclave » (5, 89).

Il est douteux que, dans ces deux derniers versets, l'union ne soit pas impossible. Ibn Hišām répond, en disant que c'est impossible en ce qui concerne l'existence (simultanée) de chaque mode de rachat et d'expiation; mais, il doit y avoir un seul de ces modes en tant qu'expiation ou rachat, le reste étant à titre d'offrande libre en dehors de cela. Je dis que l'exemple de sa parole: « ils seront tués ou (*aw*) crucifiés [ou bien (*aw*) leur main droite et leur pied gauche seront coupés ou bien (*aw*) ils seront expulsés du pays] » (5, 33) est encore plus clair que cela, selon l'avis de celui qui laisse le choix à ce propos à l'imām. En effet, il lui est interdit d'unir ces choses; il met à exécution l'une d'elles à laquelle le conduit son effort d'interprétation<sup>71</sup>.

4. Le *détail* après la vue d'ensemble, comme dans: « Ils disent: Soyez juifs ou (*aw*) chrétiens, vous serez guidés » (2, 135); « Ils disent: C'est un magicien ou (*aw*) c'est un possédé » (51, 52), c'est-à-dire: certains disent qu'il est ainsi et d'autres qu'il est autrement.

3/1068

5. La *reprise*, comme avec *bal* (mais). On cite à ce propos: « Nous l'avons envoyé à cent mille ou (*aw*) davantage » (37, 147); « Il était à une distance de deux portées d'arc ou (*aw*) moins encore » (53, 9); et la lecture suivante de certains: 'ou (*aw*) chaque fois qu'ils concluent un pacte' (2, 100) avec un silence sur le *wāw*<sup>72</sup>.

6. La *coordination absolue*, comme avec la conjonction *wa-* (et), ainsi dans: « Peut-être se souviendra-t-il et (*aw*) craindra-t-il » (20, 44); « Peut-être craindront-ils Dieu et (*aw*) fera-t-il advenir pour eux un rappel » (20, 113).

7. *L'immédiateté*: c'est ce que mentionnent al-Ḥarīrī et Abū l-Baqā'. Il met dans ce cas: « L'ordre concernant l'Heure ne sera que comme un clin d'œil ou

71 Nous avons l'interprétation contraire à la p. 1072.

72 Au lieu de *a-wa* (Et quoi?), comme dans la lecture actuellement officielle.

(*aw*) encore plus bref» (16, 77). Mais, on objecte, en disant que l'immédiateté est signifiée autrement.

3/1069 8. Le sens de *illā* (sauf) dans l'exception et celui de *ilā* (jusqu'à ce que). Ces deux mettent l'inaccompli à l'accusatif, avec un *an* sous-entendu. On cite à ce propos: « Pas de faute pour vous, si vous répudiez les femmes, tant que vous ne les avez pas touchées (*lam tamsūhunna*), à moins que vous n'ayez / (jusqu'à ce que vous n'avez pas) (*aw*) à leur égard une obligation (*tafriḍū*) » (2, 236). On dit que c'est un accusatif et non un apocopé | coordonné à « *tamsūhunna* », pour que le sens ne devienne pas le suivant: pas de faute pour vous en ce qui concerne le douaire des femmes, si vous les répudiez durant la période d'absence d'une de ces deux conditions; étant donné que lorsque cesse l'obligation et non le toucher, l'équivalent du douaire s'impose, et lorsque cesse le toucher et non l'obligation, c'est la moitié qui s'impose. Alors, comment conviendrait-il d'écarter la faute, lors de la cessation d'une de ces deux conditions? On dit aussi cela, parce que les répudiées ayant droit sont mentionnées une seconde fois dans sa parole: « Si vous les répudiez ... » (2, 237). On laisse de côté la mention de celles qui sont touchées, à cause de ce qui précède. Et si « *tafriḍū* » était un apocopé, celles qui sont touchées et les ayant droit seraient mentionnées à égalité. Tandis que lorsqu'on prend *aw* dans le sens de *illā* (à moins que), les ayant droit sont exclues de la participation à la mention de celles qui sont touchées. Il en est de même, si on le prend dans le sens de *ilā* (jusqu'à ce que), car le but est de nier la faute et non le toucher.

Ibn al-Ḥāḡib répond à la première hypothèse, en disant qu'il est impossible que le sens soit: 'durant la période de la cessation de l'une de ces deux conditions (*aḥadihimā*)', mais 'durant la période pendant laquelle ne se réalise aucune de ces deux conditions (*wāḥidun minhumā*)', cela étant une façon de les nier toutes les deux à la fois, parce que l'indétermination s'inscrit dans le processus correct de la négation. Un autre répond à la seconde hypothèse, en disant que la mention des ayant droit sert uniquement à préciser le cas de la moitié du douaire qui leur revient et non à montrer qu'elles ont droit à quelque chose de façon générale. Parmi ce que l'on cite dans ce sens, il y a la lecture de Ubayy, à savoir: 'vous les combattrez à moins qu'ils ne se soumettent / jusqu'à ce qu'ils se soumettent (*aw yuslimū*)' (48, 16)<sup>73</sup>.

73 La lecture actuellement officielle est: « *aw yuslimūna* / ou bien ils se soumettent ».

## Nota bene

1. Premièrement: les anciens ne mentionnent pas ces sens de *aw*, mais ils disent que cette particule sert à choisir l'une de deux ou de plusieurs choses. Ibn Hišām dit: 'Il s'agit donc de la réalisation (de ce choix). Les (autres) sens mentionnés sont déduits des liens contextuels'.

3/1070

2. Deuxièmement: Abū l-Baqā' dit que *aw* dans l'interdiction est opposé à *aw* dans la permission<sup>74</sup>. Ainsi faut-il éviter les deux choses, comme dans sa parole: « Parmi eux, n'obéis pas au pécheur ou (*aw*) à l'ingrat » (76, 24); il n'est donc permis d'obéir à aucun des deux<sup>75</sup>. Si on coordonnait les deux, l'action de ce qui est interdit serait répétée deux fois, parce que chacun des deux est l'un des deux.<sup>76</sup>

Un autre (az-Zarkašī) dit que *aw*, dans ce cas, a le sens de *wa-* (et) et signifie la coordination.

Al-Ḥaṭībī dit: 'Le mieux est que *aw* entre dans la catégorie du *wa-*. La généralisation n'advient à son sujet que du fait de l'interdiction qui dans ce cas a le sens de la négation; et l'indétermination dans le contexte de la négation donne un sens général, parce que le sens avant l'interdiction est: 'Obéis à un pécheur ou à un ingrat', c'est-à-dire, à un seul des deux. Et lorsque intervient l'interdiction, elle va contre ce qui était affirmé; donc le sens est: 'N'obéis à aucun des deux'. Donc la généralisation aux deux vient de la part de l'interdiction. *Aw* entre donc dans la catégorie de *wa-*'.

3. Troisièmement: du fait que *aw* repose sur l'absence d'association, le pronom se réfère à ses deux termes séparément, à la différence de *wa-*. Quant à sa (\*) parole: « qu'il s'agisse d'un riche ou/et (*aw*) d'un pauvre, c'est Dieu qui leur (*bihimā*) convient le mieux » (4, 135), on dit que *aw* a le sens de *wa-* (et). On dit aussi que cela signifie: 'Si les deux querelleurs sont deux riches ou deux pauvres ...'.

3/1071

74 Les propositions: 'Tu peux obéir à Zayd ou à 'Amr' et 'Tu n'obéiras pas à Zayd ou à 'Amr' sont opposées, car dans la première il y a le choix, et non dans la seconde qui signifie: 'Tu n'obéiras ni à Zayd ni à 'Amr'.

75 C'est-à-dire: n'obéis ni au pécheur ni à l'ingrat.

76 L'un des deux, si le sens de *aw* est alternatif. Autrement dit, nous avons, si le sens est celui de la coordination: 'N'obéis pas au pécheur et n'obéis pas à l'ingrat'.

## Remarque

3/1072 Ibn Abī Ḥatīm cite ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir: ‘Dans le Coran, toute chose où il y a: | «*aw ... aw / ou ... ou*» est au choix. Et quand il y a: «et si on ne trouve pas ...» (5, 89), alors, c’est l’une après l’autre<sup>77</sup>.

Dans son *Sunan*, al-Bayhaqī cite ce que dit Ibn Ğurayġ, à savoir: ‘Dans le Coran, toute chose où il y a *aw* est au choix, sauf dans sa parole: «ils seront tués et (*aw*) crucifiés» (5, 33) qui ne comporte pas le choix<sup>78</sup>. Aš-Šāfi‘i dit: ‘C’est ce que je dis moi aussi’.

### *awlā*

3/1073 On le trouve dans sa (\*) parole: «Malheur (*awlā*) à toi, malheur (*awlā*)!» (75, 35) et dans sa parole: «Malheur (*awlā*) à eux!» (47, 20). Dans *aš-Šiḥāḥ*, al-Ġawharī dit: ‘Quand on dit: *awlā laka / Malheur à toi!*, c’est une parole d’intimidation et de menace’. Le poète dit:

‘Malheur à lui! Et encore malheur à lui!’

Al-Ašma‘ī dit: ‘Cela veut dire que ce qui va le détruire est proche de lui; autrement dit, lui arrive’. Al-Ġawharī dit: ‘Personne n’a dit à ce sujet quelque chose de mieux que ce que dit al-Ašma‘ī. Des gens disent que c’est un nom verbal fixe qui signifie: ‘Qu’un mal après un autre s’empare de toi!». L’expression *laka* (à toi) sert à préciser. On dit que c’est un nom propre invariable désignant la menace; c’est pour cela qu’il ne prend pas le signe de l’indétermination. Sa fonction est d’être au nominatif, en tant que sujet, *laka* (à toi) étant son prédicat. Selon cette hypothèse, son paradigme serait *fu’lā*, le *alif* final étant un affixe. On dit aussi que *af’al* serait son paradigme. On dit encore qu’il a le sens de *al-waylu laka* (malheur à toi!) et que c’est une inversion de ce dernier<sup>79</sup>. Sa forme originale serait *awyal*. Donc la lettre faible (*y*) passerait à la fin<sup>80</sup>. Comme exemple, nous avons ce que dit al-Ḥansā’:

77 Ce qui veut dire, si nous nous référons à Coran 5, 89, que dans le cas de l’expiation du parjure, on a en principe le choix entre nourrir dix pauvres, les vêtir ou affranchir un esclave. Mais, ‘si on ne trouve pas’ de quoi les nourrir, on les vêtira; si on ne trouve pas de quoi les vêtir, on affranchira un esclave; et si on n’a pas d’esclave à affranchir, on jeûnera trois jours.

78 L’avis contraire est cité plus haut (cfr. p. 1067 n° 3).

79 C’est-à-dire, dans *awlā*, le *lām* est la deuxième lettre et le *alif*, la troisième, tandis que dans *wayl*, c’est l’inverse.

80 Et devient ainsi un *alif* qui est en réalité un *yā* sans points.



Je m'afflige quelque peu sur moi-même \* Malheur à moi ! Malheur à moi !

On dit également que cela signifie : 'Le blâme pour toi vaut mieux (*laka awlā*) 3/1074 que son omission'. On a supprimé le sujet (le blâme) à cause de la fréquence de l'emploi de cette expression dans le langage. On dit encore que cela signifie : 'Tu es très digne (*awlā*) et très méritant de ce châtement'. Ta'lab dit : 'Dans la langue arabe, l'expression *awlā laka* signifie l'imminence de la perte. C'est comme si on disait : tu es près de la perte ; tu t'approches de la perte. Son sens original vient de *al-walyu*, c'est-à-dire la proximité. Par exemple, il y a : « Combattez ceux qui sont dans votre voisinage (*yālūna-kum*) » (9, 123) ; c'est-à-dire : ceux qui sont près de vous'. An-Naḥḥās dit : 'Les arabes disent : *awlā laka*, c'est-à-dire, tu es sur le point d'être perdu'. C'est comme si cela équivalait à : la perte est proche de toi (*awlā laka*).

### ī

Avec la voyelle 'ī de la *hamza* et le *yā'* sans voyelle, c'est une particule de 3/1075 la réponse signifiant 'oui'. Elle a pour fonction de confirmer celui qui donne l'information, d'instruire celui qui la demande et de donner une promesse à celui qui cherche. Les grammairiens disent : 'Elle ne se situe qu'avant le serment'. Ibn al-Ḥāḡib ajoute : 'et qu'après l'interrogation, comme dans : « Ils s'informeront auprès de toi, (disant) : Est-ce cela la vérité ? Dis : Oui (ī), mon Seigneur ! » (10, 53)'.

### ayy

Avec la voyelle 'a' de la *hamza* et le redoublement du *yā'*, cette particule se présente sous plusieurs aspects.

1. Le premier : celui d'être une *condition* : « Si (*ayyamā*) j'accomplis n'importe lequel des deux termes, il n'y aura pas de violence contre moi » (28, 28) ; « Si (*ayyamā*) vous invoquez n'importe lequel<sup>81</sup>, (de toutes façons) les plus beaux noms lui appartiennent » (17, 110).

2. Le deuxième : celui d'être une *interrogation*, comme dans : « Quel est celui d'entre vous (*ayyukum*) dont celle-ci (sourate) augmente la foi ? » (9, 124). | On 3/1076 ne se sert d'elle que dans l'interrogation qui porte sur ce qui spécifie une des deux réalités qui participent à une chose qui leur est commune, comme dans :

81 N'importe lequel des deux noms, à savoir Dieu ou le Miséricordieux.

« Lequel (*ayyu*) des deux groupes a la meilleure position ? » (19, 73); c'est-à-dire, est-ce nous-mêmes ou les compagnons de Muḥammad ?

3. Troisièmement: celui d'être un *relatif*, comme dans: « nous extrairons de chaque groupe celui qui d'entre eux (*ayyuhum*) est le plus arrogant » (19, 69).

Dans les trois cas, cette particule est vocalisée; cependant, dans le troisième, elle reste fixée sur la voyelle 'u', lorsque son antécédent est omis et qu'elle est annexée, comme dans le verset mentionné précédemment. Mais, al-Ḥfaṣāh vocalise dans ce cas également; il cite à ce sujet la lecture de certains (Ṭalḥa b. Muṣarrif, Mu'ād al-Harrā') à l'accusatif. Il(s) interprète(nt) la lecture avec la voyelle 'u' en fonction du récit contextuel<sup>82</sup>. Un autre (Yūnus) l'interprète en fonction du lien avec le verbe. Az-Zamaḥṣārī l'interprète comme étant un prédicat dont le sujet est omis, ce qui reviendrait à dire: 'Nous en extrairons un de chaque groupe'. Et c'est comme si on disait: 'Qui sera-t-il?'. Et on répond: 'C'est celui qui est le plus arrogant'. Puis, on omet les deux sujets qui entourent *ayyu*<sup>83</sup>.

3/1077 Ibn aṭ-Ṭarāwa prétend que cette particule dans le verset est une partie fixe, coupée de l'annexion et que *hum ašaddu* (ils sont les plus durs [en arrogance]) forment un sujet et un prédicat. Mais, on objecte à cause de la liaison du pronom avec *ayyu(hum)* dans l'écriture, ainsi qu'au nom du consensus général au sujet de la déclinaison de cette particule, quand elle n'est pas en annexion.

4. Quatrièmement: celui d'être un lien de *jonction avec le vocatif* de ce qui comporte un article, comme dans: « Ô (*yā ayyuhā*) les gens! » (2, 21); « Ô (*yā ayyuhā*) le Prophète! » (8, 64).

### *īyyā*

3/1078 Az-Zaḡḡāḡ prétend que c'est un nom, alors que pour l'ensemble, c'est un pronom. Puis, ils divergent à son sujet suivant diverses opinions.

1. La première: l'ensemble est un pronom, l'expression elle-même et ce qui y est lié.

2. La deuxième: l'expression seule est un pronom et ce qui vient ensuite est un nom qui l'annexe et qui est interprété comme étant celui qui parle, celui qui

82 Selon al-Ḥalīl, *ayyuhum* est sujet et *ašaddu* est prédicat et cette proposition nominale s'insère comme suit dans le récit contextuel: « Nous extrairons de chaque groupe [ceux au sujet desquels on dit:] quel est celui d'entre eux qui est le plus arrogant ? » (voir 'Abd al-Laṭīf al-Ḥaṭībī, *Mu'jam al-qirā'āt*, t. 5, Dār Sa'd ad-Dīn, Le Caire, sd, p. 383).

83 A savoir dans: *huwa l-laḏī huwa ašaddu*; ce qui donne: *al-laḏī ašaddu*, autrement dit *ayyuhum ašaddu*, puisque *ayyu* est ici un relatif équivalent à *al-laḏī*.

est absent ou celui à qui l'on parle, comme dans: «Moi (*fa-ıyyāya*), redoutez-moi» (16, 51); «Mais, c'est lui (*ıyyāhu*) que vous invoquerez» (6, 41); «C'est toi (*ıyyāka*) que nous adorons» (1, 5)<sup>84</sup>.

3. La troisième: l'expression seule est un pronom et ce qui vient ensuite sont des expressions qui en explique le sens.

4. La quatrième: l'expression est un support et ce qui vient ensuite est un pronom. Se trompe celui qui (Abū 'Ubayda) prétend que c'est un nom dérivé.

Cette expression se présente selon sept lectures: avec le redoublement du *y* (*ıyyāka* et *ayyāka*) et sans redoublement avec la *hamza* (*'ıyāka* / *'ayāka*), avec la substitution de cette dernière par un *h* vocalisé 'ı' (*hıyāka*) ou vocalisé 'a' (*hayāka*). Tels sont les huit cas dont on ôte celui du *h* vocalisé 'a' avec le redoublement du *y* (*hayyāka*).<sup>85</sup>

3/1079

### *ayyāna*

Nom interrogatif qui porte uniquement sur le temps futur, comme en ont décidé Ibn Mālik et Abū Ḥayyān, ne mentionnant aucune divergence à ce sujet. Mais, l'auteur de *İdāh al-ma'ānī* (al-Qazwīnī) mentionne qu'il porte sur le passé.

3/1080

As-Sakkākī dit: 'Il n'est utilisé que dans les passages (chargés) d'emphase, comme dans: «Quand (*ayyāna*) arrivera-t-elle (l'Heure)?»; «Quand (*ayyāna*) sera le jour du Jugement?» (51, 12). Il est bien connu que chez les grammairiens cette expression, comme *matā* (quand), est utilisée pour l'emphase et pour le reste'. Parmi les grammairiens, 'Alī b. 'İsā r-Raba'ī, se prononce pour la première opinion et il est suivi en cela par l'auteur de *al-Basīṭ* (Ibn al-'Alīğ). | Il dit: 'Elle n'est utilisée que dans l'interrogation au sujet d'une chose dont la réalité est importante'. Et dans *al-Kaššāf* (az-Zamaḥṣarī): 'On dit qu'elle est dérivée de *ayy*, selon le paradigme *fa'lān*; parce qu'elle signifie 'quel temps (*ayyu waqt*)? et quelle action (*ayyu fi'l*)?', à partir de *awaytu ilayhi* (je me réfugie en lui), parce que la partie trouve place (*āwin*) dans le tout et s'en remet à lui'. Ce qui est improbable. On dit aussi que son origine serait: 'quel moment (*ayyu ānin*)?'. On dit enfin que son origine serait: 'quel temps (*ayyu 'awānin*)?'. La *hamza* de *'awān* aurait été supprimée, ainsi que le second *y* de *ayy*; puis, le *w* aurait été

3/1081

84 Il est curieux que dans les trois exemples donnés l'annexant soit qualifié de nom, et non de pronom. Il est vrai que la division classique des mots entre *ism*, *fi'l* et *ḥarf* suppose que le pronom (*damīr*) soit classé parmi les noms.

85 Mais, cela fait tout au plus six cas et non huit.

changé en *y*, dans lequel le *yā'* non vocalisé aurait été assimilé; enfin, on aurait lu la *hamza* avec la voyelle 'i'.

### *ayna*

Nom interrogatif au sujet du lieu, comme dans: « Où (*fā-ayna*) allez-vous ? » (81, 26); il se présente comme une condition générale des lieux; *aynamā* (où) a un sens encore plus général, comme dans: « où (*aynamā*) qu'il le dirige, il ne ramène aucun bien » (16, 76).

### *bi-*

3/1082 Préposition gouvernant le génitif qui a plusieurs sens.

1. Le plus connu : la *jonction*. Sībawayh ne mentionne rien d'autre à son sujet. On dit que ce sens ne s'en sépare jamais. Dans *Šarḥ al-lubb*, l'auteur dit: 'C' est le lien de l'un des deux sens avec l'autre. Ce lien peut être réel, comme dans: « Nettoyez votre tête (*bi-ru'ūsikum*) » (5, 6), c'est-à-dire: joignez le nettoyage à (*bi-*) votre tête; « Nettoyez votre visage (*bi-wuḡūhikum*), vos mains (*bi-aydikum*) avec le sable » (5, 6). Ce lien peut être aussi dans un sens figuré, comme dans: « Et lorsqu'ils passèrent près d'eux (*bihim*) » (83, 30), c'est-à-dire: dans un lieu (*bi-makānin*) dont ils étaient proches'.

2. Le deuxième: le *sens transitif*, tel celui de la *hamza* (*a*)<sup>86</sup>, comme dans: « Dieu s'en va avec (*dahaba bi-*) leur lumière » (2, 17), c'est-à-dire, il l'écarte (*adhahahu*), comme quand il dit: « pour écarter (*li-yudhiba*) de vous la souillure » (33, 33).

Al-Mubarrad et as-Suhaylī prétendent qu'entre la transitivité de *bi-* et celle de la *hamza* il y a une différence, à savoir quand on dit: 'J'ai amené (*dahabtu bi-*) Zayd', (cela veut dire qu') on l'accompagne dans le fait d'aller<sup>87</sup>. On (Ibn Hišām) objecte à l'aide du verset (précédent).

3/1083 3. Le troisième: le sens de *l'aide* inclus dans l'instrument de l'action, comme le *bā'* de *bi-smi llāh* (au nom de Dieu).

4. Le quatrième: le sens de *causalité* inclus dans la cause de l'action, comme dans: « Nous avons puni chacun à cause de son péché (*bi-danbihi*) » (29, 40);

86 C'est-à-dire, la *hamza* de la quatrième forme verbale *aʿala* qui donne au verbe un sens éminemment transitif.

87 Alors que: *adhabtu Zaydan*, cela veut dire qu'on l'écarte.

« Vous avez nui à vous-mêmes parce que vous avez pris (*bi-ttiḥādikum*) le veau » (2, 54). On parle aussi de *sens final* à son sujet.

5. Le cinquième : le sens d'*accompagnement*, tel celui de *ma'a* (avec), comme dans : « Descend avec la paix (*bi-salāmin*) » (11, 48) ; « L'Envoyé est venu à vous avec la vérité (*bi-l-ḥaqqi*) » (4, 170) ; « Glorifie avec la louange (*bi-ḥamdi*) de ton Seigneur » (15, 98).

6. Le sixième : le sens circonstanciel de *temps* et de *lieu*, tel celui de *fī* (dans), comme dans : « Nous l'avons sauvé à l'aube (*bi-saḥarin*) » (54, 34) ; « Dieu vous a secourus à Badr (*bi-badrin*) » (3, 123).

7. Le septième : le sens de *supériorité*, tel celui de *'alā* (sur), comme dans : « certains, si tu leur confies la protection sur cent livres (*bi-qinṭārin*), [te le rendront] » (3, 75), c'est-à-dire, *'alā* (sur) avec pour preuve : « comme je vous avais confié la protection sur son frère (*'alā aḥīhi*) » (12, 64).

8. Le huitième : le sens de *passage*, tel celui de *'an* (à partir de)<sup>88</sup>, comme dans : « Interroge donc à son sujet (*bihi*) quelqu'un d'informé » (25, 59), c'est-à-dire *'anhu* (à partir de lui), avec pour preuve : « ils interrogent au sujet (à partir) de vos nouvelles (*'an anbā'ikum*) » (33, 20). Puis, on dit que cette préposition est réservée à l'interrogation. Mais on dit aussi que non, comme dans : « leur lumière courra devant eux et à leur droite (*bi-aymānihim*) » (66, 8), c'est-à-dire, *'an aymānihim* (à partir de leur droite) ; « et le jour où le ciel se fendra par les nuées (*bi-l-gamāmi*) » (25, 25), c'est-à-dire, *'anhu* (à partir d'elles).

9. Le neuvième : le sens de *partition*, tel celui de *min* (en), comme dans : « une source, les serviteurs de Dieu en (*bihā*) boiront » (76, 6), c'est-à-dire, *minhā* (en partie).

10. Le dixième : le sens de la *destination*, tel celui de *ilā* (à), comme dans : « Il m'(*bī*) a fait du bien » (12, 100), c'est-à-dire *ilayya* (à moi).

11. Le onzième : le sens de la *compensation* inclus dans celui de l'équivalence, comme dans : « Entrez dans le Jardin comme rétribution de ce que (*bimā*) vous avez fait » (16, 32). Certes, nous ne pouvons pas lui attribuer les sens du *bi-causal*, |, comme disent les mu'tazilites, car celui qui donne en retour peut aussi donner gratuitement ; quant à l'effet, il n'existe pas sans la cause.

12. Le douzième : le *sens corroboratif* ; la préposition est alors un ajout. Elle est nécessairement ajoutée à l'agent, comme dans : « *asmi' bihim wa-abṣir* / Comme ils entendront et comme ils verront ! » (19, 38)<sup>89</sup>, ou dans la majorité des

88 *Al-muḡāwaza* : on peut donner ce nom à la nature de la préposition *'an* qui s'emploie avec un verbe pour exprimer que l'action se détache d'un nom pour passer à un autre (Kazimirski). On comprendra qu'il est bien difficile de traduire en français une telle nuance.

89 L'expression est formellement un impératif, mais son sens est un exclamatif ; si bien que

cas, facultativement ajoutée, comme dans : « *kafā bi-llāhi šahīdan* / Dieu suffit comme témoin » (4, 79) ; en effet, le noble Nom est un agent et *šahīdan* (témoin) est à l'accusatif en tant que complément d'état ou spécifique. Et donc le *bā'* est un ajout qui s'introduit pour corroborer le lien, puisque le nom dans sa parole : « *kafā bi-llāhi* / Dieu suffit » est lié au verbe avec le lien de l'agent.

Ibn aš-Šağarī dit : 'On procède ainsi pour faire savoir que le fait de suffire, quand il s'agit de Dieu, n'est pas comme quand il s'agit d'un autre en ce qui concerne l'importance du niveau ; donc l'expression est doublée pour en redoubler le sens'.

Az-Zağğāğ dit : 'La préposition intervient, parce que *kafā* (suffire) contient le sens de *iktāfi bi-* (contente-toi de)'.

Ibn Hišām dit : 'Cela est extrêmement beau'. On dit que l'agent est sous-entendu, ce qui équivaldrait à : '*kafā l-iktifā'u bi-llāhi* / Le fait de se contenter de Dieu suffit'. L'action verbale (*al-iktifā'u*) est omise et il ne reste que ce qu'elle régit (*bi-*) pour la signifier.

Elle n'est pas ajoutée à l'agent de *kafā*, quand il signifie *waqā* (préservé), comme dans : « *fa-sa-yakfikahumu llāhu* / Dieu te préservera contre eux » (2, 137) ; « Dieu a préservé les croyants du combat » (33, 25).

3/1085

Elle est ajoutée au complément, comme dans : « Ne jetez pas vos mains (*bi-aydikum*) à la perte » (2, 195) ; « Secoue vers toi le tronc (*bi-ğid'i*) du palmier » (19, 25) ; « qu'il tende une corde (*bi-sababin*) jusqu'au ciel » (22, 15) ; « et quiconque y veut une profanation (*bi-ilhādīn*) » (22, 25).

Elle est ajoutée au sujet, comme dans : « Quel est celui de vous (*bi-ayyikum*) qui est tenté » (68, 6), c'est-à-dire, *ayyukum*. On dit que c'est un circonstanciel, à savoir : 'Dans quel groupe parmi vous ...'.

Dans la lecture de certains (Ubayy, Ibn Mas'ūd), elle est ajoutée au nom-sujet de *laysa* (n'est pas) : « *laysa l-birra bi-an tuwallū* / Le fait de tourner [votre face vers ...] n'est pas la piété » (2, 177), avec *al-birra* (la piété) à l'accusatif (prédicat)<sup>90</sup>.

Elle est ajoutée au prédicat nié, comme dans : « *wa-mā llāhu bi-ğāfilīn* / Dieu n'est pas oublieux » (2, 74). On dit qu'elle est aussi ajoutée au prédicat affirmé. On cite à ce propos : « la rétribution d'un acte mauvais sera son semblable (*bi-mitlihā*) » (10, 27).

*bihim* est en situation de nominatif, en tant qu'agent, comme dans : *aḥsin bi-Zaydin* qui équivaut à *aḥsana Zaydun* / Comme Zayd est excellent ! (voir à ce sujet al-'Ukbarī, *at-Tibyān fī irāb al-Qur'ān*, t. 2, al-Maktaba at-Tawqīfiyya, 1399/1979, p. 114).

90 Alors que la lecture actuellement officielle est : « *laysa l-birru an tawallū* / La piété ne consiste pas à tourner le visage ... ».

Elle est enfin ajoutée au corroboratif; on range dans ce cas: « elles attendront elles-mêmes (*bi-anfusihinna*) » (2, 228).

### Remarque

On diverge à propos du *bā'* de sa parole: « Nettoyez votre tête (*bi-ru'ūsikum*) » (5, 6). On dit qu'il a le sens de jonction, de partition, d'ajout ou d'aide. En réalité, dans le discours, il y a une omission et une inversion. En effet, *masaḥa* (nettoyer) est directement transitif par rapport à ce qui est nettoyé et indirectement transitif, au moyen de *bā'* (avec), par rapport à ce qui nettoie. Donc le sens originel est: 'Nettoyez votre tête avec de l'eau / *imsaḥū ru'ūsakum bi-l-mā'i*'.<sup>91</sup>

### *bal*

C' est une particule correctrice, lorsqu' elle est suivie d' une proposition.

3/1086

1. Ensuite, parfois le sens correctif consiste en l' *annulation* de ce qui précède, comme dans: « Ils disent: Le Miséricordieux a pris un enfant! Loin de lui! Mais (*bal*), ce sont des serviteurs honorables » (21, 26), c' est-à-dire, bien au contraire, ce sont des serviteurs; « Ou bien ils diront qu' un djinn est en lui. Alors que, bien au contraire (*bal*), il est venu à eux avec la vérité » (23, 70).

2. Parfois, ce sens correctif réside dans le *passage d' un propos à un autre*, comme dans: « Auprès de nous, il y a un Livre qui exprime la vérité et ils ne seront pas lésés. \* Mais (*bal*), leur cœur est dans un abîme par rapport à cela » (23, 62–63); en effet, ce qu' il y a avant *bal* est indépendant; de même: « Réussit quiconque se purifie, \* mentionne le nom de son Seigneur et prie. \* Mais (*bal*), vous préférez la vie de ce monde » (87, 14–16).

Dans son *Šarḥ al-Kāfiya*, Ibn Mālik mentionne que cette particule ne se trouve dans le Coran que dans ce sens. Ibn Hišām en doute et l' auteur (Ibn al-ʿAliğ) de *al-Basīṭ* précède en cela Ibn Mālik. Ibn al-Ḥāğib concorde avec lui et dit dans *Šarḥ al-Mufaṣṣal*: 'Cette particule annule la première partie et confirme la seconde; si ce qui se trouve dans la confirmation relève de la catégorie de l' erreur, a priori un cas semblable ne se trouve pas dans le Coran'. Fin de citation.

91 Et l' inversion se vérifie dans le fait que *bi-* passe du complément indirect au complément direct.

3. Lorsque cette particule est suivie d'une seule expression, c'est une coordination. Ce cas ne se trouve pas dans le Coran.

### *balā*

3/1087 C'est une particule dont l'essentiel réside dans le *alif* final<sup>92</sup>. On dit aussi que l'élément essentiel est *bal* et que le *alif* final est un ajout. On dit également qu'il indique le féminin avec pour preuve sa prononciation 'é/i'. Cette particule s'emploie dans deux cas.

1. Premièrement : pour être une *réfutation de la négation* qui précède, comme dans : « Nous ne faisons pas de mal. Mais si (*balā*)! » (16, 28), c'est-à-dire, vous faisiez du mal; « Dieu ne ressuscite pas ceux qui meurent. Mais si (*balā*)! » (16, 38), c'est-à-dire, il les ressuscite; « ceux qui mécroient prétendent qu'ils ne ressusciteront pas. Dis : Mais si (*balā*)! Par mon Seigneur! Il seront ressuscités » (64, 7); « Ils disent : Les infidèles n'ont aucun moyen contre nous ... \* Mais si (*balā*)! » (3, 65-66), c'est-à-dire, ils ont un moyen; « Ils disent : N'entreront dans le Jardin que ceux qui sont juifs ou chrétiens ... \* Mais non (*balā*)! » (2, 111-112), c'est-à-dire, d'autres qu'eux y entreront; « Ils disent : Le feu ne nous touchera que durant des jours comptés ... \* Mais non (*balā*)! » (2, 80-81), c'est-à-dire, il les touchera et ils y resteront pour toujours<sup>93</sup>.

2. Deuxièmement : pour servir de *réponse à une interrogation* qui porte sur une négation. Alors, elle en signifie l'annulation, que ce soit une interrogation réelle, comme : 'Est-ce que Zayd n'est pas debout?' Et l'on répond : 'Mais si (*balā*)!'; ou une interrogation de reproche, comme dans : « ou pensent-ils que nous n'entendons pas leur secret et leur confiance? Mais si (*balā*)! » (43, 80); « Est-ce que l'homme pense que nous ne rassemblerons pas ses os? \* Mais si (*balā*)! » (75, 3-4); ou bien une interrogation de confirmation, comme dans : « Ne suis-je pas votre Seigneur? Ils répondent : Mais si (*balā*)! » (7, 172). Ibn 'Abbās et un autre disent : 'S'ils | avaient répondu 'oui / *na'am*', ils auraient mécréu'. La raison réside dans le fait que 'oui' est une confirmation de celui qui informe tant négativement que positivement. C'est comme s'ils disaient : 'Tu n'es pas notre Seigneur'; à la différence de *balā* qui est une annulation de la négation. Ce qui revient donc à dire : 'Tu es notre Seigneur'<sup>94</sup>.

92 Qui est un *alif* en forme de *yā'* sans points (*maqṣūra*).

93 Il y a un décalage logique dans les exemples apportés, à savoir dans les quatre premiers, *balā* vient après une négation et dans les deux derniers, il vient après une exception, si bien que la traduction ne peut pas être la même.

94 Il semblerait, dans ce cas, que l'arabe et le français ne fonctionnent pas de la même



As-Suhaylī et un autre contestent cela, en disant ‘que l’interrogation de confirmation est une information positive (affirmation); voilà pourquoi Sibawayh interdit de prendre l’expression *am* comme étant une liaison (avec ce qui précède) dans sa parole: «*a-fa-lā tubṣirūna \* am anā ḥayrun* / Ne voyez-vous pas? \* Ne suis-je pas meilleur que ...» (43, 51–52), parce qu’elle ne se situe pas après une affirmation. Et s’il s’avère que c’est à une affirmation<sup>95</sup>, l’expression *na’am* (oui) après l’affirmation en est la confirmation’. Fin de citation. Ibn Hišām dit: ‘Ce qui leur fait difficulté, c’est que, d’un accord commun, on ne répond pas avec *balā* à une affirmation’.

### *bi’sa*

C’est un verbe qui exprime le blâme et qui est défectif.

### *bayna*

Ar-Rāḡib dit: ‘Cette particule est employée pour marquer un intervalle entre deux choses et en indiquer leur milieu. Il (\*) dit: «Nous avons disposé entre (*bayna*) les deux (jardins) un champ cultivé» (18, 32). Parfois, elle est employée comme circonstanciel et parfois, comme nom. Comme *circonstanciel*, il y a: «N’anticipez pas entre (*bayna*) les mains<sup>96</sup> de Dieu et celles de son Envoyé» (49, 1); «Présentez une offrande entre (*bayna*) les mains<sup>97</sup> de votre entretien» (58, 12); «Juge entre nous (*baynanā*) avec équité» (38, 22). Elle n’est employée que pour ce qui comporte une distance, comme ‘entre les pays’, ou un certain nombre, à partir de deux et plus, comme ‘entre deux hommes’ et ‘entre les gens’.

3/1089

---

façon. On peut dire que *balā* sert pour affirmer avec force, en répondant à une question négative ou dubitative; tandis que *na’am* sert à répondre positivement à une question positive; par exemple: Es-tu debout? Oui (*na’am*), je suis debout. N’es-tu pas debout? Mais si (*balā*), je suis debout. Il faut noter que ce qui contribue à rendre le problème un peu confus, c’est que les quatre exemples apportés se situent logiquement sur deux niveaux différents. Le premier (Est-ce que Zayd n’est pas debout?) et le dernier (7, 172) sont des interrogations négatives; tandis que le deuxième (43, 80) et le troisième (75, 3–4) sont des interrogations positives portant sur une négation.

95 Il s’agit ici de 7, 172; si bien que l’objection de as-Suhaylī et la confirmation de Sibawayh clarifient le problème.

96 C’est-à-dire, ‘sur, au devant de’; ce qui veut dire: ‘ne prenez pas le devant sur’.

97 C’est-à-dire, ‘avant’.

Elle n'est pas annexée à ce qui connote nécessairement le sens de l'unicité, sauf quand elle est répétée, comme dans : « entre nous et toi (*min bayninā wa-baynika*), il y a un voile » (41, 5) ; « fixe entre nous et toi (*baynanā wa-baynaka*) un rendez-vous » (20, 58)'.

On lit sa (\*) parole : « *la-qad taqaṭṭa'a baynakum* » (6, 94) à l'accusatif, en tant que circonstanciel ; et au nominatif, en tant que *nom verbal* signifiant 'le lien'<sup>98</sup>. Sa (\*) parole : « Maintenez la concorde entre vous (*dāta baynikum*) » (8, 1) supporte aussi les deux interprétations, ainsi que sa parole : « Et lorsque ils eurent atteint le confluent entre les deux (*mağma'a baynihimā*) » (18, 61), c'est-à-dire, leur séparation.

### *tā-*

3/1090 Particule du génitif signifiant le serment et qui est réservée à l'étonnement et au nom de Dieu (\*). Dans *al-Kaššāf*, il (az-Zamaḥšārī) dit à propos de sa parole : « Et par Dieu (*wa-ta-llāhi*) ! Je vais dresser des embûches à vos idoles » (21, 57) : 'Le *bā'* est en principe la particule du serment, le *wāw* en est la substitution et le *tā'* est la substitution du *wāw*. Il comporte un surplus du sens de l'étonnement. C'est comme s'il s'étonnait de la facilité de dresser des embûches de ses mains et de son aisance par rapport à l'insolence et à la prépotence de Numrūd.'<sup>99</sup> Fin de citation.

### *tabāraka*<sup>100</sup>

Verbe qui ne s'emploie qu'à l'accompli. Il ne s'emploie que pour Dieu.

### *ta'āla*

3/1091 Verbe défectif à l'impératif, c'est pourquoi on dit qu'il s'agit d'un nom verbal.

98 Dans le premier cas (accusatif), cela signifie : « on a rompu entre nous (*baynanā*) » ; dans le second (nominatif) : « votre lien (*baynukum*) a été rompu ».

99 Il s'agit de Ibn Kawš b. Kan'an qui régna, dit-on, quatre cents ans sur les peuples noirs de al-Iraq. Il est également appelé Numrūd avec un *dāl*. Vocalisé également Nimrūd ou Namrūd ; notre éditeur vocalise toujours Numrūd/d (1921, 2019, 2025).

100 Qu'il soit béni !

*tumma*

Particule qui requiert trois choses : la commune participation au même statut<sup>101</sup>, l'agencement et le délai. On diverge pour chacun des cas. 3/1092

1. Pour ce qui est de la *commune participation* au même statut, les grammairiens de al-Kūfa et al-Aḥfaš prétendent qu'il peut arriver que ce sens manque, quand la particule est un ajout, car alors elle n'est pas du tout une coordination. Ils citent dans ce sens : « si bien que lorsque la terre leur manqua bien qu'elle fût large, qu'ils se sentirent eux-mêmes à l'étroit et pensèrent qu'il n'y avait pas de refuge contre Dieu si ce n'est en lui ... Puis (*tumma*), il revint vers eux » (9, 118). On répond, en disant que l'apodose (de lorsque) est implicite.

2. 3. Quand à l'*agencement* et au *délai*, certains divergent au sujet de leur nécessité, prenant pour preuve sa parole : « Il vous a créés à partir d'un seul être, puis (*tumma*) il en a tiré son épouse » (39, 6) ; « Il a commencé la création de l'homme à partir de l'argile ; \* puis (*tumma*), il a disposé sa descendance à partir d'une eau vile ; \* puis (*tumma*), il l'a formé harmonieusement » (32, 7-9) ; « Certes, moi, je suis pardonneur pour celui qui se repent, croit et fait ce qui est bien ; puis (*tumma*), est bien dirigé » (20, 82), or le fait d'être bien dirigé précède cela ; « Voilà ce qu'il vous conseille ; peut-être serez-vous dans la crainte. \* Puis (*tumma*), nous avons donné à Mūsā le Livre » (6, 153-154).

On répond à tout cela, en disant que *tumma* dans ces cas-là indique l'agencement de l'information et non celui de la décision (divine). Ibn Hišām dit : 'une autre réponse serait plus pertinente que celle-ci. En effet, elle ne répond correctement qu'à l'agencement seulement, mais non | au délai, puisqu'il n'y a pas de retard entre les deux informations'. La réponse qui sauve les deux est ce qu'on dit à propos du premier cas (39, 6), à savoir que la coordination porte sur quelque chose d'implicite, c'est-à-dire : 'à partir d'un seul être [qu'il a créé], puis (*tumma*), il a tiré d'elle son épouse' ; ainsi que ce qu'on dit à propos du deuxième cas (32, 7-9), à savoir que « il l'a formé harmonieusement » est coordonné à la première proposition et non à la seconde ; également, ce qu'on dit à propos du troisième cas (20, 82), à savoir que le sens est : 'puis (*tumma*), il est resté dans la bonne direction' ; et, enfin, ce qu'on dit à propos du quatrième cas (6, 153-154) ...<sup>102</sup> 3/1093

101 De la part de ce qui vient avant et de ce qui vient après *tumma*.

102 L'éditeur comble le blanc du texte, en empruntant l'explication de Ibn Hišām dans *al-Muḡnī* (2/550), à savoir : *tumma* porte sur l'agencement de l'information et non sur celui du temps ; c'est-à-dire, 'puis, il vous informa que nous donnâmes le Livre à Mūsā'.

### Remarque [*tumma* traité comme *fā'* et *wāw*]

Les grammairiens de al-Kūfa traitent *tumma* comme ils traitent *fā'* (et) et *wāw* (et), à propos de la possibilité de mettre avec lui l'inaccompli à l'accusatif après le verbe de la condition. On cite à ce propos la lecture suivante de al-Ḥasan : « Quiconque sort de sa maison pour émigrer vers Dieu et son Envoyé, puis (*tumma*), la mort le frappe » (4, 100), avec « le frappe » (*yudrikahu*) à l'accusatif.

#### *tamma*

3/1094 Avec la voyelle 'a', c'est un nom avec lequel on indique un lieu éloigné, comme dans : « Nous avons fait approcher les autres là-bas (*tamma*) » (26, 64). C'est un circonstanciel qui ne se décline pas. Voilà pourquoi se trompe celui qui l'analyse comme un complément de « regarder » dans sa parole : « Quand tu regarderas là-bas (*tamma*) » (76, 20). On lit : « vers nous sera leur retour ; là (*tamma*) Dieu sera témoin » (10, 46)<sup>103</sup>, c'est-à-dire, là-bas (*hunālika*) Dieu sera témoin, avec pour preuve : « Là-bas (*hunālika*), la souveraineté appartient à Dieu le Vrai » (18, 44).

Aṭ-Ṭabarī dit au sujet de sa parole : « Est-ce qu'ensuite (*tumma*), lorsque cela adviendra, vous y croirez ? » (10, 51) : 'Cela signifie *hunālika* (là-bas) ; ce n'est donc pas la coordination *tumma* (puis)'. Ceci est une fausse représentation due à la ressemblance entre la vocalisation avec 'u' et celle avec 'a'.

Dans *at-Taršīḥ* de Ḥaṭṭāb, il y a : '*Tamma* est un circonstanciel qui contient le sens indiquant *ḥaytu* (où) ; en effet, c'est dans ce sens'.

#### *ǧa'ala*

3/1095 Ar-Rāḡib dit : 'C' est une façon générale de s'exprimer parmi tous les verbes. Il a un sens plus général que *fa'ala* (agir), *šana'a* (faire), et ses autres analogues. Il se comporte de cinq façons.

1. La première : il se comporte comme *šāra* (se mettre à) et *tafiqa* (idem) et est intransitif, comme dans : 'Zayd se mit à (*ǧa'ala*) à parler ainsi'.

2. La deuxième : il se comporte comme *awǧada* (faire exister) et est transitif avec un seul complément, comme dans : « Il fit exister (*ǧa'ala*) les ténèbres et la lumière » (6, 1).

<sup>103</sup> La lecture actuellement officielle est *tumma* (puis).

3. La troisième: (il est utilisé) pour l'existenciation et la position dans l'être d'une chose à partir d'une autre, comme dans: « Il a fait exister (*ǧā'ala*) pour vous à partir de vous-mêmes des épouses » (16, 72); « Il a fait exister (*ǧā'ala*) pour vous des abris à partir des montagnes » (16, 81).

4. La quatrième: pour faire passer une chose à un état à l'exclusion d'un autre, comme dans: « celui qui a fait (*ǧā'ala*) pour vous de la terre un lit de repos » (2, 22); « il a fait (*ǧā'ala*) de la lune une lumière dans eux (les cieus) » (71, 16).

5. La cinquième: pour statuer sur une chose comme étant telle chose, soit à raison, comme dans: « ceux qui le situent (*ǧā'ilūhu*) parmi les envoyés » (28, 7) soit à tort, comme dans: « ils attribuent (*yaǧ'alūna*) à Dieu les filles » (16, 57); « ceux qui prennent (*ǧā'alū*) le Coran comme des morceaux séparés » (15, 91).

### *ḥāša*

Nom signifiant l'exemption dans sa (\*) parole: « A Dieu ne plaise (*ḥāša li-llāhi*)! Nous ne connaissons aucun mal à lui attribuer » (12, 51); « A Dieu ne plaise (*idem*)! Celui-ci n'est pas un mortel » (12, 31). Ce n'est ni un verbe ni une préposition, avec pour preuve la lecture de certains, à savoir *ḥāšan li-llāhi* avec le signe de l'indétermination, tout comme on dit: *barā'atan li-llāhi* (*idem*); avec pour preuve aussi la lecture de Ibn Mas'ūd, à savoir: *ḥāša llāhi* sous forme d'annexion, comme *ma'āda llāhi* (Préservation de Dieu!) et *subḥāna llāhi* (Louange de Dieu!); avec pour preuve également le fait qu'il interfère sur le *li-* (de *li-llāhi*) dans la lecture des sept, or une préposition qui demande le génitif n'interfère jamais sur une autre<sup>104</sup>. Ils ont abandonné le signe de l'indétermination dans leur lecture uniquement parce c'est une expression à l'état construit, à cause de sa ressemblance avec la préposition *ḥāšā* (sauf)<sup>105</sup> au niveau de l'élocution. Certaines gens prétendent que c'est un nom verbal signifiant *atabarra'u* ou *tabarra'tu* (je déclare innocent, exempt de) à cause de son état construit (indéclinable). On a refusé cela, étant donné sa vocalisation dans certaines façons de parler.

Al-Mubarrad et Ibn Ğinnī prétendent que c'est un verbe et qu'il signifie dans le verset (12, 51): 'Que Yūsuf évite la désobéissance à cause de Dieu!'; mais cette interprétation ne convient pas à l'autre verset (12, 31).

104 Ce qui veut dire que si *hāša* était une préposition, nous aurions deux prépositions à la suite, ce qui n'est pas possible.

105 Avec un *alif* final allongé (*mamdūda*).

Al-Fārisī dit: '*ḥāšā* est la forme *fā'ala* (3<sup>o</sup> forme) de *al-ḥašā*, à savoir la direction. Ce qui veut dire: il va dans une direction, c'est-à-dire, il s'éloigne de là où il a été jeté, il s'en écarte et ne le fréquente plus. Dans le Coran, on ne trouve pas *ḥāšā* dans le sens de l'exception'.

### *ḥattā*

3/1097 Préposition utilisée pour marquer la fin de la limite comme *ilā* (vers). Cependant, les deux prépositions se séparent sur plusieurs points. En effet, *ḥattā* se distingue par le fait qu'elle ne met au génitif que l'apparent, que la dernière partie précédée des autres dans ce qui a plusieurs parties<sup>106</sup> ou bien ce qui est juste rejoint<sup>107</sup>, par exemple: «Elle (la nuit du destin) est paix jusqu'au lever (*ḥattā maṭla'i*) de l'aurore» (97, 5);

par le fait que *ḥattā* notifie l'accomplissement progressif de l'action verbale qui précède<sup>108</sup>;

par le fait qu'on n'indique pas la direction vers le début de la limite avec *ḥattā*<sup>109</sup>;

par le fait qu'après *ḥattā* on trouve l'inaccompli à l'accusatif avec un *an* implicite, tous les deux servant à interpréter une action verbale (infinitif) au génitif.

*Ḥattā* a donc trois significations.

1. C'est un synonyme de *ilā*, comme dans: «Nous ne cesserons pas de nous attacher à lui, tant que (*ḥattā*) Mūsā ne sera pas revenu vers nous» (20, 91), c'est-à-dire, 'jusqu'à (*ilā*) son retour'.
2. C'est un synonyme du *kay* final (pour, afin que), comme dans: «Il ne cesseront pas de vous combattre pour (*ḥattā*) vous détourner de ...» (2,

106 Par exemple: 'J'ai mangé le poisson sans sa tête (*ḥattā ra'sihā*)'; si nous avions *ḥattā ra'sahā*, cela signifierait 'avec sa tête' (NdE).

107 Il n'est donc pas permis de dire: 'J'ai marché hier jusqu'au tiers ou à la moitié de la journée (*ḥattā ṭulṭihā aw niṣfihā*)', mais on emploiera *ilā* dans ce cas (NdE).

108 On dit: 'J'ai écrit à (*ilā*) Zayd' et 'Je me suis orienté vers (*ilā*) 'Amr, c'est-à-dire, il est mon but'; et il n'est pas permis d'employer *ḥattā* dans ce cas, parce que cette dernière préposition est employée pour notifier l'accomplissement progressif de l'action verbale qui la précède jusqu'à la fin (NdE).

109 On dit: 'J'ai marché à partir de al-Baṣra jusqu'à (*ilā*) al-Kufa' et non *ḥattā l-Kūfa*. A cause de la faiblesse de *ḥattā* par rapport à la limite, on ne s'en sert pas pour indiquer la direction vers le début de la limite (NdE).

217); «Ne dépensez rien pour ceux qui sont auprès de l'Envoyé de Dieu, afin qu'(ḥattā) ils se séparent de lui» (63, 7); contient les deux sens: «combattez celui (le groupe) qui se rebelle, jusqu'à ce que / afin que (ḥattā) il s'incline» (49, 9).

3. C'est un synonyme de *illā* (sauf) dans l'exception. Ibn Mālik et un autre | 3/1098  
prennent dans ce sens: «Ces deux-là n'instruisent personne sans (ḥattā) dire ...» (2, 102).

### Question [ilā et ḥattā inclusifs et exclusifs]

Quand une preuve indique que la limite est incluse après *ilā* et *ḥattā* dans le statut de ce qui précède ou qu'elle n'est pas incluse, il est évident qu'on s'en sert.

Premier cas, par exemple: «vos mains jusqu'aux (*ilā*) coudes» (5, 6) et «vos pieds jusqu'aux (*ilā*) chevilles» (5, 6). La tradition indique l'inclusion des coudes et des chevilles dans l'ablution.

Second cas, par exemple: «Puis, accomplissez le jeûne jusqu'à (*ilā*) la nuit» (2, 187) l'interdiction de lier (les deux) indique la non inclusion de la nuit dans le jeûne; «[si votre débiteur se trouve en difficulté], attendez jusqu'à (*ilā*) un moment de facilité» (2, 280). En effet, | si la limite était incluse dans ce cas, il faudrait attendre au moment de la facilité également; or cela conduirait à la non réclamation et à l'extinction du droit du créancier. 3/1099

Et si aucune preuve n'indique aucune des deux solutions, alors il y a quatre opinions.

1. La première qui est la plus juste: la limite est incluse avec *ḥattā* et non avec *ilā*, suivant ce qui se vérifie la plupart du temps dans les deux cas. En effet, selon le contexte, le plus souvent on n'a pas d'inclusion avec *ilā* et l'inclusion avec *ḥattā*. Et il faut prendre les choses dans ce sens, en cas de doute.
2. La deuxième: l'inclusion se fait dans les deux cas.
3. La troisième: l'inclusion ne se fait dans aucun des deux cas. Les tenants des deux opinions prouvent leur égalité de chances au moyen de sa parole: «et nous les avons laissés en jouir jusqu'à (*ilā*) un certain moment». Ibn Mas'ūd lit: «jusqu'à (*ḥattā*) un certain moment»<sup>110</sup>.

110 La quatrième opinion annoncée par l'auteur n'est pas exprimée ici.

### Nota bene [préséance et régence de *ḥattā*]

*Ḥattā* se présente en tête du discours, c'est-à-dire, comme une particule après laquelle les propositions commencent, autrement dit, recommencent. Cette particule interfère dans la proposition nominale et dans la proposition verbale dont le verbe est à l'inaccompli et à l'accompli, comme dans : « alors, dira (*ḥattā yaqūlu*) l'Envoyé » (2, 214), |, au nominatif<sup>111</sup> ; « alors, ils oublièrent (*ḥattā 'afaw*) et dirent » (7, 95) ; « jusqu'au moment où (*ḥattā idā*) vous avez fléchi » (3, 152).

Ibn Mālik prétend que, dans ces versets, elle met au génitif *idā* et *an* implicite dans les deux premiers versets. La majorité des savants sont d'avis différent. Cette particule se présente comme une coordination : je ne connais pas ce cas dans le Coran, parce que la coordination avec *ḥattā* est très rare. Par la suite, les grammairiens de al-Kūfa ont nié cela totalement.

### Remarque

On trouve la substitution de son *ḥā'* par un *'ayn* (*'attā*) dans le dialecte des Huḍayl. Et c'est ainsi que lit Ibn Mas'ūd. Il cite [...] <sup>112</sup>

### *ḥaytu*

Circonstanciel de lieu. Al-Aḥfaṣ dit : 'Pour le temps, il se présente figé sur la voyelle 'u' à la façon | des fins de vers. L'annexion à la proposition est de deux sortes'. Voilà pourquoi az-Zağğāğ dit à propos de sa parole « de là où (*min ḥaytu*) vous ne voyez pas » (7, 27) : 'Ce qui vient après *ḥaytu* en est sa relative et non son annexant'. Ce qui veut dire que *ḥaytu* n'est pas annexé à la proposition suivante qui devient ainsi comme sa relative, c'est-à-dire, comme un ajout, n'en étant pas une partie intégrante. Al-Fārisī pense qu'il veut dire que *ḥaytu* est un relatif et il réfute cela.

Parmi les arabes, il y en a qui déclinent *ḥaytu* ; certains le fixent sur la voyelle 'i' à cause de la rencontre des deux silences<sup>113</sup>, et sur la voyelle 'a' pour l'allègement. C'est en ce sens que le prend celui qui lit : « [nous les ferons

111 La lecture actuellement officielle est à l'accusatif (*yaqūla*).

112 La suite du texte manque.

113 Parce que le principe de l'état figé est le silence (non vocalisation) ; donc la voyelle du *tā'* sera 'i' à cause de la rencontre de deux silences, puisque le *yā'* précédent est également muet (NdE).



avancer progressivement] de façon qu'(*min ḥayṭi*) ils ignorent» (7, 182) avec la voyelle 'i' du génitif et «Dieu sait très bien (*a'lamu*) où (*ḥayṭa*) placer son message» (6, 124) avec la voyelle 'a' de l'accusatif. Mais, ce qui est canonique est de ne pas le décliner.

Certaines gens permettent, dans le dernier verset (6, 124), que ce soit un complément d'objet au sens large, disant que ce n'est pas un circonstanciel, parce qu'il (\*) ne sait pas mieux dans un lieu que dans un autre et parce que cela signifie qu'il connaît le lieu lui-même qui convient à la déposition du message et non une chose dans le lieu. Dans ce sens, son régent à l'accusatif est le verbe implicite 'il sait / *ya'lamu*' qui est indiqué par *a'lamu*; car cet accusatif ne dépend pas de ce dernier, puisque le superlatif ne peut mettre à l'accusatif un complément d'objet que si on le ramène au sens de *'ālim* (sachant).

3/1102

Abū Ḥayyān dit: 'Le sens littéral serait de le reconnaître comme étant un circonstanciel au sens figuré, étant donné que *a'lam* contient le sens de ce qui porte transitivement sur le circonstanciel; donc cela correspondrait à: Dieu est très opératif au plan de la connaissance de ce où (*ḥayṭu*) il place ..., c'est-à-dire, il exerce la connaissance sur ce lieu.'

### *dūna*

Il se présente comme un circonstanciel opposé à *fawqa* (sur) et habituellement il ne se décline pas. On dit aussi qu'il se décline. Et, selon les deux points de vue, on lit: « [Certains d'entre nous sont justes] et d'autres parmi nous sont en dessous de cela (*dūnu/a dālika*) » (72, 11)<sup>114</sup>, avec le nominatif et l'accusatif.

Il se présente comme un nom avec le sens de *ḡayr* (autre que, en dehors de), comme dans: « Prendrai-je en dehors de lui (*min dūnihi*) des divinités? » (36, 23), c'est-à-dire, autres que lui.

Az-Zamaḥṣārī dit: 'Il signifie l'endroit le plus bas d'une chose et il est alors utilisé pour indiquer le contraste dans la façon d'être, par exemple dans: 'Zayd est inférieur (*dūna*) à 'Amr'; c'est-à-dire, aux plans de la noblesse et de la science, etc ... On l'a élargi, si bien qu'il est utilisé pour signifier le dépassement d'une limite vers une autre, comme dans: « [Ne prenez pas pour amis les mécréants de préférence aux (*dūna*) croyants » (4, 144); c'est-à-dire, ne passez pas outre l'amitié des croyants pour aller vers celle des mécréants'.

3/1103

114 C'est-à-dire, 'ne sont pas justes'.

*dū*

3/1104 Nom qui signifie ‘possesseur de’. On l’emploie pour parvenir à qualifier les substantifs avec des noms de genres<sup>115</sup>; tout comme *al-ladī* (qui) est employé pour parvenir à qualifier des réalités définies pas des propositions<sup>116</sup>. Il n’est employé que comme annexé. Il n’est annexé ni par un pronom ni par un nom dérivé. Mais, certains le permettent. Ils citent à ce sujet la lecture de Ibn Mas‘ūd, à savoir: ‘au-dessus de tout capable d’être savant (*dī ‘ālimin*) il y a un vrai savant (*‘alīmun*)’ (12, 76)<sup>117</sup>. La plupart des savants répondent à cela, en disant que *al-‘ālim* dans ce cas est un nom verbal (infinitif) comme *al-bāṭil*<sup>118</sup>, ou bien que *dī* est un ajout<sup>119</sup>.

As-Suhaylī dit: ‘La qualification au moyen de *dū* est plus performante que celle avec *ṣāhib* (possesseur de, compagnon de), car l’annexion avec le premier est plus noble. En effet, *dū* est annexé par ce qui suit, tandis que *ṣāhib* l’est par ce qui est suivi. On dit: Abū Hurayra est le compagnon du Prophète (*ṣāhib an-nabiyy*) (.), mais on ne dit pas: Le Prophète est le compagnon de Abū Hurayra. Quant à *dū*, on dit: détenteur de (*dū*) richesse et détenteur du Trône. Il se trouve donc que le premier nom est suivi (*matbū‘*) et qu’il ne suit pas (*tābi‘*)<sup>120</sup>. Il fonde sur cette différence le fait qu’il (\*) dit dans la sourate *al-Anbiyā’* 21: «et le détenteur (*dā*) de *al-nūn*» (21, 87); il annexe donc *dū* à *al-nūn*, à savoir le poisson. Et il dit dans la sourate *Nūn* 24: «Ne sois pas comme le compagnon (*ṣāhibi*) du poisson (*al-ḥūti*)» (24, 48). Il dit: ‘Le sens est le même; mais entre | les deux expressions, il y a un grand contraste au plan de la beauté relative à la façon d’indiquer les deux états. En effet, lorsqu’il le mentionne pour en faire son éloge, il emploie *dū* (21, 87), parce que l’annexion avec ce nom est plus noble, ainsi qu’avec *al-nūn*, parce cette expression est plus noble que l’expression ‘le poisson’, du fait que *al-nūn* se trouve au début de la sourate, alors que l’expression ‘le poisson’ n’a rien qui l’ennoblit ainsi; c’est pourquoi il l’emploie avec ‘compagnon de (*ṣāhib*)’ quand il le mentionne pour lui interdire de le suivre (24, 48)’.

115 Par exemple: ‘Je suis passé près d’un homme doué de (*dī*) science’ (NdE).

116 Par exemple: ‘Je suis passé près de l’homme qui (*al-ladī*) sait’ (NdE).

117 La lecture actuellement officielle est: *dī ‘ilmīn* / doué de science.

118 Donc *al-‘ālim* signifierait ‘le savoir’, tout comme *al-bāṭil* signifierait ‘le fait de mentir’.

119 Ce qui donnerait donc le sens suivant: ‘au-dessus de tout savant il y a un vrai savant’.

120 Il est à noter que dans *dū l-māl* (détenteur de richesse) c’est la richesse (*tābi‘*) qui donne importance et valeur à celui qui la détient (*matbū‘*), tandis que dans *dū l-‘arṣ* (détenteur du Trône), c’est le détenteur, Dieu, (*matbū‘*) qui donne de l’importance au Trône (*tābi‘*).

*ruwayda*

Nom qu'on ne prononce qu'au diminutif et sous forme d'ordre. C'est le diminutif de *rawad* et signifie la lenteur<sup>121</sup>.

*rubba*

Particule dont le sens donne lieu à huit opinions.

1. La première: elle sert toujours à minimiser et c'est l'avis | de la majorité. 3/1106
2. La deuxième: elle sert toujours à maximiser, comme dans sa parole: « Les mécréants aimeront probablement beaucoup (*rubbamā*) avoir été soumis » (15, 2); en effet, ce désir de leur part sera fréquent. Les tenants de la première opinion disent qu'ils seront submergés par un déluge de terreurs et donc ils ne seront pas conscients, au point que peu d'entre eux désireront cela<sup>122</sup>.
3. La troisième: elle sert à indiquer également les deux.
4. La quatrième: elle sert généralement à minimiser et rarement à maximiser et tel est mon choix.
5. La cinquième: le contraire.
6. La sixième: elle n'est employée pour aucun des deux sens; mais c'est une particule affirmative qui n'indique ni maximisation ni minimisation. Cela se comprend uniquement à partir d'un élément extérieur.
7. La septième: elle sert à maximiser dans un contexte de vaine gloire et de fierté, et à minimiser dans un contexte opposé.
8. La huitième: pour rendre un nombre vague, elle minimise et maximise.

*Mā* entre dans sa composition et l'empêche d'avoir une influence génitive; il l'introduit ainsi dans les propositions. Ainsi, la plupart du temps, elle est introduite dans la proposition verbale, son verbe étant à l'accompli formellement ou sémantiquement. Comme exemple d'introduction dans la verbale au futur,

121 Nous n'avons qu'une seule référence coranique, à savoir: « accorde leur un court délai (*ruwaydan*) » (86, 17). Dans le langage courant, *ruwaydan ruwaydan* signifie: 'Doucement! Doucement!'.  
 122 Ce futur signalé comme tel à la fin de l'explication place ce verset dans un contexte de jugement dernier.

il y a le verset précédent (15, 2). On dit que cela est selon le modèle: « et on soufflera (*nufiḥa*) dans la trompette » (18, 99)<sup>123</sup>.

*sa-*

3/1107 Particule réservée à l'inaccompli. Elle le met au futur. Elle se comporte comme étant une partie du verbe, voilà pourquoi elle n'a pas d'influence sur son cas. Les grammairiens de al-Baṣra sont d'avis que la durée du futur avec *sa-* est plus réduite que celle qu'on obtient avec *sawfa* que les grammairiens appellent 'la particule du soulagement', ce qui veut dire 'la particule de l'aise', parce qu'elle fait passer l'inaccompli du temps restreint, à savoir le présent, au temps large, à savoir le futur.

Certains mentionnent qu'elle intervient pour signifier la durée et non le futur, comme sa parole: « Vous trouverez (*sa-taḡīdūna*) d'autres gens ... » (4, 91); « Les insensés continuent à dire (*sa-yaqūlu*) » (2, 142a), parce que cela n'est descendu qu'après leur propos: « Qui les a détournés de ... » (2, 142b). Donc *sa-* intervient pour signifier la durée et non le futur. Ibn Hišām dit: 'Les grammairiens ne reconnaissent pas cela; mais, la durée découle de l'inaccompli et *sa-* reste pour le futur, d'ailleurs la durée n'existe que dans le futur'. Il ajoute: 'az-Zamaḡšarī prétend que lorsqu'elle intervient à propos d'une action recommandable ou répréhensible, elle signifie que cette action aura lieu inévitablement. Je n'ai jamais trouvé quelqu'un qui comprenne la raison de cela. La raison de cela réside dans le fait qu'elle signifie la promesse de l'avènement | de l'acte. Son intervention dans ce qui signifie la promesse ou la menace entraîne nécessairement leur confirmation et la corroboration de leur sens. Il signale cela à propos de la sourate *al-Baqara* 2, disant au sujet de « Dieu assurément te suffira envers eux (*sa-yakfīkahum*) » (2, 137): *sa-* signifie que cela sera inévitablement, même si ça tardera un peu'. Et il déclare cela au sujet de la sourate *Barā'a* 9, en disant à propos de sa parole: « Ceux-là, Dieu leur fera miséricorde (*sa-yarḥamuhum*) » (9, 71): *sa-* signifie l'existence de la miséricorde inévitablement, car il confirme la promesse, tout comme il confirme la menace, quand tu dis: Je me vengerai (*sa-antaqimu*) de toi'.

3/1108

123 C'est-à-dire, le verbe est formellement à l'accompli, mais sémantiquement c'est un futur.

*sawfa*

Cette particule est comme *sīn*; mais, elle a plus d'ampleur qu'elle en ce qui concerne le temps, selon les grammairiens de al-Bašra, parce que la multiplicité des lettres indique la démultiplication du sens. Selon les autres, elle en est le synonyme. Elle se distingue du *sīn* grâce à l'adjonction de *la-*, comme dans: «*la-sawfa yu'tika* / il te donnera» (93, 5). Abū Ḥayyān dit: | 'Il est interdit d'adjoindre *la-* à *sa-* uniquement par répugnance pour la série des voyelles dans, par exemple: *la-sa-yatadahraḡu* (il roulera); puis, on a abandonné (la règle pour) le reste'<sup>124</sup>.

3/1109

Ibn Bābšād dit: 'Généralement, on emploie *sawfa* pour la menace et l'intimidation et *sa-* pour la promesse. Mais, *sawfa* peut être employé pour la promesse et *sīn* pour la menace'. Fin de citation.

*sawā'*

Il signifie 'égal'. Il prend un *alif* court (*yā'* sans points), quand le *sīn* est vocalisé 'i' (*sīwā*), comme dans: «un lieu égal (*sīwan*)» (20, 58); et un *alif* long, quand le *sīn* est vocalisé 'a', comme dans: «C' est égal (*sawā'un*) pour eux que tu les avertisses ou que tu ne les avertisses pas» (2, 6).

3/1110

Il signifie aussi 'le milieu'; il a alors un *alif* long et la vocalisation 'a' du *sīn*, comme dans: «au milieu (*fī sawā'i*) de la Géhenne» (37, 55).

Sous cette forme, il signifie également 'complet', comme dans: «en quatre jours exactement (*sawā'an*)» (41, 10), c' est-à-dire, complètement; il est possible de considérer de même: «conduis-nous sur une voie parfaite (accomplie) (*sawā'i š-širā'i*)» (38, 22).

Il ne se trouve pas dans le Coran avec le sens de 'autre que'. On dit qu'il s'y trouve. Dans *al-Burhān*, il (*az-Zarkašī*) prend dans ce sens: «il s'égarera dans autre chose que (*sawā'a*) la voie» (5, 12), ce qui est une opinion. Meilleure est l'opinion de al-Kalbī à propos de sa parole: «[nous n'y manquerons] ni nous ni toi, dans un autre lieu (*makānan sīwan*)» (20, 58); il s'agit d'une exception dont l'excepté est omis, à savoir: dans un lieu autre que celui-ci (excepté celui-ci); c' est

ce que relate al-Kirmānī dans son *Aḡā'ib*. Il dit: 'Cela est improbable, parce que *sīwā* ne s'emploie pas sans être annexé'.

124 Abū Ḥayyān dit exactement: 'Puis, on a traité selon ce modèle même ce où il n'y a pas une telle série de voyelles' (NdE).

*sā'a*

Verbe défectif pour le blâme<sup>125</sup>.

*subhāna*

3/1111 Action verbale qui signifie louer en proclamant la transcendance (*at-tasbīh*). Elle est nécessairement à l'accusatif et en annexion avec un nom singulier, comme: « Louange transcendante de Dieu (*subhāna llāhi*)! » (23, 91); « Louange transcendante de Celui qui a fait voyager de nuit » (17, 1); ou un pronom (au singulier), comme: « Louange transcendante de Lui par rapport au fait qu'il ait un enfant! » (4, 171); « Louange transcendante de Toi! Nous n'avons pas de science » (2, 32). Elle fait partie de ce par quoi le verbe est tombé en désuétude. Dans *al-'Aǧā'ib* de al-Kirmānī, il y a: 'Ce que mentionne al-Mufaḍḍal est étrange, à savoir que ce serait une action verbale de *sabaḥa*, quand on élève la voix dans l'invocation et l'évocation. Il (Ǧarīr) déclame:

'La Divinité défigure les visages dont le cou se gonfle, chaque fois  
que \*

les pèlerins (crient): Louange transcendante de Dieu! Dieu est le plus  
grand! Il n'y a pas de  
divinité en dehors de Dieu!'

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Ibn 'Abbās à propos de sa parole: « Louange transcendante de Dieu! » (12, 108), à savoir: 'C' est le fait que Dieu proclame sa propre transcendance par rapport au mal'.

*ẓanna*

3/1112 Son sens fondamental est celui de la croyance prépondérante, comme sa parole: « s'ils croient (*ẓannā*) observer les lois de Dieu » (2, 230). Il est aussi employé dans le sens de la certitude, comme sa parole: « ceux qui pensent (*yaẓunnūna*) rencontrer leur Seigneur » (2, 46). Ibn Abī Ḥātim et un autre citent ce que dit Muǧāhid, à savoir: 'Tout fait de penser (*ẓann*) dans le Coran est une certitude'. Or cela représente une difficulté pour beaucoup de versets dans les-

125 Par exemple: *sā'a sabīlan* / quelle mauvaise voie!

quels *zanna* n'est pas employé dans le sens de la certitude, comme dans le premier verset (2, 230).

Dans *al-Burhān*, az-Zarkašī dit : 'La différence entre les deux dans le Coran repose sur deux règles. La première : là où le fait de penser est louable et méritoire, il s'agit d'une certitude et là où il est blâmable et sujet à la menace du châtement, il s'agit d'une chose douteuse. La seconde : chaque fois que le fait de penser est lié en suivant à un *an* allégé<sup>126</sup>, il s'agit d'une chose douteuse, comme dans : « Mais, vous doutiez du fait que (*zanantum an*) ne retourneraient ni l'Envoyé ... » (48, 12) ; alors que chaque fois que le fait de penser est lié à *anna* redoublé, il s'agit d'une certitude, comme sa parole : « Certes, je savais que (*zanantu annī*) je trouverais mon compte » (69, 20) ; « et qu'il sait que (*zanna annahu*) c'est la séparation » (75, 28). On lit même : 'et qu'il est sûr (*ayqana*) que c'est la séparation'. En somme, cela signifie que *anna* redoublé est pour la confirmation et qu'il concerne donc ce qui est sûr, contrairement à *an* allégé qui concerne ce qui est douteux. Voilà pourquoi, | le premier concerne la science, comme dans : « Sache qu'(*annahu*) il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu » (47, 19) ; « et il sait qu'(*anna*) en vous il y a une faiblesse » (8, 66) ; tandis que le second concerne la supposition, comme dans : « ils supposaient qu'(*allā*)<sup>127</sup> il n'y aurait pas de sédition » (5, 71) ; c'est ce que mentionne ar-Rāgīb dans son commentaire.

3/113

On amène contre cette règle : « ils pensaient qu' aucun (*an lā*) refuge n'existe contre Dieu » (9, 118). On répond qu'ici *an* est lié à un nom, alors que dans les exemples précédents, il est lié à un verbe ; c'est ce qu'il (az-Zarkašī) mentionne dans *al-Burhān*, en disant : 'Tiens compte de cette règle, c'est un des secrets du Coran'.

Ibn al-Anbārī dit : 'Ta'lab dit : Les arabes prennent *az-zann* dans le sens de science, de doute et de mensonge. S'il existe des preuves en faveur de la science qui l'emportent sur celles du doute, alors *az-zann* signifie la certitude ; si les preuves en faveur de la certitude et celles en faveur du doute sont équivalentes, alors *az-zann* signifie le doute ; et si les preuves en faveur du doute l'emportent sur les preuves de la certitude, alors *az-zann* signifie le mensonge. Dieu dit : « Ils ne font que supputer (*yazunnūna*) » (45, 24) ; il veut dire 'mentir'. Fin de citation.

126 C'est-à-dire, qui tient la place d'un *anna-hu*.

127 Qui équivaut à *an lā*.

### 'alā

3/1114 Préposition gouvernant le génitif qui a plusieurs sens.

1. Le plus connu: la *supériorité* au sens propre ou figuré, comme dans: «sur eux ('alāyhā) et sur ('alā) le vaisseau vous êtes transportés» (23, 22); «Tout ce qui est sur elle ('alāyhā) est périssable» (55, 26); «Nous avons préféré certains à ('alā) d'autres» (2, 253); «ils ont contre moi ('alāyā) un crime (à me reprocher)» (26, 14).

2. Le deuxième: *l'accompagnement*, comme *ma'a* (avec, malgré), par exemple: «il donne la richesse, malgré ('alā) l'amour qu'il en a» (2, 177), c'est-à-dire, avec (*ma'a*) l'amour qu'il en a: «Certes, ton Seigneur est détenteur du pardon pour les gens malgré ('alā) leur injustice» (13, 6).

3. Le troisième: *l'origine*, comme *min* (de la part de), par exemple: «ceux qui, lorsqu'ils se font mesurer par ('alā) les gens, exigent la pleine mesure» (83, 2), c'est-à-dire, de la part (*min*) des gens; «[ceux qui] veillent sur leur sexe \* sauf à l'égard ('alā) de leurs épouses et de ...» (23, 5-6), c'est-à-dire, de la part de (*min*), avec pour preuve: 'Veille sur ta nudité, sauf pour ce qui vient de (*min*) de ton épouse'.

3/1115 4. Le quatrième: la *causalité*, comme *li-* (parce que), par exemple: «Magnifiez Dieu parce que ('alā) il vous a guidés» (2, 185), c'est-à-dire, à cause du fait qu'il vous a guidés.

5. Le cinquième: la *circonstance*, comme *fī* (dans), par exemple: «Il entra dans la ville au ('alā) moment de l'inattention» (28, 15), c'est-à-dire, dans le moment; «Ils ont suivi ce que racontaient les démons dans ('alā) le règne de Sulaymān» (2, 185), c'est-à-dire, au temps de son règne.

6. Le sixième: le sens de *bi-* (en), comme dans: «C'est vrai, en ('alā) ne disant sur Dieu que la vérité» (7, 105), c'est-à-dire, *bi-an* (en), comme lit Ubayy.

#### Remarque [autres sens]

Dans: «Confie-toi au ('alā) Vivant qui ne meurt pas» (25, 58), elle a le sens de l'attribution et de la référence, à savoir: Attribue ta confiance et réfère-la à lui. C'est ce qu'on dit. Selon moi, ici 'alā a le sens de la préposition *bi-instrumental*<sup>128</sup>. Dans: «Il a prescrit à ('alā) lui-même la miséricorde» (6, 12), c'est pour insister sur la faveur gratuite et non sur le devoir et le droit. Et ainsi dans: «Puis, à nous ('alaynā) revient de les juger» (88, 26), pour insister sur la rétribution.

128 Ce qui voudrait dire: 'aie confiance, grâce au Vivant qui ne meurt pas!



Certains disent que généralement lorsqu' est mentionnée la faveur avec la louange, on ne fait pas le lien avec *'alā*, alors que lorsqu' on veut signifier le ressentiment, on l'emploie. Voilà pourquoi, lorsqu' il (.) voyait quelque chose qui l'émerveillait, il disait: 'Louange à Dieu qui grâce à (*bi-*) sa faveur accomplit les bonnes choses'; et quand il voyait ce qui lui répugnait, il disait: 'Louange à Dieu en (*'alā*) tout état de cause'.

3/1116

### Nota bene [*'alā* comme nom et verbe]

1. *'alā* se présente comme un nom, selon ce que mentionne al-*Alḥfaṣ*, lorsque son régi au génitif et le sujet du verbe dont il dépend sont deux pronoms pour un même signifié, comme dans: «Prends avec toi (*amsik 'alayka*) ton épouse» (23, 37), en raison de ce qu' on a déjà montré au sujet de *ilā*<sup>129</sup>.

2. Il se présente également comme un verbe dérivant de *al-'uluw* (l'élévation), par exemple: «*Fir'awn* avait le dessus (*'alā*) sur la terre» (28, 4)<sup>130</sup>.

### *'an*

Préposition gouvernant le génitif qui a plusieurs sens.

3/1117

1. Le plus connu: le *dépassement*, comme dans: «que prennent garde ceux qui s'opposent à (*'an*) son ordre» (24, 63), c'est-à-dire, qui le dépassent et s'en éloignent.

2. Le deuxième: la *substitution*, comme dans: «Personne ne sera récompensé en rien à la place d'(*'an*) un autre» (2, 48).

3. Le troisième: la *causalité*, comme dans: «La demande de pardon de *Ibrāhīm* pour son père n'était qu'en raison d'(*'an*) une promesse» (9, 114), c'est-à-dire, à cause d'une promesse; «Nous ne sommes pas sur le point d'abandonner nos divinités en raison de (*'an*) ta parole» (11, 53), c'est-à-dire, à cause de ta parole.

4. Le quatrième: elle a le sens de *'alā*, comme dans: «il n'est avare que contre (*'an*) lui-même» (47, 38), c'est-à-dire, à son détriment.

5. Le cinquième: elle a le sens de *min*, comme dans: «il accepte la repentance de (*'an*) ses serviteurs» (9, 104), c'est-à-dire, de leur part, avec pour preuve: «il fut agréé de (*min*) l'un d'eux» (5, 27).

129 Voir plus haut à p. 1044.

130 Ici il s'agit bien d'un verbe avec un *alif* long (*mamdūda*) et non court (*yā'* sans points, *maqṣūra*).

6. Le sixième : elle a le sens de *ba'd* (après), comme dans : « ils interviennent dans l'ordre des lettres de la parole après (*'an*) sa mise en place » (5, 13), avec pour preuve que, dans un autre verset, il y a : « après (*min ba'di*) sa mise en place » (5, 41) ; « vous passerez d'un niveau à (*'an*) un autre » (84, 19), c'est-à-dire, d'un état après un autre.

### Nota bene [*'an* comme nom]

3/1118 Elle se présente comme un nom quand *min* interfère sur elle. Ibn Hišām prend dans ce sens : « Je les harcèlerai à partir de leur devant (*min bayni aydihim*) et par (*min*) leur derrière, à (*'an*) leur droite et à (*'an*) leur gauche » (7, 17). Il dit : 'Le *'an* peut être considéré comme coordonné à ce qui est régi par *min* et non à *min* et à ce qu'il régite'.

### *'asā*

3/1119 Verbe figé et défectif. A partir de là, certaines gens prétendent que c'est une particule dont le sens serait l'espoir de ce qui est aimable et la rupture par rapport à ce qui est haïssable ; les deux sont réunis dans sa parole : « Il se peut que<sup>131</sup> (*'asā*) vous haïssiez une chose, alors que c'est un bien pour vous et il se peut que (*'asā*) vous aimiez une chose, alors que c'est un mal pour vous » (2, 216).

Ibn Fāris dit : 'Il intervient pour la proximité et l'imminence, comme dans : « Dis : Il se peut que (*'asā*) soit à votre suite ... » (27, 72)'. Al-Kisā'i dit : 'Dans le Coran, tout *'asā* qui se présente comme un prédicat est au singulier, comme le verset précédent ; c'est au singulier dans le sens de 'peut-être que (*'asā*) la chose sera ainsi'. Ce qui se présente comme une interrogation est mis au pluriel, comme dans : « Serait-ce que peut-être (*'asaytum*), si vous tourniez le dos, vous ... » (47, 22)'. Abū 'Ubayda dit : 'Cela signifie : Est-ce que vous négligeriez cela ? Est-ce que vous passeriez outre ?'

3/1120 Ibn Abī Ḥātim, al-Bayhaqī et une autre citent ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir : 'Tout *'asā* dans le Coran exprime une nécessité'. Aš-Šāfi'ī dit : 'De la part de Dieu, *'asā* est une nécessité'. Ibn al-Anbārī dit : 'Dans le Coran, *'asā* est une nécessité, sauf dans deux passages. Le premier : « Peut-être que (*'asā*) votre Seigneur vous fera miséricorde » (17, 8) ; il s'agit des Banū n-Naḍir<sup>132</sup> ; or Dieu ne leur a pas fait

131 Qu'on traduit aussi par 'peut-être'.

132 Le plus probable est que ce discours est adressé à l'ensemble des Banū Isrā'īl, comme l'indique le contexte des versets de cette sourate (NdE).

miséricorde; bien au contraire, l'Envoyé de Dieu (.) les a combattus et il leur a infligé le châtement. Le second: « Peut-être que (*'asā*) son Seigneur, s'il vous répudie, lui substituera d'autres épouses » (66, 5); or cette substitution n'a pas eu lieu.

Certains annulent cette exception et généralisent la règle. Et cela, parce que la miséricorde (17, 8a) était conditionnée au fait qu'ils ne recommencent pas, comme il le dit: « Si vous recommencez, nous recommencerons » (17, 8b). Or ils ont recommencé, donc le châtement s'imposait contre eux; et parce que la substitution (66, 5) était conditionnée au fait qu'il répudie; or il n'a pas répudié, donc elle ne fut pas nécessaire.

3/1121

Dans *al-Kaššāf*, à propos de la sourate *at-Tahrīm* 66, [az-Zamaḥṣārī dit]: 'L'expression *'asā* (66, 8)<sup>133</sup> est une incitation au désir de la part de Dieu à l'égard de ses serviteurs. A ce propos, il y a deux considérations à faire. La première: cela se passe selon l'habitude des omnipotents qui obligent, en employant *la'alla* (peut-être) et *'asā* (il se peut que), l'avènement de la chose étant déjà pour eux certain et décidé. La seconde: cette façon de procéder est un enseignement pour les serviteurs, pour qu'ils soient entre la peur et l'espoir.

Dans *al-Burhān*, [az-Zarkašī dit]: 'Les expressions *'asā* et *la'alla* de la part de Dieu signifient la nécessité, même si elles expriment l'espoir et le désir dans le discours des créatures; en effet, les créatures sont des êtres à qui se présentent les doutes et les suppositions, alors que le Créateur est exempt de cela. La raison de l'utilisation de ces expressions réside dans le fait que les choses sont possibles<sup>134</sup>. Lorsque les créatures doutent à leur sujet et n'arrivent pas à décider de leur existence, alors que Dieu connaît véritablement leur existence, ces réalités entretiennent deux relations: une relation envers Dieu qu'on appelle relation de décision et de certitude et une relation à la créature qu'on appelle relation de doute et de supposition. Aussi en raison de cela, ces expressions se présentent-elles parfois sous forme décisive, en fonction de ce qu'elles sont pour Dieu, comme dans: « Dieu fera venir (*sawfa ya'tī bi-*) des gens qu'il aimera et qui l'aimeront » (5, 54)<sup>135</sup>, et parfois sous forme dubitative, en fonction de ce qu'elles sont pour la créature, comme dans: « Peut-être que (*'asā*) Dieu apportera la victoire ou un ordre émanant de lui » (5, 52); « Dites-lui une parole courtoise, peut-être (*la'allahu*) réfléchira-t-il ou sera-t-il dans la crainte » (20, 44). Dieu connaît déjà, | au moment de l'envoi des deux (*Mūsā* et

3/1122

133 « Il se peut que (*'asā*) votre Seigneur efface vos fautes et qu'il vous fasse entrer dans les Jardins ... ».

134 Possibles, c'est-à-dire, non nécessaires.

135 Nous n'avons pas affaire ici à *'asā* ou *la'alla*, mais à *sawfa* qui n'a, en aucun cas, ce sens de doute ou de probabilité.

Hārūn), ce à quoi aboutira la situation de Fir‘awn ; cependant, l’expression se présente en fonction de l’espoir et du désir qui envahissent l’âme de Mūsā et de Hārūn. Et lorsque le Coran descend dans la langue des arabes, il se produit conformément à leur vision des choses à ce sujet, les arabes pouvant émettre un discours plein de certitude sous forme de doute pour plusieurs raisons’.

Ibn ad-Dahhān dit : ‘L’expression *‘asā* est un verbe à l’accompli selon la forme et le sens. En effet, c’est un désir qui est déjà réalisé dans une chose future’. Certaines gens disent : ‘Il est accompli formellement, mais futur sémantiquement, car c’est une information au sujet d’un désir qui veut se réaliser’.

### Nota bene [*‘asā*, comme *kāna*, est un verbe défectif ou complet]

Dans le Coran, *‘asā* se présente de deux façons.

1. La première : il met au nominatif un nom explicite après lequel vient un verbe à l’inaccompli lié à *an*. Donc, dans son analyse, il est considéré le plus communément comme un verbe défectif qui se comporte comme *kāna* ; si bien que ce qui est mis au nominatif est son nom-sujet et ce qui vient ensuite est le prédicat. On dit qu’il est transitif à la façon de *qāraba* (s’apprêter à faire) aux plans du sens et de l’action grammaticale | ou bien intransitif à la façon de *qaruba min an yaf‘ala* (être sur le point de faire), tout en omettant le *min* du génitif par extension<sup>136</sup>, telle est l’opinion de Sībawayh et de al-Mubarrad. On dit aussi qu’il est intransitif à la façon de *qaruba* et que *an yaf‘ala* est une apposition du tout pour le tout de son agent.

2. La seconde : après lui se trouvent *an* et le verbe. On comprend d’après leur discours qu’alors il s’agit d’un verbe au sens parfait du terme. Ibn Mālik dit : ‘Selon moi, c’est toujours un verbe défectif et *an* et ce qui en dépend s’interposent comme les deux éléments<sup>137</sup>, tout comme dans : « *a-ḥasiba n-nāsu an yutrakū ...* / Est-ce que les gens pensent qu’on les laissera, [du fait qu’ils ont dit : Nous croyons!, sans être éprouvés] ? » (29, 2)’.

136 C’est-à-dire, on ne dit pas *‘asā min an yaf‘ala*, mais *‘asā an yaf‘ala*, même dans le cas où *‘asā* est intransitif.

137 Autrement dit, à la façon des deux compléments du dit verbe. Tout comme, selon l’explication de az-Zamaḥṣārī à propos de l’exemple suivant où *ḥasiba* est pris comme un analogue de *‘asā*, « *an yutrakū* » et ce qui suit forment les deux compléments de *ḥasiba*, le second étant le complément d’état du premier, à savoir ‘pensent-ils qu’ils seront laissés (1<sup>o</sup> complément) non éprouvés (2<sup>o</sup> complément), parce qu’ils ont dit : nous croyons?’ (Cfr. al-Darwīš, *Iṛāb al-Qur‘ān al-karīm*, t. 7, p. 298).

*inda*

Circonstancier de lieu utilisé pour la présence et la proximité, que ce soit concrètement, comme dans : « Et quand il le vit ferme auprès de lui (*‘indahu*) » (27, 40); « près du (*‘inda*) jujubier de la limite \* auprès duquel (*‘indahā*) se trouve le Jardin du refuge » (53, 14–15); soit abstraitement, comme dans : « Celui chez qui (*‘indahu*) se trouve la science du Livre dit ... » (27, 40); « Il sont chez nous (*‘indanā*) parmi les élus » (38, 47); « dans un séjour de vérité, auprès (*‘inda*) d’un Roi » (54, 55); « vivants auprès de (*‘inda*) de leur Seigneur » (3, 169); « Construis-moi auprès de toi (*‘indaka*) une maison dans le Jardin » (66, 11). Dans ces versets, *‘inda* signifie la proximité qui honore et l’élévation du rang. Il n’est employé que comme circonstancier ou comme génitif après *min* tout particulièrement, comme dans : « *fa-min ‘indika* / de ta part » (28, 27); « Lorsqu’un envoyé vient à eux de la part (*min ‘indi*) de Dieu » (2, 101).

Alternent avec lui *ladā* et *ladun*, comme dans : « [les cœurs] seront près des (*ladā*) gosiers » (40, 18); « près de (*ladā*) la porte » (12, 25); « Tu n’étais pas parmi eux (*ladayhim*), quand ils jetaient leurs roseaux pour savoir qui d’entre eux se chargerait de Maryam; tu n’étais pas parmi eux (*ladayhim*), quand ils se disputaient » (3, 44). Les deux sont mis ensemble dans sa parole : « Nous lui avons donné une miséricorde d’auprès de nous (*min ‘indinā*) et nous lui avons enseigné une science d’auprès de nous (*min ladunnā*) » (18, 65). Même si on avait mis dans les deux cas *‘inda* ou *ladun*, cela aurait été correct, mais on ne l’a pas fait pour éviter la répétition. La répétition de *ladā* est excellente uniquement dans : « *wa-mā kunta ladayhim* / tu n’étais pas parmi eux » (3, 44), à cause de la distance qu’il y a entre les deux<sup>138</sup>.

Se différencient *‘inda*, *ladā* et *ladun* selon six aspects.

1. *‘inda* et *ladā* | conviennent en situation de début de limite (spatiale ou temporelle) (*ibtidā’ al-ġāya*) ou autrement, tandis que *ladun* ne convient qu’en situation de début de limite<sup>139</sup>.
2. *‘inda* et *ladā* sont accessoires (*faḍla*) comme dans : « et auprès de nous (*‘indanā*), il y a un Livre gardien » (50, 4); « et auprès de nous (*ladaynā*), il y a un Livre exprimant la vérité » (23, 62), alors que *ladun* n’est pas accessoire<sup>140</sup>.

138 En effet, dans le verset, l’expression est répétée deux fois.

139 Comme *min*, par exemple (voir p. 190), alors que, par opposition, *ilā est fi ntiḥā’i l-ġāya* (en situation de fin de limite dans le lieu ou dans le temps).

140 *Faḍla* est ce en l’absence de quoi le discours se tient grâce à autre chose (un synonyme). Ici, dans Coran 50, 4 et 23, 62 *‘inda* et *ladā* sont employés l’un pour l’autre dans le même

3. *ladun* se met plus souvent au génitif avec *min* qu'à l'accusatif, au point qu'il ne se présente jamais à l'accusatif dans le Coran; *'inda* est souvent au génitif, alors qu'il est interdit de mettre *ladā* au génitif.
4. *'inda* et *ladā* ont un signe de déclinaison, alors que *ladun* est figé dans la façon de parler de la majorité.
5. *ladun* peut ne pas être mis en annexion et il peut être annexé à une proposition, contrairement aux deux autres.
6. ar-Rāḡib dit: '*ladun* est plus spécifique et plus performant que *'inda*, parce qu'il indique le début de la limite de l'acte'. Fin de citation.

*'inda* a plus de capacité que *ladā* à deux points de vue: d'abord, c'est un circonstanciel pour les cas concrets et abstraits, contrairement à *ladā*; ensuite, *'inda* s'emploie pour ce qui est présent et ce qui est absent, alors que *ladā* ne s'emploie que pour ce qui est présent; c'est ce que mentionnent Ibn aš-Šaḡarī et un autre.

### *ḡayr*

- 3/1126 Nom nécessairement en annexion et connotant un sens vague, donc il n'est pas défini tant qu'il ne se situe pas entre deux contraires. Il est permis d'en qualifier le nom déterminé dans sa parole: «*ḡayri l-maḡḏūbi 'alayhim* / ceux qui encourent ta colère» (1, 7), alors qu'en principe c'est une qualité du nom indéterminé, comme dans: «nous ferons une bonne action autre que (*ṣāliḥan ḡayra*) ce que nous faisons» (35, 37)<sup>141</sup>. Il joue le rôle de complément d'état, si à sa place convient *lā* et le rôle de l'exception, si à sa place convient *illā*. Il se vocalise comme le nom qui suit<sup>142</sup>, sauf dans ce cas.

---

sens. Le contraire de *faḏla* est *'umda*, c'est-à-dire un pilier du discours essentiel et donc irremplaçable.

141 Le nom déterminé est ici *al-laḏīna* (de ceux qui) qui précède. Si l'on dit que *al-laḏīna* est déterminé et que *ḡayr* n'est pas déterminé par l'annexion qui est formelle et non réelle, alors il ne convient pas que ce soit une qualification de *al-laḏīna*. On répond, en disant que lorsque *ḡayr* se situe entre deux contraires déterminés, alors il est lui-même déterminé par l'annexion, comme par exemple, dans *'aḡibtu mina l-ḥarakati ḡayri s-sukūn* (je suis étonné par le mouvement sans repos). Et c'est ici le cas; en effet, *al-mun'am 'alayhim* (ceux qui sont comblés de bienfaits) et *al-maḡḏūb 'alayhim* (ceux qui encourent ta colère) sont deux contraires déterminés (al-'Ukbarī, *at-Tibyān*, t. 1, al-Maktaba at-Tawqīfiyya, 1399/1979, p. 8).

142 Apparemment étrange, car le nom qui suit est toujours au génitif, puisqu'il est l'annexant.

On lit sa (\*) parole : « Ne sont pas égaux ceux qui restent assis (*al-qā'idūna*) parmi les croyants (*al-mu'minīna*) autres que les affligés de maux (*ġayru ulī d-ḍarari*) » (4, 95) au nominatif en tant que qualification de 'ceux qui restent assis' ou en tant qu'exception. Il suffit alors de faire la substitution sur le modèle de : « ils ne l'auraient pas fait sauf un petit nombre (*illā qalilun*) » (4, 66). On lit aussi *ġayra* à l'accusatif également en tant qu'exception<sup>143</sup>, ou au génitif (*ġayri*), en dehors des sept<sup>144</sup>, en tant que qualification de 'croyants'.

Selon *al-Mufradāt* de ar-Rāġib, *ġayr* est employé | de plusieurs façons.

3/1127

1. La première : il sert de *pure négation* sans qu'il n'y ait l'affirmation d'un sens quelconque grâce à cela, comme dans : 'Je suis passé près d'un homme autre que debout (*ġayr qā'im*)', c'est-à-dire, non debout (*lā qā'im*). Il (\*) dit : « Qui est plus égaré que celui qui suit sa passion sans guidance (*bi-ġayri hudan*) ? » (28, 50); « Il est, dans la querelle, non clair (*ġayru mubīnin*) » (43, 18).

2. La deuxième : il a le sens de *illā* et grâce à lui on exprime l'exception et on en qualifie alors le nom indéterminé, comme dans : « Vous n'avez pas de divinité autre que lui (*min ilāhin ġayruhu*) » (7, 85); « Y a-t-il un créateur autre que Dieu (*min ḥāliqin ġayru llāhi*) ? » (35, 3)<sup>145</sup>.

3. La troisième : il *nie la forme* et non sa matière, comme dans : 'L'eau, quand elle est chaude, est autrement que (*ġayruhu*) quand elle est froide'. De ce genre est sa (\*) parole : « Chaque fois que leur peau sera cuite, nous la leur changerons autrement (*ġulūdan ġayrahā*) » (4, 56).

4. La quatrième : mais cela peut concerner aussi *l'essence*, comme dans : « pour avoir dit sur Dieu la non vérité (*ġayra l-ḥaqqi*) » (6, 93); « Chercherai-je un Seigneur autre que Dieu (*ġayra llāhi*) ? » (6, 164); « apporte un Coran autre que celui-ci (*ġayri ḥādā*) » (10, 15); « il substituera un peuple autre que vous (*ġayrakum*) » (47, 38).

---

Mais, en réalité, même s'il est formellement toujours au génitif pour cette raison, il est en réalité, c'est-à-dire sémantiquement, au cas de sa fonction dans la proposition.

143 Puisque dans ce cas, on a le choix entre les deux vocalisations.

144 Bien plus, en dehors des dix lecteurs (NdE).

145 Il est étonnant que, pour ces deux cas, on dise que *ġayruhu* soit une qualification de *ilāhin*, puisque les deux termes n'ont pas la même fonction dans le discours. On serait tenté de dire que *min ilāhin* et *min ḥāliqin* sont des spécificatifs de *ġayruhu*.

*fa-*

3/1128 Il se présente de plusieurs façons.

1. La première: c'est une *coordination*. Alors, il signifie trois choses.

a. *La première*: l'agencement, qu'il soit logique, comme dans: « et Mūsā lui donna un coup de poing et (*fa-*) le tua » (28, 15) ou remémoratif, à savoir la coordination de la réalité détaillée à la réalité d'ensemble, comme dans: « et aṣ-Ṣayṭān les en fit glisser et (*fa-*) il les fit sortir de là où ils étaient » (2, 36); « ils avaient demandé à Mūsā une chose plus importante que cela et (*fa-*) ils dirent: Fais-nous voir Dieu clairement » (4, 153); « et Nūḥ appela son Seigneur et (*fa-*) il dit: Mon Seigneur ... » (11, 45). Al-Farrā' nie cela et argumente avec sa parole: « [Que de cités] nous avons détruites et (*fa-*) notre rigueur s'est abattue sur elles » (7, 4). On répond, en disant que le sens est: 'nous avons voulu leur destruction'<sup>146</sup>.

b. *La deuxième*: la suite qui s'effectue en fonction de la valeur de chaque chose, ce qui la distingue du simple retard, comme dans: « Il fait descendre du ciel de l'eau et (*fa-*) la terre devient verte » (22, 63); « Nous avons créé de cette goutte un caillot de sang et (*fa-*) nous avons créé de ce caillot une masse de chair ... » (23, 14).

c. *La troisième*: la causalité / conséquence dans la plupart des cas, comme dans: « et Mūsā lui donna un coup de poing, si bien qu'(*fa-*) il le tua » (28, 15)<sup>147</sup>; « Ādam accueillit des paroles de la part de son Seigneur, de sorte que (*fa-*) ce dernier revint à lui » (2, 37); « Vous mangerez (les fruits) de l'arbre az-Zaqqūm, \* au point de (*fa-*) vous en remplir le ventre; \* si bien que (*fa-*) vous boirez sur cela de l'eau bouillante » (56, 52-55).

Il peut être employé pour l'agencement pur et simple, comme dans: « Il alla discrètement trouver les siens, puis (*fa-*) il revint avec un veau gras \* et (*fa-*) il le leur présenta » (51, 26-27); « sa femme se présenta en criant et (*fa-*) elle se frappait ... » (51, 29); « Par ceux qui repoussent violemment! \* et (*fa-*) par ceux qui récitent le rappel » (37, 2-3).

3/1129 2. La deuxième: il est employé pour la *causalité pure et simple* sans être une *coordination*, comme dans: « Nous t'avons donné l'abondance \* Prie donc (*fa-ṣalli*) » (108, 1-2), étant donné qu'on ne coordonne pas un impératif à une énonciation et vice versa.

146 C'est-à-dire, le sens littéral nous présente la coordination de la cause (« notre rigueur ... ») à l'effet (« Que de cités ... »), alors qu'en interprétant ainsi: 'nous avons voulu ...', nous avons la coordination de l'effet à la cause.

147 Avec la répétition de ce même exemple, on ne voit pas très bien comment la première et la troisième façon se distinguent.



3. La troisième: il sert de *lien* à l'apodose là où elle n'est pas appropriée à la condition / protase, du fait qu'elle est une proposition nominale, comme dans: «Si tu les châties, [tu le peux] car (*fa-*) ce sont tes serviteurs» (5, 118); «s'il te touche avec un bonheur, (*fa-*) il est sur toute chose omnipotent» (6, 17);

ou du fait qu'elle est une proposition verbale dont le verbe est figé, comme dans: «Si tu me vois moins pourvu que toi en biens et en enfants, peut-être que (*fa-'asā*) me donnera ...» (18, 39-40); «Qui agit ainsi, n'a rien à (*fa-laysa*) attendre de Dieu» (3, 28); «Si vous donnez vos aumônes d'une façon apparente, c'est bien (*fa-ni'ammā hiya*)» (2, 271); «Celui dont aš-Šayṭān est le compagnon, quel détestable (*fa-sā'a*) compagnon est-ce!» (4, 38);

ou du fait qu'elle est un impératif, comme dans: «Dis: Si vous aimez Dieu, suivez-moi (*fa-ttabi'ūnī*)» (3, 31); «S'ils témoignent, ne témoigne pas avec eux (*fa-lā tašhad*)» (6, 150).

[ou bien quand] une énonciative et une interrogative sont mises ensemble dans sa parole: «Si votre eau se perd, qui donc (*fa-man*) vous donnera une eau pure?» (67, 30);

ou bien [quand un inaccompli est uni à] à un accompli formellement et sémantiquement: «S'il a volé, un sien frère a volé avant lui (*yasriq fa-qad saraqā*)» (12, 77);

ou bien il est lié à la particule du futur, comme dans: «Qui parmi vous renie sa religion ... Dieu amènera (*fa-sawfa ya'tī*) un peuple» (5, 54); «Quelque bien qu'ils accomplissent, il ne leur sera pas (*fa-lan*) dénié» (3, 115);

tout comme il unit l'apodose à sa protase, de même il unit le semblant d'apodose à son semblant de protase, comme dans: «Ceux qui mécroient aux signes de Dieu et qui tuent les prophètes ...» jusqu'à: «... annonce donc (*fa-baššir*) ...» (3, 21).

3/1130

4. La quatrième: il s'agit d'un *ajout*. Az-Zağğāğ prend dans ce sens: «Ceci, qu'ils le goûtent (*fa-l-yadūqūhu*) [: une eau bouillante et une boisson fétide]» (38, 57). On objecte, en disant que le prédicat est «une eau bouillante» et que ce qu'il y a entre les deux est une incise. Al-Fārisī cite à ce sujet: «Bien au contraire, Dieu, adore (-le) (*bali llāha fa-'bud*)» (39, 66) et un autre cite: «Et lorsque leur est parvenu un livre de la part de Dieu ...» jusqu'à sa parole: «... et lorsque (*fa-lammā*) leur est parvenu ce qu'ils connaissaient ...» (2, 89).

5. La cinquième: il indique le *début du discours*. On cite à ce sujet: «Sois! Et elle est (*fa-yakūnu*)» (2, 117), à l'indicatif, c'est-à-dire, 'et elle est' (*fa-huwa yakūnu*).

*fī*

3/1131 Il s'agit d'une préposition gouvernant le génitif qui a plusieurs sens.

1. Le plus connu : c'est un *circonstancier* de lieu ou de temps, comme dans : « Les Byzantins ont été vaincus \* dans (*fī*) le pays voisin ; mais après leur défaite, ils seront vainqueurs \* dans (*fī*) quelques années ... » (30, 2-4), que ce soit dans un sens propre, comme dans ce verset, ou dans un sens figuré, comme dans : « Il y a pour vous, dans (*fī*) le talion, une vie » (2, 179) ; « Il y a vraiment, dans (*fī*) Yūsuf et ses frères, des signes » (12, 7) ; « Certes, nous, nous te voyons dans (*fī*) une erreur » (7, 60).

2. Le deuxième : l'*accompagnement*, tel que *ma'a* (avec), comme dans : « Entrez avec (*fī*) des communautés ... » (7, 38), c'est-à-dire, en compagnie d'eux ; « avec (*fī*) neufs signes » (27, 12).

3. Le troisième : la *causalité*, comme dans : « Le voici celui à cause de qui (*fīhi*) vous m'avez blâmée » (12, 32) ; « vous auriez été touchés à cause de ce (*fī mā*) à quoi vous vous êtes livrés » (24, 14), c'est-à-dire, en raison de cela.

4. Le quatrième : le *dessus*, comme dans : « je vous ferai crucifier dans (*fī*) des troncs de palmiers » (20, 71), c'est-à-dire, sur eux.

5. Le cinquième : le sens de *bā'*, comme dans : « il vous multiplie ainsi (*fīhi*) » (42, 11), c'est-à-dire, grâce à cela.

6. Le sixième : le sens de *ilā*, comme dans : « ils portèrent leurs mains à (*fī*) leur bouche » (14, 9), c'est-à-dire, vers elle.

3/1132 7. Le septième : le sens de *min*, comme dans : « Le jour où nous ferons surgir de (*fī*) chaque communauté un témoin » (16, 89), c'est-à-dire, à partir d'eux, avec pour preuve l'autre verset<sup>148</sup>.

8. Le huitième : le sens de *'an*, comme dans : « et il sera aveugle au sujet de (*fī*) l'autre vie » (17, 72), c'est-à-dire, à propos d'elle et de ses avantages.

9. Le neuvième : la *comparaison* qui se situe entre le bon qui précède et l'excellent qui suit, comme dans : « L'avantage de la vie de ce monde en comparaison de (*fī*) la vie future n'est que peu de chose » (9, 38).

10. Le dixième : l'*insistance* qui est un ajout, comme dans : « Il dit : Montez dans (*fī*) le vaisseau » (11, 41), c'est-à-dire, embarquez<sup>149</sup>.

148 A savoir *an-Nahl* 16, 84 où nous avons *min* à la place de *fī* (NdE).

149 On veut dire que le verbe n'a pas besoin de préposition, il est directement transitif.

*qad*

Particule réservée au verbe conjugable, énonciatif, affirmatif, dépourvu de régent du subjonctif (accusatif), de régent de l'apocopé (génitif) et de particule du futur, tant accompli qu'inaccompli. Elle a plusieurs sens. 3/1133

1. La *confirmation* de l'accompli, comme dans : « Certes (*qad*), ils réussissent les croyants! » (23, 1); « Certes (*qad*), il réussit celui qui la purifie! » (91, 9). Elle joue, dans la proposition verbale avec laquelle on répond au serment, le rôle de *inna* et de *lām* dans la proposition nominale, pour signifier l'insistance.

2. La *proximité* de l'action accomplie également; elle la rapproche du présent. Quand on dit : '*qāma Zayd* / Zayd est debout', cela contient l'accompli proche et l'accompli lointain; mais si l'on dit : '*qad qāma*', cela est réservé à l'accompli proche.

Les grammairiens disent qu'il y a des règles qui fondent ces significations.

a. Parmi elles, il y a l'interdiction d'introduire cette particule dans *laysa*, *ʿasā*, *nīʿma* et *biʿsa*<sup>150</sup>, parce que ces expressions portent sur le présent et donc cela n'as pas de sens de rapprocher (la venue) de ce qui est déjà en cours; et parce qu'elles ne connotent pas la notion de temps.

b. Parmi elles, il y a aussi l'obligation de l'introduire dans l'accompli qui tient lieu de complément d'état, soit explicitement, comme dans : « Nous ne pouvons pas ne pas combattre sur le chemin de Dieu, alors que (*wa-qad*) nous avons été expulsés de nos maisons » (2, 246), | soit implicitement, comme dans : « Voici nos marchandises, (alors qu') elles nous ont été rendues » (12, 65); « ou de ceux qui viennent à vous, (alors que) leur cœur est serré » (4, 90). Les grammairiens de al-Kūfa et al-Aḥfaš divergent sur ce point, en disant qu'on n'a pas besoin de cela, étant donné la fréquence de l'occurrence du complément d'état sans le *qad*. 3/1134

As-Sayyid al-Ġurġānī et notre maître, al-ʿAllāma al-Kāfiyaġī disent : 'Ce que disent les grammairiens de al-Bašra est une erreur dont la raison est la confusion que crée chez eux l'expression *ḥāl*. En effet, le *ḥāl* dont la particule *qad* rapproche l'occurrence est le *ḥāl* temporel, alors que le *ḥāl* clarifiant la structure est le complément d'état qualificatif; or les deux sont bien différents'.

3. Le troisième sens : la *minimisation*, avec l'inaccompli. Dans *al-Muġnī*, il (Ibn Hišām) dit : 'Elle est de deux espèces : la rareté de l'occurrence de l'acte, comme dans : 'Le menteur peut dire vrai (*qad yašduqu*)' et la minimisation de ce qui est lié à l'acte, comme dans : « Il connaît (*qad yaʿlamu*) au moins votre

150 Voir à leur place respective, dans ce chapitre, la signification de ces expressions qu'on appelle verbes figés (*ġāmid*).

condition » (24, 64), c'est-à-dire, leur condition est le minimum de ce qu'il (\*) connaît'. Fin de citation.

Parmi ceux qui disent cela, il y a az-Zamaḥṣārī, mais il ajoute: 'La particule *qad* intervient pour renforcer la connaissance; cela se ramène au renforcement de la menace'.

3/1135

4. Le quatrième: la *fréquence*; c'est ce que mentionne Sībawayh et un autre. Az-Zamaḥṣārī cite à ce sujet: «Nous te voyons souvent (*qad narā*) tourner la face vers le ciel » (2, 144). Il dit: 'C'est-à-dire, souvent (*rubbamā*) nous voyons; ce qui signifie la fréquence de la vision'<sup>151</sup>.

5. Le cinquième: l'*expectative*, comme quand on dit: 'arrive (*qad yaqdamu*) l'absent', pour celui qui est dans l'expectative de sa venue et qui l'attend; 'la prière est commencée (*qad qāmat*)', parce que la communauté attend cela. Certains prennent dans ce sens: «Dieu a entendu (*qad samī'a*) ce que disait celle qui discutait avec toi » (58, 1), car elle attendait la réponse de Dieu à sa supplique.

### *al-kāf*

3/1136

Préposition gouvernant le génitif qui a plusieurs sens.

1. Le plus connu: la *comparaison*, comme dans: «A lui les vaisseaux élevés sur la mer comme (*ka-*) des montagnes » (55, 24).

2. La *causalité*: comme dans: «Parce que (*ka-mā*) nous vous avons envoyé ... » (2, 151). Al-Aḥfaš dit: 'C'est-à-dire, à cause de notre envoi chez vous de prophètes pris parmi vous, souvenez vous de moi'; «Souvenez-vous de lui, parce qu'(*ka-mā*) il vous a guidés » (2, 198), c'est-à-dire, à cause du fait qu'il vous a guidés; «Oh (*way*)! Comme (*ka-annahu*) les mécréants ne sont pas heureux!» (28, 82), c'est-à-dire, je m'étonne à cause de leur manque de bonheur; «Donne-nous une divinité, parce qu'(*ka-mā*) ils ont des divinités » (7, 138).

3. L'*insistance* et dans ce cas, elle est un ajout; la majorité prend dans ce sens: «*laysa ka-miṭlihi šay'un* / rien n'est vraiment (*ka-*) son semblable » (42, 11), c'est-à-dire, 'Rien n'est son semblable / *laysa miṭlahu šay'un*'. S'il ne s'agissait pas d'un ajout surérogatoire, il faudrait affirmer (l'existence) du semblable<sup>152</sup>, ce qui est impossible, puisque le but de cette parole est de le nier.

151 Ce sens de *rubbamā* est déjà développé à la page 1106.

152 En effet, cela signifierait: 'Rien n'est comme son semblable', ce qui supposerait qu'un tel semblable de Dieu existe, bien que rien ne lui ressemble.

Ibn Ğinnī dit: 'La préposition est ajoutée uniquement pour insister sur la négation du semblable; en effet, l'ajout de la préposition tient lieu de la répétition de la proposition une seconde fois'. Ar-Rāġib dit: 'Il a mis ensemble *ka-* et *al-miṭl* pour insister sur la négation, attirant ainsi l'attention sur le fait qu'il ne convient d'employer ni *al-miṭl* ni *ka-*, aussi a-t-il nié les deux ensemble avec *laysa*'.

Ibn Fūrak dit: 'La préposition n'est pas ajoutée. Cela signifie: rien n'est le semblable de son semblable; et comme cela nie la ressemblance du semblable, en réalité il n'y a donc pas de semblable pour Dieu'.

3/1137

Aš-Šayḥ 'Izz ad-Dīn 'Abd as-Salām dit: 'On emploie l'expression *miṭl* pour signifier l'essence. Comme lorsqu'on dit: un comme toi (*miṭluka*) ne fait pas cela; c'est-à-dire: toi, tu ne feras pas cela. De même, il (al-Mutanabbī) dit:

'Je n'ai pas dit 'comme toi'; je veux dire par là \* 'autre que toi', ô individu incomparable!'

Il (\*) dit: «S'ils croient au semblable (*bi-miṭli*) de ce à quoi vous croyez, ils seront bien guidés» (2, 137), c'est-à-dire, en celui auquel vous croyez, lui-même; parce que leur foi est qu'il n'a pas de semblable. Donc l'équivalent du verset (42, 11) serait: rien n'est comme son essence'.

Ar-Rāġib dit: 'Le semblable (*al-miṭl*) dans ce cas a le sens d'attribut et donc cela signifie: il n'y a pas d'attribut comme son attribut, pour attirer l'attention sur le fait que, même s'il est qualifié par beaucoup de choses dont on qualifie le mortel, ces attributs en ce qui le concerne ne sont pas comparables à ce qu'on utilise pour le mortel, à Dieu appartenant l'attribut le plus élevé<sup>153</sup>.

#### Nota bene [*ka-* comme nom]

L'expression *ka-* se présente aussi comme un nom, dans le sens de *miṭl*. Et donc elle a une fonction, si bien que | le pronom se réfère à elle. Az-Zamaḥṣarī dit à propos de sa parole: «similitude (*ka-*) de la forme de l'oiseau. Je souffle sur elle» (3, 49): 'Le pronom de *fīhi* (sur elle) se réfère à *ka-* (similitude) de 'similitude de la forme'; c'est-à-dire, je souffle sur cette chose semblable et elle devient comme les autres oiseaux'. Fin de citation.

3/1138

153 Allusion à *ar-Rūm* 30, 27.

**Question [identité douteuse de ka-]**

Le *ka-* de *dālika* (cela), etc ... est une particule du discours qui n'a pas de fonction. Dans *īyyāka* (c'est toi que)<sup>154</sup>, on dit que *c'* est une particule; on dit aussi que *c'* est un nom qui est annexant. Et dans *a-ra'aytaka* (quel est ton avis?)<sup>155</sup>, on dit que *c'* est une particule; on dit aussi que *c'* est un nom en situation de nominatif; on dit également, d'accusatif. La première solution est celle qui l'emporte<sup>156</sup>.

***kāda***

3/1139 Verbe défectif qui se présente seulement à l'accompli et à l'inaccompli. Il est doté d'un nom-sujet au nominatif et d'un prédicat qui est un inaccompli sans *an*. Il a le sens de 's'approcher de' (*qāraba*). Sa négation est celle du fait d'approcher et son affirmation est celle du fait d'approcher. Il est connu, selon la façon de parler de beaucoup, que sa négation équivaut à une affirmation et que son affirmation équivaut à une négation. Si bien que lorsqu'on dit: '*kāda Zayd yaf'alu* / Zayd est sur le point d'agir', cela veut dire qu'il n'a pas encore agi, avec pour preuve: « Ils ont failli (*kādū*) te détourner » (17, 73) et si l'on dit: '*wa-mā kāda yaf'alu* / il n'est plus sur le point d'agir', cela veut dire qu'il a agi, avec pour preuve: « ils ont failli (*mā kādū*) ne point le faire » (2, 71).

Ibn Abī Ḥātim cite, par le truchement de aḏ-Ḍaḥḥāk, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Toute chose qui dans le Coran est exprimée par 'être sur le point de' n'arrive jamais'. On dit que cette expression indique l'avènement de l'acte avec difficulté. On dit aussi que la négation de l'accompli équivaut à une affirmation, avec pour preuve: « Ils ont failli ne point (*mā kādū*) le faire » (2, 71) et que la négation de l'inaccompli équivaut à une négation, avec pour preuve: « *lam yakad yarāhu* / il n'est pas sur le point de le voir » (24, 40), étant donné qu'il ne voit rien. La première chose juste, c'est que pour *kāda*, comme pour le reste, sa négation est vraiment une négation et son affirmation est vraiment une affirmation. Donc l'expression *kāda yaf'alu* signifie: il s'est approché de l'action, | mais il n'a pas encore agi; et l'expression *mā kāda yaf'alu* signifie

3/1140

154 Voir *al-Fātiḥa* 1, 5.

155 Cette expression se trouve une seule fois dans le Coran, à savoir dans *al-Isrā'* 17, 62.

156 On ne saisit pas bien le sens réel de ces explications pour *īyyāka* et pour *a-ra'aytaka*. Dans le premier cas, il s'agit, semble-t-il, du pronom de la deuxième personne au masculin singulier. Nous avons une explication exhaustive du second à propos de *al-An'ām* 6, 40, dans Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *TK* 12, pp. 233–234.

qu'il ne s'est pas approché de l'action, inutile donc de parler d'agir; car la négation d'agir est logiquement une conséquence nécessaire de la négation de s'approcher de l'action.

Quant au verset: «ils l'immolèrent, alors qu'ils n'étaient pas près de le faire (*mā kādū yaf'alūna*)» (2, 71), c'est une information au sujet de leur disposition initiale; en effet, tout d'abord ils étaient loin de l'immoler et l'affirmation de l'action se comprend uniquement à partir d'une autre indication, à savoir sa parole: «ils l'immolèrent».

Quant à sa parole: «[si nous ne (*law lā*) t'avions pas affermi], tu aurais été près de (*kidta*) t'incliner [vers eux quelque peu]» (17, 74), avec le fait qu'il (.) ne s'est incliné ni peu ni prou, elle se comprend à partir du fait que l'expression *law lā*, qui indique l'hypothétique irréel, exige cela.

### Remarque [*kāda* dans le sens de vouloir]

L'expression *kāda* se présente avec le sens de 'vouloir', par exemple: «Ainsi nous voulûmes (*kidnā*) pour Yūsuf» (12, 76); «Je veux (*akādu*) la tenir secrète» (20, 15); et nous avons l'inverse dans sa parole: «un mur qui voulait (*yurīdu*) s'écrouler» (18, 77), c'est-à-dire, qui était sur le point de.

### *kāna*

Verbe défectif qui se conjugue; il met son nom-sujet au nominatif et son prédicat à l'accusatif. Son sens fondamental est le passé définitif, comme dans: «Ils étaient (*kānū*) plus forts que vous et plus pourvus de biens et d'enfants» (9, 69). Il se présente aussi avec le sens de la durée et de la permanence, comme dans: «Dieu est (*kāna*) pardonneur et miséricordieux» (4, 96); «Nous sommes (*kunnā*) de toute chose connaisseur» (21, 81), c'est-à-dire, nous n'avons jamais cessé d'être ainsi; et c'est dans ce sens que sont cités tous les attributs de l'essence liés à *kāna*.

3/1141

Abū Bakr ar-Rāzī dit: 'Dans le Coran, *kāna* se présente de cinq façons.

1. Avec le sens de l'éternité antérieure et postérieure<sup>157</sup>, comme dans sa parole «Dieu est (*kāna*) connaisseur et sage» (4, 17);
2. avec le sens du passé définitif, ce qui est son sens fondamental, comme dans: «Il y avait (*kāna*) dans la ville neuf individus» (27, 48);

157 C'est-à-dire, depuis toujours et pour toujours.

3. avec le sens du présent, comme dans: «Vous êtes (*kuntum*) la meilleure communauté» (3, 110); «La prière est (*kānat*) prescrite aux croyants à des moments déterminés» (4, 103);
4. avec le sens du futur, comme dans: «ils redoutent un jour dont le mal sera (*kāna*) universel» (76, 7);
5. avec le sens de 'devenir', comme dans: «il devint (*kāna*) mécréant parmi les mécréants» (2, 34)'. Fin de citation.

3/1142 Quant à moi, je dis: Ibn Abī Ḥātim cite, d'après as-Suddī, ce que dit 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, à savoir: 'S'il avait voulu, Dieu aurait dit: 'Vous (êtes) (*antum*)' et alors nous aurions été tous compris; mais il a dit: «Vous êtes (*kuntum*)» pour réserver cela aux compagnons de Muḥammad<sup>158</sup>.

*Kāna* se présente avec le sens de 'il faut', comme dans: «ce n'est pas à vous de (*mā kāna lakum*) faire pousser ses arbres» (27, 60); «ce n'est pas à nous d'(*mā kāna lanā*) en parler» (24, 16);

ou avec le sens de 'il y a' ou 'il se trouve', comme dans: «s'il y a (*kāna*) quelqu'un dans la gêne» (2, 280); «si elle se trouve être (*taku*) une bonne action» (4, 40)<sup>159</sup>;

il se présente pour insister et c'est alors un ajout; on prend dans ce sens: «Je n'ai pas connaissance de ce qu'ils faisaient (*kānū ya'malūna*)» (26, 112), c'est-à-dire, *ya'malūna* (sans *kānū*).

### *ka-anna*

3/1143 Avec un redoublement, c'est une particule corroborante de la comparaison, car la majorité des savants sont d'avis qu'elle est composée du *ka-* de la comparaison et du *inna* de la corroboration. Le sens fondamental de *ka-anna Zaydan asadun* (c'est comme si Zayd était un lion) est *inna Zaydan ka-asadīn* (certes, Zayd est comme un lion). La particule de la comparaison est antéposée à cause de son importance et on vocalise *anna* avec la voyelle 'a' (au lieu de *inna*), en raison de l'intervention du régent du génitif (*ka-*).

158 Il s'agit évidemment du commentaire de «Vous êtes (*kuntum*) la meilleure communauté» (3, 110).

159 Ces deux cas ne semblent pas être comparables: dans le premier, nous avons un *kāna tāmma*, c'est-à-dire, un verbe non défectif et, dans le second, un *kāna nāqīša*, un verbe défectif. On est surpris que l'auteur ne rapporte pas ici cette distinction qui est éminemment classique et habituelle.



Hāzim dit : 'On l'utilise seulement là où la comparaison est forte, au point que celui qui regarde risque de douter si oui ou non le comparé n'est pas ce à quoi on le compare. Voilà pourquoi Bilqīs dit : « *ka-annahu huwa* / *c*' est comme si *c*' était lui » (27, 42)'.<sup>160</sup>

On dit qu'il se présente pour ce qui est problématique et douteux, lorsque son prédicat n'est pas un terme fixe et que *anna* peut être allégé<sup>160</sup>, comme dans : « [il passe] comme s'(*ka-an*) il ne nous avait pas prié pour un mal qui l'a touché » (10, 12).

### *ka-ayyin*

Nom composé du *ka-* de la comparaison et de *ayyin* avec le signe de l'indétermination<sup>161</sup> employé pour le grand nombre, comme dans : « Combien (*ka-ayyin*) de prophètes ont combattu ayant avec eux de nombreux disciples! » (3, 146). Il se présente sous plusieurs formes linguistiques, dont *kā'in* selon le paradigme de *bā'ī'*. C'est ainsi que le lit Ibn Kaṭīr dans tous les cas ; *ka'yin*, selon le paradigme de *ka'yin*. C'est ainsi qu'on lit : « Combien (*ka'yin*) de prophètes ont combattu » (3, 146)<sup>162</sup>. Il est figé et nécessairement au début ; il a pour conséquence un sens vague et a donc besoin d'un spécificateur qui est au génitif avec la préposition *min* généralement. Ibn 'Uṣfūr dit : nécessairement.

3/1144

### *kaḍā*

Il ne se présente dans le Coran que comme démonstratif, comme dans : « Est-ce ceci (*a-hākaḍā*) ton trône ? » (27, 42).

160 En effet, dans l'exemple donné, le prédicat de *ka-an* n'est pas un terme défini et délimité, mais toute la proposition *lam yad'unā ...* et, de fait, *ka-an* est la réalisation allégée de *ka-annahu*.

161 Autrement dit avec un *tanwīn* et non avec la lettre *nūn*, comme on finira par l'écrire.

162 La lecture actuellement officielle est *ka-ayyin* avec un *nūn* final. C'est la lecture de la plupart. Il y a *ka-ayyin* avec un simple *tanwīn* (Ibn Yazīdī) ; *kā'in* (Abū Ġa'far, Ibn Kaṭīr, al-Ḥasan), selon le paradigme *fā'il* ; Abū Ġa'far adoucit la *hamza* et lit aussi *kāyin* ; *ka'yin* avec un *nūn* (Ibn Muḥaysīn) selon le paradigme *ka'yin* ou avec un simple *tanwīn* (Ibn Ġinnī) ; *kay'in* avec métathèse de la lecture de Ibn Muḥaysīn ; *ka'in* avec un *nūn* ; *kayin* avec un simple *tanwīn*, c'est ce que rapporte Ibn 'Aṭīyya de la part de al-Ḥasan ; *ka'an* avec un *nūn* (Ibn Muḥaysīn) ; *ka-yayyin* avec un *nūn* (Ibn Kaṭīr) ; *kayn* (Ibn Muḥaysīn) ('Abd al-Laṭīf al-Ḥaṭīb, *Muḡam al-Qirā'āt*, t. 1, pp. 586–588).

*kull*

3/1145 Nom employé pour la généralisation absolue des individus de l'espèce indéterminée qui est son annexant, comme dans : « Toute âme (*kullu nafsin*) goûtera la mort » (3, 185), de l'espèce déterminée dans son ensemble, comme dans : « La totalité d'eux (*kulluhum*) viendra à lui le jour de la résurrection un par un » (19, 95); « La totalité (*kullu*) de la nourriture était licite » (3, 93) et des parties de l'individu déterminé<sup>163</sup>, comme dans : « Dieu imprime un sceau sur tout le cœur d'un tyran (*kulli qalbi mutakabbirin*) » (40, 35), avec l'annexion de 'cœur' à 'tyran', c'est-à-dire, sur la totalité (*kulli*) de ses parties. Quant à la lecture avec l'indétermination (*qalbin mutakabbirin* / cœur tyrannique), elle signifie la généralisation de chaque cœur pris individuellement.

Si l'on considère ce qui vient avant et après, il se présente de trois façons.

1. La première: il sert de qualification à une expression indéterminée ou déterminée dont il indique la complète perfection; il doit être en annexion à un nom explicite qui ressemble formellement et sémantiquement à cette expression, comme dans : « *wa-lā tabsuṭhā kulla l-baṣṭi* / ne l'étends pas de toute son étendue » (17, 29), c'est-à-dire, *baṣṭan kulla l-baṣṭi* / d'une étendue de totale étendue, autrement dit, complète; « *fa-lā tamīlū kulla l-mayli* / ne soyez pas partiaux d'une totale partialité » (4, 129)<sup>164</sup>.

2. La deuxième: il marque l'insistance sur un déterminé pour en signifier le sens général; il faut alors l'annexer à un pronom se référant à ce sur quoi on insiste, comme dans : « les anges se prosternent tous (*kulluhum*) ensemble » (15, 30).

3/1146 Al-Farrā' et az-Zamaḥṣārī permettent qu'on le sépare formellement de l'annexion. On cite à ce propos la lecture de certains : « *innā kullan fihā* / nous y sommes tous [plongés] » (40, 48)<sup>165</sup>.

3. La troisième: il suit son régent, bien plus il en dépend; il est annexé ou non à un nom explicite, comme dans : « Tout individu (*kullu nafsin*) est responsable de ce qu'il a acquis » (74, 38); « Chacun (*kullan*), nous lui proposons des exemples » (25, 39)<sup>166</sup>; là où il est annexé à un nom indéterminé, il faut que son pronom se réfère au sens (de l'annexant), comme dans : « *wa-kullu šay'in fa'alūhu* / toute chose qu'ils feront » (54, 52); « *wa-kulla insānin alzamnāhu*

163 Dans l'exemple qui suit, l'individu, à savoir *qalbi mutakabbirin*, est indéterminé.

164 Autrement dit, dans ces deux cas, *kulla* tient lieu de complément absolu (adverbe) (*nā'ib al-maf'ūl al-muṭlaq*).

165 C'est-à-dire : *inna kullanā fihā*. La lecture actuellement officielle est : *innā kullun fihā*.

166 *Kullan* est à l'accusatif, parce qu'il dépend d'un verbe sous-entendu, tel que *aḏḏarnā*; ce qui donne comme sens : 'Nous avons averti chacun, en lui donnant des exemples'.

/ tout homme auquel nous avons attaché » (17, 13); « *wa-kullu nafsin dā'iqatu l-mawti* / toute âme goûtera la mort » (3, 185); « *kullu nafsin bimā kasabat rahīnatun* / tout individu est responsable de ce qu'il a acquis » (74, 38); « sur toute monture qui vient (*kulli dāmīrin ya'tīna*) » (22, 27)<sup>167</sup>; là où il est annexé à un nom déterminé, il est permis de faire la référence au singulier masculin et la référence au sens; les deux se trouvent ensemble dans sa parole: « Il n'y a personne (*kullu man*) dans les cieux et sur la terre qui ne vienne (*ātī*) au Miséricordieux comme un serviteur \* il les a déjà comptés (*aḥṣāhum*) et dénombrés parfaitement \* chacun d'eux (*kulluhum*) viendra à lui le jour de la résurrection individuellement » (19, 93–95). Ou bien il n'est pas annexé, comme dans: « Chacun (*kullun*) agit à sa manière »; « Nous avons puni chacun (*kullan*) pour son péché » (29, 41); « Tous (*kullun*) viendront à lui en s'humiliant » (27, 87); « Tous (*kullun*) étaient injustes » (8, 54).

Quand *kull* se trouve dans le champ de la négation, parce qu'il est précédé par une particule de la négation ou par un verbe à sens négatif, |, la négation porte sur le contenu général à proprement parler et cela signifie, selon ce qu'on entend, qu'elle laisse place à l'affirmation de l'action pour quelques individus; et si c'est la négation qui se trouve dans son champ, alors elle porte sur chaque individu; c'est ce que mentionnent les rhétoriciens. Cependant, sa parole suivante offre quelque difficulté par rapport à cette règle: « Dieu n'aime aucun (*kulla*) insolent plein de gloriole » (57, 23), puisqu'elle exige l'affirmation de l'amour pour celui chez qui il n'y a qu'une seule de ces deux qualifications. On répond à cela, en disant qu'on ne s'appuie sur la preuve de ce qu'on entend normalement que lorsqu'il n'y a pas de preuve contraire, or ici elle existe, puisqu'il y a la preuve qui montre l'interdiction de l'insolence et de la gloriole de façon absolue.

3/1147

### Question [formation de *kullamā*]

On lie *mā* à *kull*, comme dans: « Chaque fois qu'(*kullamā*) ils seront nourris des fruits de jardin » (2, 25). Il s'agit d'un *mā* infinitif<sup>168</sup> qui tient la place, avec ce à quoi il est lié, d'un circonstanciel de temps, tout comme tient la place de ce dernier le véritable infinitif. Il signifie 'chaque fois' et voilà pourquoi ce *mā* infinitif est appelé circonstanciel, c'est-à-dire, substitut du complément circonstanciel et non pas parce que ce serait un circonstanciel en soi. Par

167 Le pronom du verbe est au féminin pluriel (*ya'tīna*), parce que *dāmīrin* est un collectif de monture efflanquée.

168 Cela veut dire que ce type de *mā* avec ce qui le suit dans le discours peut être interprété comme une proposition infinitive (*maṣḍariyya*), à savoir: 'à chaque fait d'être nourris des fruits des jardins'.

conséquent, *kull* dans *kullamā* est à l'accusatif comme circonstanciel, parce qu'il est annexé à quelque chose qui en tient lieu; et le régent de son accusatif est le verbe qui lui sert d'apodose selon le sens. Les savants et les spécialistes des principes mentionnent que *kullamā* s'emploie pour la répétition. Abū Ḥayyān dit: 'Ce sens ne vient que du sens général de *mā*, parce que le circonstanciel a comme sens la généralisation et *kull* la renforce'.

### *kilā* et *kiltā*

3/1148 Ce sont deux noms formellement au singulier et sémantiquement au duel. Ils sont toujours annexés formellement et sémantiquement à une seule parole déterminée au duel. Ar-Rāḡib dit: 'Ils sont pour le duel comme *kull* est pour le pluriel. Il (\*) dit: « Chacun des deux (*kiltā*) jardins donnait [à manger] » (18, 33); « Un des deux ou chacun des deux (*kilāhumā*) » (17, 23)'.

### *kallā*

Selon Ta'lab, cette particule est composée du *ka-* de la comparaison et du *lā* de la négation et son *l* est doublé pour renforcer le sens et pour écarter tout soupçon sur la permanence du sens de ces deux éléments. Un autre dit que c'est une particule simple. Sībawayh et la majorité disent que c'est 'une particule qui signifie l'empêchement et le refus'; selon eux, elle n'a d'autre sens que celui-là, au point qu'ils permettent toujours l'arrêt sur cette parole et la reprise du discours avec ce qui la suit; et si bien | qu'un groupe d'entre eux dit que  
3/1149 lorsqu'on entend *kallā* dans une sourate, on juge qu'elle est mekkoïse, parce que cette particule signifie l'intimidation et la menace, or la plus grande partie de cela est descendu à Makka, parce que c'est là que s'est manifestée la plus grande arrogance.

Ibn Hišām dit: 'Cela est discutable, parce que le sens de refus n'apparaît pas, par exemple, dans: « [qui t'a façonné harmonieusement] dans quelque forme qu'il a voulue.\* Non (*kallā*)! » (82, 8–9), « le jour où les gens se tiendront devant le Seigneur des univers.\* Non (*kallā*)! » (83, 6–7); « Puis, c'est à nous qu'il incombe de l'expliquer.\* Non (*kallā*)! » (75, 19–20).

Quand ils disent que cela (se justifie par) la mise en garde contre le fait d'abandonner la foi en la formation selon n'importe quelle forme voulue par Dieu et en la résurrection et contre le fait de vouloir hâter la descente du Coran (75, 16), c'est une erreur, car dans les deux premières citations, on n'a auparavant le récit de la négation de cela de la part de personne; quant à la

troisième, la séparation entre *kallā* (75, 20) et la mention de la hâte (75, 16) est (trop) longue. De même, le début de la descente concerne les cinq premiers versets de la sourate *al-Ālaq* 96. Puis, est descendu : « Non (*kallā*) ! L'homme est rebelle » (96, 6), or cela se présente comme une ouverture du discours.

D'autres pensent que le sens d'empêchement et de refus n'est pas permanent dans cette particule. Aussi ajoutent-ils un deuxième sens selon lequel il est correct de s'arrêter ailleurs que sur cette particule et de commencer avec elle le discours<sup>169</sup>. Mais, ils divergent sur la désignation de ce sens. Al-Kisā'ī dit qu'elle signifie 'vraiment' ; Abū Ḥātim, qu'elle a le sens du 'n'est-ce pas' interrogatif ; et Abū Ḥayyān ajoute que personne avant lui n'a dit cela et tout un ensemble de savants l'a suivi, dont az-Zağğāğ.

An-Naḍr Ibn Šumayl dit : 'C' est une particule de la réponse qui tient la place de *ṭ* et de *na'am* (oui). On prend dans ce sens : « Oui (*kallā*) ! Par la lune ! » (74, 32). Al-Farrā' et Ibn Sa'dān disent qu'elle a le sens de *sawfa* (particule du futur). C' est ce que relate Abū Ḥayyān dans son *Taḍkira*.

3/1150

Makki dit : 'Quand elle a le sens de 'vraiment', c' est un nom et on lit donc : « Vraiment (*kallan*), elles (divinités) renieront leur adoration » (19, 82), avec un *nūn* de séparation (*tanwīn*)<sup>170</sup>. On fait aussi remarquer que c' est un complément absolu du verbe *kalla*, quand il a le sens d'être fatigué, à savoir : 'ils se sont fatigués (*kallū*) dans leur procédure et se sont arrêtés'. Ou bien cela vient de *al-kall*, c' est-à-dire, la pesanteur, par exemple : 'Ils portent quelque chose de pesant (*kallan*)'. Az-Zamaḥṣārī tolère que ce soit la particule de l'empêchement (*lā*) avec le *nūn* de séparation (*lan*), comme dans : « des chaînes (*salāsilan*) »<sup>171</sup> (76, 4). Abū Ḥayyān réfute cela, en disant que c' est correct uniquement dans le cas de *salāsilan*, parce que c' est un nom dont le *tanwīn* fait partie de sa nature et donc on le ramène à sa nature par souci d'harmonie<sup>172</sup>.

169 Ce problème est amplement traité au Chapitre 28, pp. 539sq. relatif à la pause (*waqf*) et à la reprise (*ibtidā'*).

170 La lecture actuellement officielle est *kallā* et non avec un *tanwīn*. A propos de ce *nūn* de séparation, voir plus loin à p. 1203, n° 5.

171 Cette forme de pluriel est normalement diptote à l'indétermination, donc *salāsila*. La vocalisation de la lecture actuellement officielle est *salāsilā*, avec une longue sans *tanwīn*. En réalité, az-Zamaḥṣārī ne se réfère pas à *salāsilā*, mais bien à *qawārīran* / *rā* (76, 15) qui est une fin de verset, alors que *kallan* ne l'est jamais, selon les spécialistes du comptage des versets (NDE).

172 Cette harmonie (*tanāsib*) signifie probablement que dans le verset nous avons *salāsilā wa-ağlālan wa-sa'īran*, donc changer la longue (*ā*) en *tanwīn* (*an*), ce qui donne *salāsilan*, produit un effet plus harmonieux. C' est ce qui est dit explicitement à p. 1248 : *nawwīna* « *salāsilan* » *li-munāsabat* « *ağlālan* ».

Ibn Hišām dit : ‘Selon az-Zamaḥṣarī, la remarque ne se limite pas à cela seulement; bien au contraire, il permet l’existence du *tanwīn* (*an*) comme substitution de la voyelle de la rime augmentée (*ḥarf al-iṭlāq al-mazīd*) à la fin du verset<sup>173</sup>. Puis, il devient une voyelle longue (*wuṣila*) avec l’intention de faire la pause<sup>174</sup>.

### *kam*

3/1151 Nom figé, nécessairement au début, de sens indéterminé et qui a donc besoin d’un spécificatif. Il se présente comme un interrogatif, ce qui n’a pas lieu dans le Coran<sup>175</sup>; et comme énonciatif dans le sens de ‘beaucoup’. Alors, il se présente généralement dans un contexte de glorification et d’exaltation, comme dans : « Ô combien (*kam*) d’anges dans les cieux ... » (53, 26); « Ô combien de cités avons-nous détruites! » (7, 4); « Ô combien de cités avons-nous broyées! » (21, 11). Selon al-Kisāʿī, il s’agit fondamentalement de *kamā* dont le *alif* final serait omis, comme dans *bima* et *lima* (pour *bimā* et *limā*). C’est ce que relate az-Zaḡḡāḡ; qui le réfute, en disant que s’il en était ainsi, son *mīm* serait vocalisé ‘a’ (*kama*).

### *kay*

3/1152 Particule qui a deux significations. La première, celle de la finalité, comme dans : « afin que (*kay*) ce ne soit pas quelque chose de dévolu aux riches » (59, 7); | la seconde, celle du *an* de la proposition subjonctive, comme dans : « de sorte que vous ne (*li-kay-lā*) désespériez pas » (57, 23), puisqu’on peut mettre *an* à sa place et parce que, s’il s’agissait déjà d’une préposition finale, on ne pourrait pas lui ajouter une autre préposition finale (*li-*).

173 En prosodie, quand la lettre de la rime (*ar-rawī*) n’est suivie de rien, la rime est qualifiée d’entravée (*muqayyada*); quand elle est suivie d’un autre élément, elle est qualifiée de relâchée (*mutlaqa*). Cet élément peut être une longue voyelle, ce qui est ici le cas, ou autres choses qu’il n’est pas utile de développer ici. Cette voyelle longue est appelée *waṣl* ou *ṣila*.

174 Cela est confirmé par la lecture *qawārīran* (76, 15) qui actuellement se lit *qawārīrā*.

175 Et pourtant on le trouve ainsi dans plusieurs endroits, par exemple : « Il dit : combien (*kam*) es-tu resté ? Il répondit : un jour ou une partie d’un jour » (2, 259).

*kayfa*

Nom qui se présente de deux façons.

La première, comme une condition; on cite à ce sujet: «il dépense, comme / s'(kayfa) il le veut» (5, 64); «il vous façonne dans les matrices, comme / s'(kayfa) il le veut» (3, 6); «il l'étend dans le ciel, comme / s'(kayfa) il le veut» (30, 48), l'apodose de cette condition dans tout cela étant sous-entendue du fait de la signification de ce qui précède.

La seconde, comme une interrogation, ce qui est généralement le cas. On cherche à comprendre par là l'état de la chose en question et non son essence. Ar-Rāḡib dit: 'Grâce à ce nom, on interroge sur ce à propos de quoi il convient de dire que c'est comparable ou non. Voilà pourquoi, il ne convient pas de dire 'comment' à propos de Dieu'. Il ajoute: 'Tout ce que Dieu fait connaître à son sujet avec l'expression 'comment' est une information en guise d'avertissement à l'intention de celui à qui il parle ou de réprimande, comme dans: «Comment (kayfa) pouvez-vous mécroire?» (2, 28) et «Comment (kayfa) Dieu dirigerait-il un peuple qui ...» (3, 86)'.

*li- / la-*

Il y a quatre catégories de *lām*: celui qui régit le génitif, celui qui régit l'accusatif, celui qui régit l'apocopé et celui dont on ne tient pas compte, car il n'a pas d'influence.

4/1153

**[1. Le li- / la- régent]**

A. Celui qui régit le génitif est vocalisé 'i' avec un nom. Quant à la lecture de l'un d'eux (Ibn Abī 'Abla), à savoir: «*al-ḥamdu lu-llāhi* / Louange à Dieu» (1, 2), la voyelle 'u' est occasionnelle, parce qu'elle suit (celle de *al-ḥamdu*); il est vocalisé 'a' avec le pronom, sauf avec le *yā*<sup>176</sup>. Il a plusieurs sens:

a. le mérite, il se situe alors entre le sens figuré et la réalité, comme dans: «Louange à (*li-*) Dieu» (1, 2); «La royauté [ce jour-là] sera à (*li-*) Dieu» (22, 56); «A (*li-*) Dieu est l'ordre» (30, 4); «Malheur aux (*li-*) fraudeurs» (83, 1); «A (*la-*) eux, en ce monde, l'opprobre» (2 114); 'Aux (*li-*) mécréants, le Feu'<sup>177</sup>, à savoir son châtement.

176 C'est-à-dire, avec le pronom de la première personne du singulier, à savoir *li* (à moi), sinon, nous avons *lahu* (à lui).

177 Un tel verset n'est pas dans la lecture actuellement officielle du Coran; peut-être paraphrase-t-on: «la fin des mécréants sera le feu» (13, 35) (NdE).

b. la spécification, comme dans : « Certes, à lui (*lahu*) est un père ... » (12, 78); « Si à lui (*lahu*) sont des frères ... » (4, 11).

c. la possession, comme dans : « A lui (*lahu*) (appartient) ce qu'il y a dans les cieux et sur la terre » (2, 255).

d. la causalité, comme dans : « Certes, il est dur à cause de (*li-*) l'amour des biens » (100, 8), c'est-à-dire, lui, en raison de l'amour de la richesse, est avare; « Quand Dieu assumait le pacte des prophètes: en raison du fait que (*limā*) je vous ai donné une partie du Livre et de la sagesse ... » (3, 81a), selon la lecture de 4/1154 Ḥamza<sup>178</sup>, c'est-à-dire, à cause du fait que je vous ai donné une partie | du Livre et de la sagesse et en raison de la venue de Muḥammad « confirmant ce que vous aviez déjà avec vous, croyez en lui » (3, 81b). Donc le *mā* est propositionnel (*maṣdariyya*) et le *lām* est causal. Dans sa parole : « A cause du (*li-*) du pacte de Qurayš » (106, 1), *lām* dépend de « qu'ils adorent » (106, 3). On (al-Aḥfaš) dit aussi qu'il dépend de ce qui précède, à savoir : « Il a fait d'eux comme des tiges de céréales mâchées, \* à cause du (*li-*) pacte de Qurayš » (105, 5-106, 1); ce qui prévaut, par le fait que les deux (sourates) dans le recueil de Ubayy sont une seule sourate.

e. le sens correspondant à *ilā* (vers, à), comme dans : « d'après ce que ton Seigneur a révélé à elle (*lahā*) » (99, 5); « chacun procède vers (*li-*) un terme désigné » (13, 2);

à *alā* (sur), comme dans : « ils tombent sur (*li-*) leur face » (17, 109); « il nous invoque, couché sur (*li-*) son côté » (10, 12); « et l'eut jeté sur (*li-*) le front » (37, 103); « si vous faites le mal, (il retombe) sur (*li-*) vous-mêmes » (17, 7); « à eux (*lahum*) la malédiction » (40, 52), c'est-à-dire, sur eux, comme dit aš-Šāfiʿī;

à *fī* (dans, en, à), comme dans : « nous poserons les balances exactes au (*li-*) jour de la résurrection » (21, 47); « personne ne la fera paraître en (*li-*) son temps en dehors de lui » (7, 187); « Ah! si seulement j'avais préparé d'avance en (*li-*) ma vie » (89, 24), c'est-à-dire, dans ma vie. On dit aussi que *li-* est ici causal, à savoir en raison de ma vie dans l'au-delà.

4/1155 à *inda* (chez, auprès de), comme dans la lecture de (ʿĀṣim) al-Ġaḥḍarī : « mais ils traitent de mensonge la vérité chez ce qui (*limā*) leur parvient » (50, 5)<sup>179</sup>;

à *baʿda* (après), comme dans : « Acquitte-toi de la prière après (*li-*) le déclin du soleil » (17, 78);

à *an* (au sujet de), comme dans : « Ceux qui mécroient disent au sujet de (*li-*) ceux qui croient: si c'était un bien, ils ne nous auraient pas précédés en cela »

178 Il lit *limā* et non *lamā* comme dans la lecture actuellement officielle.

179 La lecture actuellement officielle est *lammā*, ce qui veut dire : « lorsqu'elle leur parvient ».



(46, 11), c'est-à-dire, à leur sujet et au sujet de ce qui les concerne; en effet, ils ne parlent pas directement de cela aux croyants; cependant, on dit aussi: 'vous ne nous auriez pas précédés en cela'.

f. la notification, et dans ce cas *li-* met au génitif le nom de celui qui entend le discours qu'on lui adresse ou ce qu'il signifie, comme la permission, par exemple.

g. le résultat, ce qu'on appelle le *li-* consécutif, comme dans: «La famille de Fir'awn le recueillit, si bien qu'(li-) il devint pour eux un ennemi et une cause d'affliction» (28, 8); en effet, cela est la conséquence du fait qu'ils l'ont accueilli et non la cause, puisqu'il s'agit de l'adoption. Cependant, certains refusent cela, en disant qu'il s'agit de la causalité au sens figuré, parce que, étant donné que le fait d'être ennemi se manifeste à la suite de cet accueil, même si ce n'est pas l'intention de ceux qui l'accueillent, il se présente comme une intention au sens figuré.

Abū Ḥayyān dit: 'Selon moi, il s'agit de causalité au sens propre, car ils le recueillent pour qu'il (ne) soit (pas) pour eux un ennemi, avec l'omission de l'annexé, à savoir: de peur qu'il ne soit (*li-maḥāfati an yakūna*)<sup>180</sup>; tout comme sa parole: «Dieu vous donne des explications afin que vous (ne) vous égariez (pas)» (5, 176), c'est-à-dire, de crainte que vous ne vous égariez'. Fin de citation.

h. l'insistance, *li-* est alors un ajout ou un renforcement du régent affaibli en raison d'une dérivation ou d'une postposition, | comme dans: «*radifa lakum* / vous suive» (27, 72)<sup>181</sup>; «Dieu veut vous montrer (*li-yubayyina*)» (4, 26); «Nous avons reçu l'ordre de nous soumettre (*li-nuslima*)» (6, 71)<sup>182</sup>; «il fait absolument ce qu'(fa<sup>c</sup>ālun limā) il veut» (11, 107)<sup>183</sup>; «si vous êtes de (*li-*) la vision informés» (12, 43); «nous avons été de (*li-*) leur jugement témoin» (21, 78)<sup>184</sup>.

4/1156

i. la désignation de l'agent ou du complément, comme dans: «malheur à eux (*lahum*)» (47, 8); «Misère! Misère! que ce qui (*limā*) vous est promis» (23, 36); «Me voici à toi (*laka*)» (12, 23).

180 *maḥāfati an yakūna* forme une annexion dont *maḥāfati* est l'annexé et la proposition *an yakūna*, l'annexant.

181 Normalement on pourrait dire: *radifakum*, donc le *li-* est ici un ajout, une cheville de langage.

182 Dans ces deux derniers cas, il semble que *lām* soit un ajout et qu'il y ait un *an* sous-entendu, c'est ce que semble suggérer az-Zamaḥṣarī (NdE).

183 Ici, *li-* renforce le régent qui est faible (*fa<sup>c</sup>ālun*), parce que c'est un dérivé du verbe équivalent (NdE).

184 Dans ces deux derniers cas, *li-* se justifie à cause de la postposition du régent qui, de ce fait, se trouve affaibli (NdE).

B. Celui qui régit l'accusatif est le *li-* final. Les grammairiens de al-Kūfa prétendent qu'il régit l'accusatif, alors que d'autres disent que c'est un *an* sous-entendu qui est situation de génitif en raison du *li-*<sup>185</sup>.

4/1157 C. Celui qui régit l'apocopé est le *li-* de la requête; il est vocalisé 'i', alors que les Sulaym<sup>186</sup> le vocalisent 'a'. Le fait d'être sans voyelle après le *wa-* et le *fā-* est plus fréquent que celui d'être vocalisé, comme dans: « *fa-l-yastağībū lī wa-l-yu'minū bī* / qu'ils me répondent donc et qu'ils croient en moi » (2, 186). | Il peut ne pas être vocalisé après *tumma* (puis), comme dans: « *tumma l-yaqdū* / puis, qu'ils éliminent [la saleté] » (22, 29). Et (il est vocalisé 'i'), que la requête soit un ordre, comme dans: « Que paye (*li-yunfiq*) celui qui est dans l'aisance » (65, 7) ou une prière, comme dans: « Que nous achève (*li-yaqdi*) ton Seigneur! » (43, 77).

Il en serait de même, si le *li-* tendait à une information, comme dans: « que lui accorde une prolongation (*fa-l-yamdud*) le Miséricordieux » (19, 75); « supportons le poids (*wa-l-naḥmil*) de vos erreurs » (29, 12), ou bien à une intimidation, comme dans: « Qui veut, qu'il mécroie donc (*fa-l-yakfur*) » (18, 29).

Le fait qu'il mette a l'apocopé le verbe à la troisième personne est fréquent, comme dans: « qu'un groupe se tienne debout (*fa-l-taqum*) »; « et qu'ils prennent (*wa-l-ya'ḥudū*) leurs armes »; « qu'ils se tiennent (*fa-l-yakūnū*) derrière vous et que vienne (*wa-l-ya'ti*) un autre groupe »; « qu'ils prient (*fa-l-yuṣallū*) avec toi » (4, 102); le cas du verbe à la deuxième personne est rare<sup>187</sup>, mais il y a: « que vous vous réjouissiez (*fa-l-tafrahū*) de cela » (10, 58), dans la lecture avec un *tā'*<sup>188</sup>. Quant au cas de la première personne, il est très rare, mais il y a: « supportons le poids (*wa-l-naḥmil*) de vos erreurs » (29, 12).

## 2. Le *la-* non régente comporte quatre catégories

4/1158 a. Le *la-* inchoatif qui a deux avantages: la corroboration du contenu de la proposition, en raison de laquelle on le déplace, | dans le cas de *inna*, hors du début de la proposition, de peur qu'il y ait deux corroboratifs à la suite; et ensuite, le fait d'éviter à l'inaccompli d'être un complément d'état. Il intervient

185 C'est-à-dire, *li-yaf'ala* (pour qu'il fasse) serait pour *li-an yaf'ala*, donc ce n'est pas *li-* qui met à l'accusatif, mais le *an* sous-entendu.

186 En marge du manuscrit A, on a: 'nom de tribu' (NdE). Les Banū Sulaym Ibn Maṣūr étaient une grande tribu belliqueuse qui habitait la région entre Makka et al-Madīna; elle fut pour un temps très hostile au Prophète.

187 Puisque, dans ce cas, on emploie l'impératif.

188 La lecture actuellement officielle contient *fa-l-yafrahū* (qu'ils se réjouissent).

sur le sujet, comme dans : « Vous êtes (*la-ʔantum*) plus terrifiants » (59, 13), sur le prédicat de *inna*, comme dans : « Certes (*inna*), mon Seigneur est attentif (*la-samīʔun*) à l'invocation » (14, 39); « Certes (*inna*) ton Seigneur juge (*la-yaḥkumu*) entre vous » (16, 124); « Certes, tu (*innaka*) es d'(*la-ʔalā*) un caractère insigne » (68, 4), et sur le sujet de *inna* postposé, comme dans : « *inna ʔalaynā la-l-hudā* / Certes à nous la guidance \* *inna lanā la-l-āḥira* / et certes à nous la vie dernière » (92, 12–13).

b. Le *la-* ajouté dans le prédicat de *anna* vocalisé 'a', comme dans la lecture de Saʔid b. Ğubayr : « que ceux qui (*annahum*) se nourrissent (*la-yaʔkulūna*) de mets » (25, 20)<sup>189</sup>, et dans le complément direct, comme dans : « Ils invoquent celui (*laman*) dont la nocivité est plus proche que son utilité » (22, 13).

c. Le *la-* de l'apodose du serment ou du *law* ou du *law lā*, comme dans : « Par Dieu! Certes (*la-qad*), Dieu te préfère à nous » (12, 91); « Par Dieu! Je vais dresser des embûches (*la-akīdanna*) à vos idoles » (21, 57); « S'ils (*law*) s'étaient distingués les uns des autres, nous les aurions châtiés (*la-ʔaddabnā*) » (48, 25); « Si Dieu ne (*law lā*) repoussait pas les gens les uns par les autres, la terre serait corrompue (*la-fasadat*) » (2, 251).

d. Le *la-* de la facilitation que l'on appelle aussi l'avertissement; il intervient sur la particule de la condition pour avertir que l'apodose venant ensuite repose sur un serment implicite, comme dans : « S'ils (*la-in*) sont expulsés, ils ne sortiront pas avec eux, s'ils (*la-in*) sont attaqués, ils ne les secourront pas et s'ils (*la-in*) leur portent secours, ils leur tourneront (*la-yuwallūna*) le dos » (59, 12). On cite dans ce sens sa (\*) parole : « ce que (*la-mā*) je vous ai donné comme livre ... » (3, 81).

## *lā*

Il se présente sous divers aspects.

4/1159

1. Le premier : comme négation qui est de plusieurs catégories.

a. la première, selon laquelle, il opère à la manière de *inna* et cela lorsqu'on veut nier le genre de façon précise<sup>190</sup>; alors, on l'appelle élimination. Sa régence de l'accusatif apparaît seulement quand (son nom-sujet) est un annexé ou quelque chose de semblable<sup>191</sup>, sinon ce dernier entre en composition avec lui,

189 La lecture actuellement officielle est *annahum*.

190 *ʔalā sabīl at-tanṣīṣ* qui s'oppose à *ʔalā sabīl al-iḥtimāl*, c'est-à-dire, de façon probable.

191 Son nom-sujet peut être annexé, comme dans *lā raḡula sūʔn maḥbūbun* / il n'y a pas d'homme de mal qui soit aimable; ou il peut être lié à quelque chose qui en complète

comme dans : « Pas de divinité (*lā ilāha*) en dehors de Dieu » (37, 35); « pas de doute (*lā rayba*) en lui » (2, 2). S'il est répété, la composition est permise, ainsi que le nominatif<sup>192</sup>, comme dans : « pas de cohabitation avec une femme (*fa-lā rafāta*), pas de libertinage (*wa-lā fusūqa*) ni de dispute (*wa-lā ġidāla*) »<sup>193</sup> (2, 197); « il n'y aura ni marchandage (*lā bay'un*) ni amitié (*wa-lā ħullatun*) ni intercession (*wa-lā šafā'atun*) »<sup>194</sup> (2, 254); « il n'y aura ni parole vaine (*lā laġwun*) ni péché (*wa-lā ta'tīmun*) » (52, 23).

b. la deuxième, selon laquelle il opère à la manière de *laysa*, comme dans : « il n'y a rien de plus petit (*lā ašġaru*) que cela ni rien de plus grand (*wa-lā akbaru*) qui ne soit dans un rôle [clair] » (34, 3).

c. d. la troisième et la quatrième, selon lesquelles il opère à la manière d'une coordination<sup>195</sup> ou d'une apodose. Mais ces deux cas ne se présentent pas dans le Coran.

4/1160 e. la cinquième, selon laquelle il opère différemment de cela. En effet, si ce qui vient après est ou bien une proposition nominale | dont le début est déterminé ou indéterminé et sur laquelle il n'a pas d'influence, ou bien un verbe à l'accompli explicitement ou implicitement, il faut le répéter, comme dans : « Ni au soleil (*lā š-šamsu*) il n'appartient de rejoindre la lune, ni à la nuit (*wa-lā l-laylu*) de devancer le jour » (36, 40); « il n'y a pas en elle (*lā fihā*) d'ivresse et ils ne (*wa-lā hum*) l'épuiseront pas » (37, 47); « il n'a pas (*fa-lā*) cru et il n'a pas (*wa-lā*) prié » (75, 31).

Si c'est un accompli, ce n'est pas nécessaire, comme dans : « Dieu n'aime pas (*lā yuħibbu*) la divulgation ... » (4, 148); « Dis : Je ne vous demande pas (*lā aš'alukum*) pour cela un salaire ... » (42, 23)<sup>196</sup>.

---

le sens à la façon de l'annexion, comme dans *lā bā'ī'an dīnahu bi-dunyāhu rābiḥun* | pas de troqueur de la vie de l'au-delà contre la vie d'ici bas qui en profite.

192 Dans ce cas, il semblerait que le *lā* opère à la manière de *laysa*, ce qui est exposé dans la catégorie suivante.

193 Telle est la lecture actuellement officielle, ce que l'auteur appelle 'composition' avec l'accusatif; on trouve le nominatif dans la lecture de beaucoup de lecteurs de al-Kūfa, à savoir *lā raftun wa-lā fusūqun*. Abū Ġa'far est d'accord avec eux et met également au nominatif *wa-lā ġidālan*, alors que les autres le mettent à l'accusatif en fonction de la composition (NdE).

194 Alors que Ibn Kaṭīr et les lecteurs de al-Baṣra lisent à l'accusatif en fonction de la composition, ici et dans le verset suivant; les autres lisent au nominatif dans les deux cas (NdE).

195 Comme dans : 'Zayd est présent et non (*lā*) 'Amr' (NdE).

196 On ne voit pas à travers ces exemples quel est le bien fondé de la règle, car il n'y a pas de répétition.

Ce *lā* se situe entre le régent et le régi à l'accusatif, comme dans: « afin que ne soit pas (*li-allā yakūnā*) pour les gens ... » (2, 150) et entre le régent et le régi à l'apocopé, comme dans: « si vous n'(*illā*) agissez pas ainsi (*taf'alūhu*) » (8, 73).

2. Le deuxième: comme requête d'omission, alors il est réservé à l'inaccompli et nécessite l'apocopé et le sens du futur, que ce soit ou bien une interdiction, comme dans: « ne prenez pas (*lā tattahidū*) mes ennemis ... » (60, 1); « que les croyants ne prennent pas (*lā tattahidī*) les mécréants ... » (3, 28); « n'oubliez pas (*lā tansū*) la faveur ... » (2, 237), ou bien une prière, comme dans: « ne nous reprends pas (*lā tu'āhidnā*) ... » (2, 286).

3. Le troisième: comme corroboratif, ce qui est un ajout, comme dans: « Qu'est-ce qui t'empêche de [ne pas] (*allā*) te prosterner ? » (7, 12); « Qu'est-ce qui t'empêche, lorsque tu vois qu'ils s'égarerent, \* de [ne pas] (*allā*) me suivre ? » (20, 92-93); « pour que [ne] (*li-allā*) sachent [pas] les gens de l'Écriture » (57, 29), c'est-à-dire, pour qu'ils sachent. Ibn Ğinnī dit qu'ici *lā* est un corroboratif qui tient lieu de répétition de la proposition une nouvelle fois.

On diverge à propos de sa parole: « Non! Je jure (*lā uqsimu*) par le jour de la résurrection » (75, 1). On dit que *lā* est un ajout dont l'intérêt est de faciliter la négation de l'apodose grâce à la corroboration. Ce qui veut dire: Non! Je jure par le jour | de la résurrection ... ils ne seront pas laissés libres (75, 36). De même: « Non! Par ton Seigneur! Ils ne croiront pas tant qu'ils ne t'aient fait juge ... » (4, 65). La lecture *la-uqsimu*<sup>197</sup> confirme cela. On dit aussi que c'est un *lā* qui nie ce qui précède au sujet de leur négation de la résurrection. On leur dit donc: Il n'en est pas ainsi! Puis, le discours recommence avec le serment. On dit que cela est correct uniquement parce que le Coran tout entier est comme une seule sourate; c'est pour cette raison, qu'on mentionne une chose dans une sourate et que sa réponse se trouve dans une autre, comme dans: « Ils disent: Ô celui sur qui est descendu le rappel! Certes, tu es possédé » (15, 6) et « Grâce à la faveur de ton Seigneur, tu n'es pas possédé » (68, 2).

On dit aussi que *lā* nie 'je jure', étant donné qu'il s'agit d'une information et non d'un optatif<sup>198</sup>; tel est le choix de az-Zamaḥṣarī. Il dit: 'Cela signifie qu'il ne jure par une chose, que pour se magnifier, avec pour preuve: « Non! Je jure par le coucher des étoiles \* Certes, – si vous le saviez! –, c'est un serment grandiose » (56, 75-76). C'est comme si on disait: le fait de se magnifier, en jurant par le

4/1161

197 C'est-à-dire, avec un *la-* (sans longue) de corroboration et non un *lā* (avec longue) de négation avant le verbe. C'est ainsi que lit Ibn Kaṭīr (NdE).

198 C'est-à-dire, ni un souhait ni une demande ni un ordre ni une interdiction.

coucher des étoiles, est comme un non acte de magnificence ; à savoir il (Dieu) mérite une magnificence bien au-dessus de celle-là.

On diverge au sujet de : « Dis : Venez, je vous réciterai ce que votre Seigneur vous interdit : que vous ne lui associez rien (*allā tušrikū*) » (6, 151). On dit qu'il s'agit d'un *lā* de la négation ou de l'interdiction On dit aussi que c'est un ajout. Et au sujet de sa (\*) parole : « il est interdit à une cité que nous avons détruite qu'ils [n'] y reviennent [pas] (*lā yarǧī'ūna*) » (21, 95), on dit que c'est un ajout ; on dit aussi que c'est une négation, dont le sens serait : il est interdit qu'ils n'y reviennent pas jusqu'à l'autre vie.

### Nota bene [*lā* signifiant *ǧayr*]

4/1162 *lā* se présente comme un nom dans le sens de *ǧayr* (autre que) et sa fonction se manifeste dans ce qui le suit, comme dans : « des autres que (*ǧayri*) ceux contre lesquels tu es irrité et des autres que ceux qui s'égarèrent (*wa-lā ḏ-ḏāllīna*) » (1, 7). ; « autres que (*lā*) ceux qui sont coupés et autres que (*wa-lā*) ceux qui sont interdits » (56, 33).

### Remarque

Son *alif* peut être omis ; Ibn Ğinnī cite à ce sujet : « Craignez une épreuve qui n'atteindra pas (*la-tušibanna*) tout spécialement ceux d'entre vous qui sont injustes » (8, 25)<sup>199</sup>.

### *lāta*

4/1163 On diverge à son sujet. Certaines gens disent que c'est un verbe à l'accompli qui signifie 'être déficient'. On dit que son origine est *layisa* dont le *yā'* est vocalisé et se change en *alif* à cause de la vocalisation 'a' de ce qui précède ; et le *s* est substitué par un *t*. On dit aussi que ce sont deux paroles : le *lā* de la négation auquel on a ajouté le *t* pour mettre la parole au féminin et ce dernier est vocalisé à cause de la rencontre de deux silences<sup>200</sup> ; telle est l'opinion de l'ensemble.

199 Il s'agit de la lecture de 'Alī et de Zayd b. Tābit avec le *lām* corroboratif, qui est isolée ; la lecture actuellement officielle qui est continue est avec le *lā* de la négation : « qui n'atteindra pas spécialement » (NdE).

200 Ce qui veut dire qu'on a à l'origine, par hypothèse, *lāt* et donc l'occurrence de deux silences successifs, à savoir celui de la longue (*ā*) et celui du *tā'*, d'où la nécessité de vocaliser ce dernier.

On dit également que c'est le *lā* de la négation et le *t* est ajouté en tête du *hīn*<sup>201</sup>. Abū 'Ubayd(a) montre cela, en disant qu'il l'a trouvé dans le recueil coranique de 'Uṭmān associé à *hīn* dans l'écriture<sup>202</sup>.

On diverge au sujet de son influence. Al-Aḥfaš dit qu'il n'a aucune influence. S'il est suivi d'un nominatif, nous avons alors un sujet et un prédicat; ou d'un accusatif, cela dépend alors d'un verbe implicite. Sa (\*) parole: «*wa-lāta hīn[u/a] manāšin*» (38, 3), au nominatif, c'est-à-dire: 'il y avait pour eux un temps pour s'échapper' et à l'accusatif, | c'est-à-dire: 'Je ne vois pas de temps pour s'échapper'. On dit qu'il régit à la façon de *inna*. L'ensemble dit qu'il régit à la façon de *laysa*. Selon chacune des deux opinions, on ne mentionne après lui qu'un seul des deux régis; il ne régit en réalité que l'expression *al-hīn* ou son synonyme, dit-on. Al-Farrā' dit: 'Il peut être employé comme particule du génitif tout particulièrement pour les noms de temps'. On cite à ce sujet la lecture suivante ('Īsā b. 'Umar): '*wa-lāti hīni*' au génitif.

4/1164

### *lā ḡarama*

Cette expression se présente dans le Coran à cinq reprises suivie de *anna* et de son nom-sujet<sup>203</sup>. Après elle, il n'y a pas de verbe. On diverge à son sujet. On dit que *lā* est la négation de ce qui précède, que *ḡarama* est un verbe signifiant 'être vrai' et que *anna* avec ce qui en dépend serait son agent. On dit aussi que *lā* est un ajout, que *ḡarama* signifie 'acquérir', c'est-à-dire: leur action leur obtient le repentir, et que ce qui en dépend est en situation d'accusatif. On dit également que ce sont deux paroles composées dont le sens est 'sûrement'. On dit enfin que son sens est 'nécessairement' et que ce qui vient après est en situation d'accusatif, avec l'élimination de la particule du génitif.

### *lākinna*

Avec le *n* redoublé, c'est une particule qui met le nom-sujet à l'accusatif et le prédicat au nominatif. Elle signifie la rectification du discours. On l'explique, en disant qu'elle attribue à ce qui la suit un statut différent du statut de ce qui précède; voilà pourquoi, il faut qu'elle soit précédée par un discours différent

4/1165

201 Allusion à *Ṣād* 38, 3 dont il est question au paragraphe suivant.

202 Dans le manuscrit A, on trouve en marge: 'C'est-à-dire, *wa-lā taḥīn*', au lieu de «*wa-lāta hīn*» (38, 3) (NdE).

203 A savoir dans 11, 22; 16, 23 et 26 et 109; 40, 43.

ou contraire de ce qui vient après, comme dans : « Sulaymān n'a pas mécré, mais (*lākinna*) les šaytān-s ont mécré » (2, 102).

Elle peut se présenter comme corroboration dépourvue du sens de rectification. C'est ce que dit l'auteur de *al-Basīṭ* (Ibn al-'Alīğ).

On commente le sens de rectification par l'élimination de ce dont on a présumé l'affirmation, comme dans : 'Zayd n'est pas courageux, mais il (*lākinna*) est noble'; en effet, le courage et la noblesse ne sont pas séparables, si bien que la négation de l'un fait présumer celle de l'autre<sup>204</sup>. La corroboration est assimilable à cet exemple : 'S'il (*law*) venait, je l'honorerais, mais il (*lākinna*) il ne viendra pas'. Ici, le 'mais' corrobore le 'si' de l'hypothèse irréaliste.

Selon Ibn 'Uṣfūr, cette particule a les deux sens à la fois, tel est le choix qui est fait; tout comme *ka-anna* est pour la comparaison corroborée. Voilà pourquoi, l'un d'eux (al-Farrā') dit qu'elle est composée de *lākin* et de *inna*; la *hamza* initiale de *inna* est écartée par souci d'allègement et le *nūn* de *lākin* disparaît à cause de l'occurrence des deux silences<sup>205</sup>.

### *lākin*

4/1166 C'est un allègement (de *lākinna*). Cette particule est de deux catégories.

La première, c'est un *lākinna* allégé de sa lourdeur. C'est une particule initiale qui n'a pas d'influence, mais elle est pour la rectification pure et simple. Ce n'est pas une coordination à cause du lien qu'elle a avec la coordination elle-même dans sa parole : « Mais (*wa-lākin*), ce sont eux les injustes » (43, 76).

La seconde, c'est une coordination, lorsqu'elle est suivie d'un terme isolé<sup>206</sup>; et elle a également la fonction de rectification, comme dans : « Mais (*lākini*) Dieu est témoin » (4, 166); « Mais (*lākini*) l'Envoyé ... » (9, 88); « Mais (*lākini*) ceux qui craignent leur Seigneur ... » (3, 198)<sup>207</sup>.

204 D'où la nécessité de ce rectificatif.

205 A savoir le silence ou la non vocalisation du *n* de *lākin* et celui du premier *n* de (*i*)*inna*.

206 Dans ce cas, elle est précédée d'une négation ou d'une interdiction et n'est pas liée à un *wāw* de coordination, par exemple : *mā qāma Zayd lākin 'Amr* / Zayd n'est pas debout, mais 'Amr (NdE).

207 Ce ne sont pas des exemples de coordination, parce que ce qui suit est une proposition et non un terme isolé; ce ne sont que des exemples d'allègement initiaux sans importance (NdE).



*laday et ladun*

Ces deux expressions ont été précédemment exposées à propos de *'inda*<sup>208</sup>.

*la'alla*

Particule qui met le nom-sujet à l'accusatif et le prédicat au nominatif. Elle a plusieurs sens. 4/1167

1. Le plus connu : l'attente et l'espoir de ce qui est aimable, comme dans : « Peut-être que vous (*la'allakum*) réussirez » (2, 189) et l'appréhension à l'égard de ce qui est odieux, comme dans : « Peut-être (*la'alla*) l'Heure est-elle proche » (42, 17). At-Tanūhī mentionne qu'elle signifie la corroboration de cela.

2. Le deuxième : la finalité ; on cite à ce propos : « Adressez-lui une parole courtoise, peut-être (*la'allahu*) réfléchira-t-il ou aura-t-il peur » (20, 44)<sup>209</sup>.

3. Le troisième : l'interrogation ; on cite à ce sujet : « Tu n'en sais rien : peut-être (*la'alla*) Dieu suscitera-t-il après cela quelque chose ? » (65, 1) ; « *wa-mā yudrika la'allahu yaḍḍakkā* / Qu'est-ce qui te fera savoir si peut-être (*la'allahu*) il se purifiera ? » (80, 3) ; c'est pour cela que 'fera savoir' n'entraîne pas la dépendance grammaticale directe de ce qui suit (*'ulliqā*)<sup>210</sup>.

Dans *al-Burhān*, il (az-Zarkašī) dit : 'Al-Bağawī relate, d'après al-Wāqidī, que chaque fois que | la particule *la'alla* est employée dans le Coran, elle a le sens final, sauf dans sa parole : « peut-être que vous (*la'allakum*) durerez pour toujours » (26, 129), où elle servirait de comparaison'. Il dit : 'Qu'elle serve de comparaison est une chose étrange que ne mentionnent jamais les grammairiens. Certes, on trouve dans *aṣ-Ṣaḥīḥ* de al-Buḥārī (65/s. 26), à propos de sa parole : « peut-être que vous durerez toujours » que le 'peut-être' sert de comparaison, alors qu'un autre mentionne qu'il marque l'espoir pur et simple relativement à eux'. Fin de citation. 4/1168

Quant à moi, je dis que Ibn Abī Ḥātim cite, par le truchement de as-Suddī ce que dit Mālik, à savoir : 'L'expression *la'allakum*, dans le Coran, signifie *kay* (afin que), sauf dans le verset de *aṣ-Ṣu'arā*' 26 : « [Prendrez-vous des châteaux ?]

208 Voir plus haut, p. 1124 et sq.

209 Ce *la'alla* a donc le sens de : 'pour qu'il réfléchisse ...'.

210 Le *ta'liq* est une construction particulière aux verbes *ẓanna*, *ra'ā*, *'alima* et ici à *adrā* d'après laquelle ce qui suit peut n'avoir aucune dépendance directe grammaticale avec ces verbes moyennant *anna* et une proposition nominale. On peut dire, par exemple, *'alimtu la-Zaydun kāḍibun* / Je le sais : Zayd est un menteur (au lieu de *anna Zaydan kāḍibun* / que Zayd est un menteur). Il en est de même ici.

Peut-être que vous durerez pour toujours» (26, 129), c'est-à-dire, comme si vous alliez durer pour toujours'. Il (Ibn Abī Ḥātim) cite ce que dit Qatāda, à savoir qu'on trouve dans une lecture: 'Prendrez-vous des châteaux? Comme si vous (*ka-annakum*) alliez durer pour toujours'<sup>211</sup>.

### *lam*

4/1169 Particule de l'apocopé pour la négation de l'inaccompli et sa mutation en accompli, comme dans: «*lam yalid wa-lam yūlad* / il n'a pas engendré et n'a pas été engendré» (112, 3). Le fait qu'elle entraîne l'accusatif est un fait dialectal, c'est ce que relate al-Liḥyānī. Il cite à ce sujet la lecture suivante: «*a-lam našraḥa* / n'avons-nous pas ouvert ...» (94, 1)<sup>212</sup>.

### *lammā*

[Cette particule se présente] sous divers aspects.

1. Le premier: c'est une particule de l'apocopé; elle est réservée à l'inaccompli et lui sert de négation, en le convertissant en accompli (sémantiquement), comme *lam*; cependant, les deux diffèrent de plusieurs façons:

a. elle n'est pas liée à un instrument de la condition.

b. sa négation demeure jusqu'au moment présent, elle en est proche et l'affirmation du fait est attendue. Ibn Mālik dit, à propos de: «lorsqu'ils (*lammā*) goûteront (*yadūqū*) le châtement ...» (38, 8): 'Cela signifie qu'ils ne l'ont pas encore goûté et que le fait de le goûter est pour eux attendu'. Az-Zamaḥṣarī dit, à propos de: «Lorsque (*lammā*), la foi entrera (*yadhul*) dans leur cœur» (49, 14): 'Dans *lammā*, le sens que comporte l'attente montre que ceux-là ont cru par la suite et que le sens négatif de *lammā* | est plus insistant que celui de *lam*; en effet, le premier est pour la négation de *qad fa'ala* (certes, il a fait), tandis que le second est pour la négation de *fa'ala* (il a fait)'.

4/1170

c. Dans *al-Fā'iḡ*, az-Zamaḥṣarī ajoute, à la suite de Ibn Ğinnī: 'Cette particule *lammā* est composée de *lam* et de *mā*. Et comme on ajoute *qad* dans l'affirmation (*la-qad*), on ajoute *mā* dans la négation; on peut choisir d'éli-

211 Ibn Ḥaḡar attribue cette lecture à Ubayy b. Ka'b (NdE). On ne comprend pas très bien l'équivalence entre *kay* qui signifie 'afin que' et *ka-anna* qui signifie 'comme si'. Ne faudrait-il pas comprendre *ka-* au lieu de *kay*?

212 La lecture actuellement officielle est *našraḥ*.

miner le sens négatif de *lammā*, contrairement à celui de *lam*. Ce qu'on cite de meilleur à ce sujet est le verset suivant: «*wa-inna kullan lammā [la-yuwaffi-yannahum rabbuka]* / Certainement, à tous, (*lammā*) [ton Seigneur rétribuera leurs œuvres ...]» (11, 111), c'est-à-dire: ils ne seront ni (*lammā*) négligés ni laissés de côté; c'est ce que dit Ibn al-Ḥāḡib'. Ibn Hišām dit: 'Je ne connais pas de point de vue sur ce verset qui convienne mieux que celui-là, même si les gens le déconsidèrent, parce qu'il n'y a pas d'équivalent dans la révélation'. Il ajoute: 'La vérité serait de ne pas le déconsidérer, mais le mieux serait de le comprendre selon ce qui revient à dire: lorsqu'ils seront rétribués pour leurs œuvres; c'est-à-dire, jusqu'à présent ils n'ont pas été rétribués pour ces œuvres, mais ils le seront'<sup>213</sup>.

2. Le deuxième: (c'est une particule qui) interfère sur l'accompli; alors, elle exige qu'il y ait deux propositions dont l'existence de la seconde dépende de celle de la première (protase / apodose), comme dans: «Et lorsqu'(*lammā*) il vous sauve (en vous ramenant) à terre, vous vous détournez» (17, 67). On dit à son sujet que c'est une particule de l'existence en raison d'une autre existence. L'ensemble des savants est d'avis que c'est alors un circonstanciel signifiant 'au moment où / *ḥīna*'.

Ibn Mālik dit: 'Elle a le sens de *id̄*; en effet, elle est réservée à l'accompli et est caractérisée par l'annexion à la proposition, alors que la réponse à cette dernière sera aussi un accompli, comme précédemment; si c'est une proposition nominale, elle sera introduite par un *fā-* ou un *idā* marquant la soudaineté, comme dans: «Et lorsqu' (*fā-lammā*) il les sauve vers la terre ferme, alors (*fā-*) certains d'entre eux sont en direction du but» (31, 32); «Et lorsqu'(*fā-lammā*) il les sauve (en les ramenant) à terre, alors (*idā*), ils rendent grâce» (29, 65).

4/1171

Ibn 'Uṣfūr permet que le verbe (de la réponse-apodose) soit un inaccompli, comme dans: «Lorsque (*lammā*) l'alarme abandonna Ibrāhīm et que lui parvint la bonne nouvelle, il discute avec nous (*yuḡādilunā*)» (11, 74). Un autre l'a interprété, en disant: *ḡādalanā* (il discuta avec nous).

3. Le troisième: c'est une particule de l'exception. Elle interfère sur les propositions nominale et verbale à l'accompli<sup>214</sup>, comme dans: «Il n'y a (*in*)

213 De l'avis général des commentateurs, ce verset représente une grosse difficulté d'interprétation linguistique. Voir, par exemple ad-Darwīš, *I'rāb al-Qur'ān al-karīm*, t. 4, p. 436: 'Ce verset représente une grosse difficulté et cette difficulté augmente dans notre lecture (actuelle), à savoir avec le redoublement de *inna* et celui de *lammā*. Les anciens grammairiens reconnaissent leur impuissance à la résoudre'; 'Abd al-Laṭīf al-Ḥaṭīb, *Mu'jam qir'āt al-Qur'ān*, t. 4, pp. 144–152; al-'Ukbarī, *at-Tibyān fī i'rāb al-Qur'ān*, t. 2, p. 46.

214 Les deux exemples qui suivent concernent la proposition nominale. En ce qui concerne

aucune âme sans qu'(*lammā*) il n'y ait pour elle un gardien» (86, 4), avec le redoublement, ce qui équivaut à *illā* (sans que); «Il n'y a (*in*) rien de tout cela sans que ce ne soit (*lammā*) une jouissance de la vie de ce monde» (43, 35).

### *lan*

4/1172 Particule de l'accusatif, de la négation et du futur. La négation avec *lan* est plus performante qu'avec *lā*, car c'est une corroboration de la négation, comme le mentionnent az-Zamaḥṣarī et Ibn al-Ḥabbāz, au point que certains disent que refuser cela relève de l'obstination. En effet, c'est la négation de 'certes, moi, je ferai', alors que *lā* est la négation de 'je ferai', tout comme pour *lam* et *lammā*.

Certains disent: 'Les arabes nient ce qui est présumé avec *lan* et avec *lā* ce qui est douteux'; c'est ce que mentionne Ibn az-Zamalkānī dans *al-Tibyān*. Az-Zamaḥṣarī prétend également que *lan* sert à perpétuer la négation, comme sa parole: «ils ne (*lan*) créeront jamais une mouche» (22, 73); «ils ne (*lan*) feront jamais ...» (2, 24). Ibn Mālik dit: 'A propos de: «Tu ne (*lan*) me verras pas» (7, 143), sa croyance selon laquelle on ne peut pas voir Dieu le porte vers ce sens'. Un autre le conteste, en disant que si *lan* servait à perpétuer la négation, ce qu'elle nie ne serait pas conditionné par 'aujourd'hui' dans: «Je ne (*lan*) parlerai aujourd'hui à aucun homme» (19, 26); il ne conviendrait pas de préciser le temps, comme dans: «Nous ne (*lan*) cesserons pas de nous attacher à cela tant que Mūsā ne sera pas revenu avec nous» (20, 91); et la mention de 'jamais' | dans: «Nous ne (*lan*) souhaiterons jamais» (2, 95) serait une répétition, or en principe, il ne doit pas y en avoir; donc le sens de la perpétuation dans: «Il ne (*lan*) créeront jamais une mouche» (27, 73) et dans les autres cas semblables est extérieur à cela.

4/1173 Ibn 'Aṭīyya est d'accord avec lui à propos du sens de la perpétuation et il dit à propos de sa parole: «Tu ne (*lan*) me verras pas» (7, 143): 'Si nous en restions sur cette négation, elle inclurait le fait que Mūsā ne le verrait jamais (ici-bas) ni dans l'autre vie; mais, il est affirmé dans la tradition prophétique ininterrompue que les hôtes du Jardin le verront'.

Ibn az-Zamalkānī contredit le propos de az-Zamaḥṣarī, en disant: 'Certes, *lan* est pour la négation de ce qui est proche et la non extension de la négation, alors qu'avec *lā* la négation s'étend'. Il ajoute: 'Le secret de cela réside dans le fait que les expressions sont à la ressemblance des significations; or *lā* se ter-

---

la proposition verbale à l'accompli, elle s'utilise dans le serment, par exemple: *bi-llāhi lammā qumta 'annā* / Par Dieu! A moins que tu t'en ailles de chez nous.

mine par un *-ā* (d'allongement); il est donc possible grâce à lui d'étendre le son du 'a', contrairement au *-n* (de *lan*), si bien que chaque expression correspond à son sens'. Il continue: 'Voilà pourquoi, il (\*) emploie *lan* là où il ne veut pas nier de façon absolue, mais en ce monde uniquement, quand il dit: «*lan tarānī* / Tu ne me verras pas» (7, 143) et *lā* dans sa parole: «*lā tudrikuhu l-abṣār* / Les regards ne le percevront pas» (6, 103), étant donné qu'on veut nier la perception sensible de façon absolue, ce qui est différent de la vision'. Fin de citation.

On dit que *lan* peut être employé pour l'invocation et on cite à ce sujet: «Mon Seigneur! Grâce à ce dont tu m'as favorisé, je ne serai pas (*fa-lan*) [l'allié des criminels]» (28, 17).

### *law*

Particule conditionnelle de l'accompli et qui à ce dernier ramène l'inaccompli, contrairement au *in* conditionnel. On diverge, à propos du fait que *law* signifierait l'impossibilité, ainsi que sur la modalité d'une telle signification, en fonction de plusieurs opinions.

4/1174

1. La première (aṣ-Ṣalawbīn): il ne la signifie d'aucune façon et n'indique ni l'impossibilité de la condition ni celle de l'apodose; mais, en raison du simple lien entre l'apodose et la condition (protase), il signifie la connexion à l'accompli, tout comme *in* signifie la connexion au futur et, de l'avis unanime, il ne signifie ni l'impossibilité ni l'affirmation.

Ibn Hišām dit: 'Cette opinion est comme la négation des propositions modales nécessaires, car le sens de l'impossibilité à partir de *law* est comme une évidence première intuitive; puisque quiconque entend *law fa'ala* (s'il faisait), comprend sans aucune hésitation que l'action n'aura pas lieu. Voilà pourquoi, il est possible de rectifier le discours, en disant: Si (*law*) Zayd venait, je le recevrais avec honneur; mais (*lākinnahu*), il ne viendra pas'.

2. La deuxième, qui est celle de Sībawayh. Il dit: 'C' est une particule de ce qui serait advenu en fonction de l'avènement d'autre chose; c'est-à-dire, elle requiert une action accomplie dont on attendait l'établissement en fonction de l'établissement d'une autre, or ce qui est attendu n'advient pas'. C' est comme s'il disait: c' est une particule qui requiert une action impossible à cause de l'impossibilité de ce qui devait être établi pour qu'elle soit établie elle-même.

3. La troisième: c' est celle qui est bien reconnue dans ce que disent les grammairiens et celle selon laquelle vont les spécialistes de la langue arabe, à savoir c' est la particule d'une impossibilité à cause d'une autre impossibilité; autrement dit, elle indique l'impossibilité de l'apodose de la condition, due à l'impossibilité de la condition. En effet, quand on dit: 'Si (*law*) tu venais, je te

4/1175

recevrais avec honneur', cela signifie l'impossibilité de recevoir avec honneur, à cause de l'impossibilité de la venue. Mais, on objecte avec la non impossibilité de l'apodose de la condition dans de nombreux cas, comme dans sa (\*) parole: «Si (*law*) tout ce qu'il y a sur la terre comme arbres était des calames et si la mer, en plus des sept mers, lui fournissait de l'encre, les paroles de Dieu ne seraient point épuisées» (31, 27); «et s'(*law*) il les avait fait entendre, ils se seraient détournés» (8, 23); en effet, le non épuisement se réaliserait, même si ce qui est mentionné auparavant n'existait pas et le fait qu'ils se détournent serait encore plus approprié, s'il ne les faisait pas entendre.

4. La quatrième qui est celle de Ibn Mālik, à savoir: *law* est une particule qui requiert, à la fois, l'impossibilité de ce qui lui est lié et sa nécessité pour ce qui la suit, sans s'opposer à la négation de ce qui suit. Il dit: 'Ainsi, le fait pour Zayd d'être debout, – quand on dit: si Zayd était debout, 'Amr serait debout –, est jugé, à la fois, comme nié et comme devant être nécessairement affirmé pour que soit affirmé le fait d'être debout de la part de 'Amr. Est-ce qu'il y a, oui ou non, pour 'Amr une autre possibilité d'être debout qui ne dépende pas nécessairement du fait que Zayd soit également debout? Il n'y a pas d'objection à cela'. Ibn Hišām dit: 'Telle est la meilleure formulation'.

#### [Première] remarque [*law* signifie la non existence]

4/1176 Ibn Abī Ḥātim cite, par le truchement de aḏ-Ḍaḥḥāk, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Toute chose qui, dans le Coran, (dépend de) *law*, n'existera jamais'.

#### Deuxième remarque [le cas de figure *law anna*]

Le *law* explicite porte sur le verbe. Quant à: «Dis: si vous (*law antum*) possédiez ...» (17, 100), c'est à interpréter dans ce sens.

Az-Zamaḥṣārī dit: 'Lorsque après *law* se trouve *anna*, il faut que le prédicat de ce dernier soit un verbe pour qu'il substitue le verbe sous-entendu'<sup>215</sup>. Ibn al-Ḥāḡib le conteste avec le verset suivant: «*wa-law annamā fī l-arḍi [min ṣaḡaratin aqlāmun]* / Si tout ce qu'il y a sur terre [comme arbres était des calames] ...» (31, 27). Et il dit: 'Il en est ainsi uniquement lorsque le prédicat est un nom dérivé | et non un nom basique'<sup>216</sup>. Et Ibn Mālik le conteste, en citant:

4/1177

<sup>215</sup> Verbe sur lequel doit porter *law* comme il est dit juste avant.

<sup>216</sup> Dans le verset en question, le prédicat de *anna* est *aqlām*, pluriel de *qalam*, qui est un nom basique et non un nom dérivé (participe actif ou passif), comme dans le vers suivant, à savoir *mudrik*. Il semble que Ibn al-Ḥāḡib veuille dire que lorsque le prédicat de *anna* est

‘Si un être vivant était **connaisseur** (*law anna ḥayyan mudriku*) du succès, \* l’habile guerrier le connaîtrait’<sup>217</sup>.

Ibn Hišām dit : ‘J’ai trouvé un verset dans la révélation dans lequel le prédicat est un nom dérivé ; or *az-Zamaḥṣārī* ne s’en est pas aperçu, tout comme il n’a pas fait attention au verset de *Luqmān* 31, 27 ; de même Ibn al-Ḥāḡib ne s’en est pas aperçu, sinon il ne l’aurait pas interdit ; de même Ibn Mālik ne s’en est pas aperçu, sinon il n’aurait pas apporté la preuve de la poésie. Voici ce verset : « ils aimeraient être<sup>218</sup> des habitants du désert (*law annahum bādūna*)<sup>219</sup> parmi les bédouins ... » (33, 20). J’ai même trouvé un verset dont le prédicat est un circonstanciel, à savoir : « Si seulement chez nous il y avait un rappel (*law anna ‘indanā dikran*) de la part des anciens » (37, 168)’.

*Az-Zarkašī*, dans *al-Burhān*, et Ibn ad-Damāminī réfutent cela, en disant : ‘*Law* dans le premier verset (33, 20) sert à exprimer un souhait et le discours porte sur l’impossibilité. Plus étonnant que cela, est le fait que le propos de *az-Zamaḥṣārī* a été précédé par (celui de) *as-Sīrāfī* et ce correctif avec ce qu’il corrige a été rapporté | précédemment dans *Šarḥ al-Īdāḥ* de Ibn al-Ḥabbāz, mais en dehors de sa juste place. En effet, il dit, au chapitre de *inna* et de ses analogues : ‘*As-Sīrāfī* dit qu’ on peut dire : Si *Zayd* se trouvait là (*law anna Zaydan qāma*), je le recevrais avec honneur (*la-akramtuhu*) ; mais il n’est pas permis de dire : Si *Zayd* était présent (*law anna Zaydan ḥādirun*), je le recevrais avec honneur (*la-akramtuhu*), parce qu’ on n’emploie pas de verbe qui remplacerait ce verbe (sous-entendu)’. Voilà ce qu’il dit, alors que Dieu (\*) a dit : « Si les factions viennent (*ya’ti*), ils aimeraient être des habitants du désert (*law annahum bādūna*) parmi les bédouins » (33, 20). Il a donc employé un qualificatif (participe actif) comme prédicat de *anna*. Il doivent donc se séparer<sup>220</sup>, puisque tel est leur souhait. Cela fonctionne comme avec *layta* (plût à Dieu que!), quand on dit : *laytahum bādūna* / Plût à Dieu qu’ils soient des habitants du désert !’ Fin de citation.

4/1178

un nom dérivé, il faut le remplacer par le verbe correspondant, pour satisfaire à la règle énoncée par *az-Zamaḥṣārī*, ce qui n’est pas possible si c’est un nom basique, comme dans *Coran* 31, 27.

217 Ce vers est extrait du *Dīwān* de *Labīd* ; l’habile guerrier (qui joue des lances) dont il est question ici est ‘*Āmir b. Mālik* (NdE).

218 Littéralement : « ils aimeraient : ah ! s’ils étaient des habitants du désert ... » car le *law* est ici un *law maṣdariyya*, c’est-à-dire, un conjonctif introduisant une proposition nominale complément du verbe ‘aimeraient’, avec une nuance d’hypothétique irréel.

219 En effet, *bādūna* est un nom dérivé, c’est-à-dire, le participe présent du verbe *badā*.

220 Au lieu de rester avec vous pour ne combattre que faiblement (cfr *Coran* 33, 20b).

L'apodose de *law* est un inaccompli négatif avec *lam* ou un accompli affirmatif ou négatif avec *mā*. Généralement, dans l'affirmation, on introduit *la-* dans l'apodose, comme dans : « Si (*law*) nous voulions, nous le rendrions (*la-ǧā'alnāhu*) complètement sec » (56, 65), ou on s'en passe, comme dans : « Si (*law*) nous voulions, nous le rendrions (*ǧā'alnāhu*) saumâtre » (56, 70). Généralement, dans la négation, on s'en passe, comme dans : « Si (*law*) ton Seigneur voulait, ils ne le feraient pas (*mā fa'alūhu*) » (6, 112).

### Troisième remarque [significations des trois constructions de *law*]

Az-Zamaḥṣarī dit : 'La différence entre ces (trois) façons de dire : *law ǧā'anī Zaydun la-kasawtuhu* / *law Zaydun ǧā'anī la-kasawtuhu* / *law anna Zaydan ǧā'anī la-kasawtuhu* : si Zayd venait à moi, je l'habillerais, | réside dans le fait que, dans la première, on vise le simple lien des deux verbes et la connexion de l'un des deux avec celui qui l'accompagne et rien d'autre, sans exposer un sens qui s'ajouterait à cette connexion pure et simple;

dans la deuxième, est inclus dans cette connexion un de ces deux sens : soit la négation du doute ou de l'hésitation, à savoir que celui qui est mentionné serait habillé, sans aucun doute, soit l'indication qu'il est bien celui qui serait concerné par cela et non un autre. On cite à ce propos ce verset : « Si vous possédiez ... / *law antum tamlikūna* ... » (17, 100);

et dans la troisième, outre ce qu'il y a dans la deuxième, on vise un surplus de confirmation donné par *anna*, et on veut faire savoir que c'était pour Zayd un droit de venir et qu'en omettant de venir, il a négligé la part qui lui revenait. On cite à ce sujet : « S'ils patientaient (*law annahum šabarū*) [jusqu'à ce que tu sortes à leur rencontre, ce serait préférable pour eux] » (49, 5), et d'autres cas semblables. Réfléchis donc sur cela et recueille à ce sujet ce qui se trouve dans le Coran relativement à ces trois façons de dire'.

### Nota bene [les quatre sens de *law* : futur, conjonctif, souhait, réductif]

*Law* se présente de même comme une condition portant sur le futur et c'est celui à la place duquel conviendrait *in*, comme dans : « ... même si (*wa-law*) y répugnent les polythéistes » (9, 33); « même si (*wa-law*) t'émerveille leur beauté » (33, 52).

Il se présente également comme un conjonctif et c'est celui à la place duquel conviendrait *an* vocalisé 'a'; la plupart de ses occurrences | ont lieu après *wadda* (aimer) et ses synonymes, comme dans : « Beaucoup de gens de l'écriture aimeraient vous faire revenir (*yawuddu ... law yaruddūnakum*) » (2, 109); « l'un d'eux aimerait vivre (*yawaddu ... law yu'ammāru*) » (2, 96);



«le coupable aimerait se racheter (*yawaddu ... law yaftadī*)» (70, 11), c'est-à-dire, la vie et le rachat.

Il se présente aussi comme un souhait et c'est celui à la place duquel conviendrait *layta* (plût à Dieu que), comme dans : «Si seulement un retour nous était possible, alors nous serions (*fa-law anna lanā karratan fanakūna*) ...» (26, 102) et c'est pour cela que le verbe de l'apodose est à l'accusatif.

Il se présente, enfin, comme avec un sens réductif; on cite à ce propos : «même si (*wa-law*) c'est à votre détriment ...» (4, 135).

### *lawlā*

[Il se présente] selon plusieurs sens.

4/1181

1. Le premier: comme étant une particule de l'hypothèse irréaliste de l'existence<sup>221</sup>; alors il intervient sur la proposition nominale et son apodose est un verbe lié à *la*-<sup>222</sup>, s'il est affirmatif, comme dans : «S'il n'avait pas été (*fa-lawlā annahu*) de ceux qui célèbrent les louanges, \* il serait resté (*la-labiṭa*) ...» (37, 143-144), ou bien sans *la*-, s'il est négatif, comme dans : «S'il n'y avait pas eu (*wa-lawlā*) pour vous la faveur de Dieu et sa miséricorde, n'aurait été purifié (*mā zakā*) aucun d'entre vous absolument» (24, 21); et s'il est suivi d'un pronom, ce dernier doit être un pronom au nominatif, comme dans : «Si vous n'aviez pas été (*lawlā antum*), nous serions croyants» (34, 31)<sup>223</sup>.

2. Le deuxième: comme ayant le sens de *hallā* (est-ce que ne pas), ce qui a pour fonction d'inciter et d'insinuer, dans le cas de l'inaccompli ou de ce qui entre dans son interprétation, comme dans : «Ne demanderez-vous pas pardon (*lawlā tastaḡfirūna*) à Dieu?» (27, 46); «Ne me renverrais-tu pas (*lawlā aḥḥartanī*) à un proche délai ...?» (63, 10)<sup>224</sup>; ce qui a aussi pour fonction

221 C'est-à-dire, de l'existence de la non existence.

222 Attention! Il s'agit du *la*- bref de l'apodose et non du *lā* long de la négation.

223 Ce qui veut dire qu'il n'est pas permis de dire: *law lāhu* et *law lāka* (s'il n'avait pas été, si tu n'avais pas été); telle est la théorie de al-Mubarrad dans *al-Kāmil*: 'Il convient de dire seulement: *lawlā anta* (si tu n'avais pas été)'. Alors que, selon la théorie de Sībawayh, c'est permis. Mais alors, on prend *law lā* comme étant l'équivalent d'une préposition gouvernant le génitif. Quant à al-Aḥfaṣ, il pense que la forme génitive du pronom peut remplacer sa forme nominative (NDE).

224 Il est étonnant que cet exemple soit classé dans la catégorie 'inaccompli', car de fait il s'agit bien d'un verbe à l'accompli; donc il serait à interpréter comme un inaccompli, comme vient d'être dit.

de réprimander et d'inviter au repentir, dans le cas de l'accompli, comme dans: «N'auraient-ils pas pu amener (*lawlā ḡā'ū*) contre lui quatre témoins ...?» (24, 13); «N'auraient-ils pas pu les secourir (*fa-lawlā naṣarahum*), ceux qu'ils avaient adoptés en dehors de Dieu ...?» (46, 28); «N'auriez-vous pas pu dire (*wa-lawlā ... qultum*), lorsque vous avez entendu cela ...?» (24, 16); «N'auraient-ils pas pu s'humilier (*lawlā ... taḍarra'ū*), lorsque notre rigueur les eut atteints?» (6, 43); | «Ne pourriez-vous pas (*fa-lawlā*), lorsqu'elle (l'âme) atteint le gosier ...» (56, 83); «Ne pourriez-vous pas (*fa-lawlā*), si vous n'êtes pas débiteurs, \* la faire retourner (*tarḡi'ūnahā*)» (56, 86–87)<sup>225</sup>.

3. Le troisième: comme ayant le sens de l'interrogation; c'est ce que mentionne al-Harawī. Il range dans ce cas: «Ne me renverrais-tu pas (*lawlā aḥḥartanī*) ...?» (63, 10); «Ne ferait-on pas descendre (*lawlā unzila*) sur lui un ange?» (25, 7). Apparemment, il a dans les deux cas le sens de *hallā* (est-ce que ne pas).

4. Le quatrième: comme ayant le sens de la négation; c'est ce que mentionne également al-Harawī et il met dans ce cas: «Que ne s'est-il trouvé (*fa-lawlā*) une cité qui ait cru!» (10, 98), c'est-à-dire, aucune cité n'a cru, à savoir ses habitants, au moment de l'arrivée du châtement, au point que sa foi lui aurait profité. La majorité des savants ne confirment pas cela et disent que le sens de ce verset est la réprimande relative au fait d'avoir abandonné la foi avant l'arrivée du châtement. La lecture de Ubayy, à savoir *fa-hallā*, confirme cela; l'exception («en dehors du peuple de Yūnus») est donc une exception disjointe<sup>226</sup>.

### Remarque [cas de *law lā* signifiant *hallā* et exceptions]

On rapporte ceci de la part de al-Ḥalīl: 'Tout ce qu'il y a dans le Coran comme *lawlā* a le sens de *hallā* (est-ce que ne pas?), | à l'exception de: «S'il n'avait pas été (*fa-lawlā annahu*) de ceux qui célèbrent les louanges» (37, 143); cela représente un problème par rapport aux versets précédents; de même, sa parole: «S'il n'avait pas (*lawlā*) vu la manifestation de son Seigneur» (12, 24); ce *lawlā* a le sens d'une hypothèse irréaliste dont l'apodose est sous-entendue, à savoir: 'il aurait pensé à elle' ou 'il aurait eu une relation sexuelle avec elle'; il y a aussi sa parole: «Si Dieu n'avait pas (*lawlā an*) répandu sur nous ses bienfaits, il nous aurait fait engloutir» (28, 82), ainsi que sa parole: «Si nous

225 Dans 56, 83, nous avons un *lawlā* sans verbe qui est repris dans 56, 86 et le verbe qui correspond aux deux à la fois est *tarḡi'ūnahā*; il est à noter que ce cas est classé dans les exemples concernant le verbe à l'accompli, alors qu'ici il est à l'inaccompli.

226 Ce qui voudrait dire: 'N'aurait-il pas pu y avoir (*hallā*) une cité qui ait cru au point que sa foi lui eût profité, à l'exception du peuple de Yūnus?'

n'avions pas (*lawlā an*) affermi son cœur» (28, 10), c'est-à-dire, elle (la mère de Mūsā) l'aurait montré; et aussi dans d'autres versets'.

Ibn Abī Ḥātim dit: 'Mūsā al-Ḥaṭamī nous a rapporté: Hārūn b. Abī Ḥātim nous a rapporté: 'Abd ar-Raḥmān b. Abī Ḥammād nous a rapporté de la part de Asbāṭ, de la part de as-Suddī, ce que Abū Mālik dit, à savoir: Tout ce qu'il y a dans le Coran comme *lawlā* a le sens de *hallā*, à l'exception de deux passages, à savoir dans *Yūnus* 10: «Que ne s'est-il trouvé (*fa-lawlā*) une cité qui ait cru» (10, 98) et sa parole: «S'il n'avait pas été (*fa-lawlā annahu*) de ceux qui célèbrent les louanges» (37, 143). Et grâce à cela, est éclairci le sens exprimé par al-Ḥalīl, à savoir qu'il veut signifier le *lawlā* lié à la conjonction *fa-*'.

### *lawmā*

Il prend la place de *lawlā*. Il (\*) dit: «Ne serais-tu pas (*lawmā*) venu avec les anges ...» (15, 7). Al-Mālaqī dit: 'Il ne se présente que pour l'incitation'. 4/1184

### *layta*

Particule qui met le nom-sujet à l'accusatif et le prédicat au nominatif; elle signifie le souhait. At-Tanūḥī dit: 'Elle en signifie la corroboration'. 4/1185

### *laysa*

Verbe figé<sup>227</sup>. A partir de là, certains (al-Fārisī) prétendent que c'est une particule. Il signifie la négation du contenu de la proposition mise au présent, tout en niant aussi le reste en fonction du contexte. On dit qu'il nie l'état présent et le reste. Ibn al-Ḥāḡib renforce cela avec sa (\*) parole: «N'est-ce pas, le jour où il viendra à eux il ne sera pas (*laysa*) détourné d'eux?» (11, 8); en effet, c'est une négation du futur. Ibn Mālik dit: 'Il est employé pour la négation générale et absolue signifiant le genre, comme le *lā* de l'élimination'. C'est ce qu'on a tendance à négliger. Il cite à ce sujet: «Pas de (*laysa*) nourriture pour eux, si ce n'est des épines» (88, 6).

227 C'est-à-dire, un verbe qui n'a qu'un seul temps (accompli) et pas de nom d'action.

*mā*

4/1186 A la fois, nom et particule.

1. En tant que nom,

a. C'est un *relatif* qui a le sens de 'ce qui', comme dans : « Ce qui (*mā*) se trouve auprès de vous s'épuise et ce qui (*mā*) se trouve auprès de Dieu demeure » (16, 96). Il est également pour le masculin, le féminin, le singulier, le duel et le pluriel. Généralement, on l'emploie pour ce qui n'est pas doué de connaissance, mais on peut aussi l'employer pour ce qui est doué de connaissance, comme dans : « Par le ciel et celui qui (*mā*) l'a construit ! » (91, 5) ; « Et vous n'adorez pas celui que (*mā*) j'adore » (109, 3), c'est-à-dire, Dieu. On peut, en ce qui concerne son pronom de rappel, considérer la forme et le sens<sup>228</sup> ; les deux cas sont réunis dans sa parole : « Ils adorent en dehors de Dieu ce qui (*mā*) ne détient (*yamlīku*) pour eux aucune subsistance à partir des cieus et de la terre et qui ne peuvent rien (*yastaṭī'ūna*) » (16, 73). Dans ce cas, *mā* est déterminé, contrairement au reste (qui suit).

b. C'est aussi un *interrogatif* qui a le sens de 'quelle chose ?' Avec lui, on interroge au sujet des réalités individuelles de ce qui ne pense pas, de ses genres et de ses qualités, ainsi qu'au sujet des genres des êtres pensants, de leurs espèces et de leurs qualités, comme dans : « *mā hīya* / quelle est elle ? » (2, 68) ; « *mā law-nuhā* / quelle est sa couleur ? » (2, 69) ; « *mā wallāhum* / qui les a détournés ? » (2, 146) ; « *mā tilka* / qu'est-ce que cela dans ta main droite ? » (20, 17) ; « *mā ar-raḥmānu* / qui est le Miséricordieux ? » (25, 60). Avec lui, on n'interroge pas au sujet des réalités individuelles de ce qui est doué de science, contrairement à ceux qui le permettent<sup>229</sup>. Quant à la parole de Fir'awn : « Qui (*mā*) est le Seigneur des univers ? » (26, 23), ce dernier la prononce par ignorance<sup>230</sup> ; voilà pourquoi Mūsā lui répond, en donnant les attributs.

4/1187 On doit éliminer son *-ā* final, quand il est mis au génitif<sup>231</sup>, tout en maintenant la voyelle 'a' pour indiquer de quoi il s'agit et faire la différence entre l'interrogatif et le relatif, comme dans : « Au sujet de quoi (*'amma*) vous interrogez-vous ? » (78, 1) ; « En quoi (*fīma*), toi, as-tu à en parler ? » (79, 43) ; « Pourquoi (*līma*) dites-vous ce que vous ne faites pas » (61, 2) ; « ce avec quoi (*bīma*) les émissaires reviendront » (27, 35).

228 C'est-à-dire, pour faire l'accord.

229 L'exemple précédent (25, 60) semblerait montrer le contraire.

230 Ne serait-ce pas la même raison qui vaut pour Coran 25, 60 cité peu auparavant ?

231 C'est-à-dire, par une préposition qui gouverne le génitif, comme on le voit dans les exemples qui suivent.

c. C'est également un *conditionnel*<sup>232</sup>, comme dans: «Si (*mā*) nous abrogeons un verset ou si nous le faisons oublier ...» (2, 106); «et s'(*mā*) ils font du bien, Dieu le sait» (2, 197); «et s'(*fa-mā*) ils sont sincères avec vous, vous serez sincères avec eux» (9, 7). Il est à l'accusatif en vertu du verbe qui vient après.

d. C'est encore un *exclamatif*, comme dans: «Ô combien (*mā*) ils auront à endurer contre le Feu!» (2, 175); «Que l'homme soit tué. Ô combien (*mā*) il est infidèle!» (80, 17). Il n'y a pas de troisième exemple dans le Coran, si ce n'est dans la lecture de Sa'īd b. Ġubayr: «Ô combien (*mā*) tu es décevant pour ton noble Seigneur!» (82, 6)<sup>233</sup>. Il est en situation de nominatif, en tant que sujet, et ce qui vient après est le prédicat; il est totalement indéterminé.

e. C'est aussi un *indéterminé qualifié* (par ce qui suit), comme dans: «un moucheron ou quelque chose qui est plus élevé (*mā fawqahā*)» (2, 26); «*ni'immā ya'izukum bihi* / ce à quoi il vous exhorte est vraiment bon» (4, 58), c'est-à-dire, 'quelle chose admirable (*ni'ma šay'an*) à laquelle il vous exhorte!'; ou bien un *indéterminé non qualifié*, comme dans: «*fa-ni'immā hiya* / que c'est admirable!» (2, 271), c'est-à-dire, 'quelle chose admirable, elle!'.

2. En tant que particule,

a. il se présente comme un *conjonctif* soit temporel, comme dans: «Craignez Dieu tant que (*mā*) vous pouvez» (64, 16), c'est-à-dire, le temps de votre capacité; soit non temporel, comme dans: «Goûtez, puisque (*bimā*) vous avez oublié, ...» (32, 14), c'est-à-dire, à cause de votre oubli.

b. il se présente aussi comme une *négation* qui se comporte ou bien comme *laysa*<sup>234</sup>, par exemple dans: «*mā hādā bašaran* / Ce n'est pas un mortel» (12, 31); «*mā hunna ummahātihim* / ce ne sont pas leur mère» (58, 2); «et nul d'entre vous ne (*mā*) lui aurait résisté (*hāġizīna*)» (69, 47)<sup>235</sup>; il n'y a pas de quatrième exemple dans le Coran; ou bien qui ne se comporte pas comme *laysa*, par exemple dans: «Vous ne (*mā*) ferez pas de dépense, si ce n'est par désir de la face de Dieu» (2, 272); «leur négoce ne (*mā*) profite pas» (2, 16). Ibn al-Ĥāġib dit: 'Il sert à nier l'état présent; en fonction de ce que dit Sībawayh, il comporte un sens corroboratif, parce qu'il en fait, dans la négation,

4/1188

232 Ce qui le prouve, c'est que le verbe qui suit est un apocopé (*maġzūm*).

233 Il lit *aġarraka*, alors que la lecture actuellement officielle est *ġarraka*.

234 En effet, son prédicat est à l'accusatif.

235 Dans *fa-mā minkum min aḥadīn 'anhu hāġizīna*, le nom-sujet de *mā* serait *aḥād*, le *min* étant une cheville de langage; or c'est un singulier, tandis que le prédicat *hāġizīna* est un pluriel; donc il faut en conclure que *aḥād*, bien qu'étant formellement singulier est sémantiquement un pluriel collectif.

le correspondant de *qad* (certes) dans l'affirmation; et comme *qad* comporte le sens corroboratif, ainsi *mā* est employé comme correspondant de *qad*<sup>236</sup>.

c. il se présente également comme un *supplément de corroboration*, soit de façon complète<sup>237</sup>, comme dans: « Dieu n'est qu'(innamā) une Divinité unique » (4, 171); « Votre Divinité n'est qu'(innamā) une Divinité unique » (18, 110); « comme si (ka-annamā) leur visage était recouvert ... » (10, 27); « peut-être que (rubbamā) ceux qui mécroient ... » (15, 2); soit de façon incomplète<sup>238</sup>, comme dans: « si (immā)<sup>239</sup> tu vois » (19, 26); « Quel que soit celui que (ayyan mā) vous invoquez » (17, 110); « quelque soit celui (ayyamā) des deux terme que j'accomplisse » (28, 28); « de par (bimā) une miséricorde » (3, 159); « à cause de (mimmā) leurs fautes » (71, 25); « comme parabole quelconque (mā) un moucheron » (2, 26).

4/1189 Al-Fārisī dit: 'Dans le Coran, toute condition qui se trouve après *immā* est corroborée par *nn* énergétique<sup>240</sup>, du fait de la ressemblance du verbe de la condition, due à l'introduction du *mā* de corroboration, avec le verbe du serment, étant donné que *mā* est comme le *lām* du serment comportant aussi la corroboration'. Abū l-Baqā' dit: 'L'ajout de *mā* annonce la volonté d'intensifier la corroboration'.

### Remarque [différents sens de *mā* selon sa position]

Quand *mā* se trouve avant *laysa*, *lam* ou *lā* ou encore après *illā*, il s'agit d'un relatif, comme dans: « ce que je n'ai pas (*mā laysa*) le droit de ... » (5, 116); « ce qu'il ne (*mā lam*) savait pas » (96, 5); « ce que vous ne (*mā lā*) savez pas » (2, 30); « à l'exception de ce que (*illā mā*) tu nous a enseigné » (2, 32); quand il se trouve après un *ka-* de comparaison, il a la valeur d'un nom d'action; quand il se trouve après *bi-*, il contient les deux sens, comme dans: « parce qu'(bimā) ils étaient injustes » (7, 162); quand il se trouve entre deux verbes dont le premier est un verbe de science, de connaissance ou de pensée, il

236 En réalité, Sībawayh parle de *lammā* (*lam+mā*), – et non de *mā*, qui précède *qad* lequel se présente comme sa réponse. Il dit: 'Quant à *qad*, il est en correspondance avec *lammā yaf'al* (il n'a pas agi), car on répond, en disant: *qad fa'ala* (certes, il a agi)' (cfr. *al-Kitāb*, t. 4, p. 223) (NdE).

237 En ajoutant, entre autres, un sens restrictif.

238 Il s'agit d'un corroboratif pur et simple qui n'ajoute rien au sens de la préposition avec laquelle il entre en composition.

239 Qui est la contraction de *in mā*.

240 Ce *nn* de corroboration se trouve dans le verbe qui suit, comme dans Coran 19, 26: « *fa-immā tarayinna* / et si tu vois ».

contient, à la fois, les sens relatif et | interrogatif, comme dans : « Je connais (qu' est-) ce que (*mā*) vous montrez et (qu' est-) ce que (*mā*) vous cachez » (2, 33); « Je ne sais pas (qu' est-) ce qu' (*mā*) on fera de moi et de vous » (46, 9); « Que chacun considère (qu' est-) ce qu' (*mā*) il a préparé pour demain » (59, 18); quand il se trouve, dans le Coran, avant *illā*, c' est une négation, sauf dans treize cas :

- « [Il ne vous est pas permis de prendre] de ce que (*mimmā*) vous leur avez donné, à moins que (*illā*) tous deux ne craignent ... » (2, 229);
- « (donnez leur) la moitié de ce à quoi (*mā*) vous vous étiez engagés, à moins qu' (*illā*) elles n' y renoncent » (2, 238);
- « avec une partie de ce que (*mā*) vous leur avez donné, à moins qu' (*illā*) elles n' aient commis ... » (4, 19);
- « ce que (*mā*) vos pères ont eu pour épouses, exception faite (*illā*) pour le passé » (4, 22);
- « ce qu' (*mā*) un fauve a dévoré, à moins que (*illā*) vous n' ayez eu le temps de l' égorger » (5, 3);
- « je ne crains pas ce que (*mā*) vous lui associez, sauf (*illā*) ... » (6, 80);
- « il vous a détaillé ce qui (*mā*) vous est interdit, à moins que (*illā*) ... » (6, 119);
- « aussi longtemps que (*mā*) dureront les cieux et la terre, à moins que (*illā*) ... » à deux endroits de *Hūd* (11, 107–108);
- « ce que (*mā*) vous aurez moissonné, laissez-le ensuite en épis, sauf (*illā*) ... » (12, 47);
- « ce que (*mā*) vous aurez prévu pour elles, sauf (*illā*) ... » (12, 48);
- « Lorsque vous vous serez séparés d' eux et de ce qu' (*mā*) ils adorent en dehors de (*illā*) de Dieu » (18, 16);
- « ... et ce qui (*mā*) se trouve entre les deux, qu' (*illā*) en vérité » là où on le trouve (15, 85).

### *māḍā*

Il se présente sous plusieurs aspects.

1. Le premier : *mā* est un interrogatif et *ḍā* est un relatif et c' est, des deux aspects, ce dernier qui prévaut dans : « Ils te demanderont ce qu' (*māḍā*) ils dépendront. \* Dis : le superflu (*al-ʿafwu*) » (2, 219), selon la lecture au nominatif<sup>241</sup>,

241 Abū ʿAmr lit au nominatif et les autres à l' accusatif (*al-ʿafwa*) et telle est la lecture actuellement officielle.

c'est-à-dire, 'ce qu'ils (*al-ladī*) doivent dépenser est le superflu', puisque le principe est que corresponde une proposition nominale à une proposition nominale et une proposition verbale à une proposition verbale.

2. Le deuxième: *mā* est un interrogatif et *dā* un démonstratif.

3. Le troisième: *mādā* tout entier est un interrogatif composé et c'est, des deux aspects, celui qui prévaut dans: «qu'est-ce qu'(mādā) ils dépenseront? Dis: le superflu (*al-'afwa*)» (2, 219), selon la lecture à l'accusatif, c'est-à-dire, 'ils dépenseront le superflu'.

4. Le quatrième: *mādā* tout entier est un nom générique qui a le sens de 'chose' ou un relatif qui a le sens de 'ce qui'.

4/1192 5. Le cinquième: *mā* est un ajout et *dā* sert de démonstratif

6. Le sixième: *mā* est un interrogatif et *dā* un ajout. Il est possible de citer à ce propos [...] <sup>242</sup>

### *matā*

Il se présente comme un interrogatif temporel, par exemple dans: «Quand (*matā*) viendra la victoire de Dieu?» (2, 214) et comme un conditionnel [...] <sup>243</sup>

### *ma'a*

4/1193 C'est un nom, avec pour preuve sa mise au génitif avec *min*, selon la lecture de certains: «*hādā dīkrun min ma'ya* / ceci est un rappel de ma part» (21, 24) <sup>244</sup>. Il a le sens de 'auprès de' qui indique fondamentalement le lieu ou le temps du fait d'être ensemble, comme dans: «Deux garçons entrèrent avec lui (*ma'ahu*) en prison» (12, 36); «Envoie-le avec nous (*ma'anā*) demain» (12, 12); «Je ne l'enverrai pas avec vous (*ma'akum*)» (12, 66).

On peut signifier grâce à lui le simple fait d'être ensemble ou la simple association sans aucune considération de lieu ni de temps, comme dans: «Soyez avec (*ma'a*) ceux qui sont sincères» (9, 119); «Inclinez-vous avec (*ma'a*) ceux qui s'inclinent» (2, 43).

<sup>242</sup> Il y a un blanc dans le texte Par exemple: *mādā šana'ta* / Qu'as-tu fait? (NdE).

<sup>243</sup> Idem. Par exemple: *matā ta'tihi taǧīd* / quand tu viendras (si tu viens) à lui, tu le trouveras (NdE).

<sup>244</sup> C'est une lecture isolée de Yaḥyā b. Ya'mar et de Ṭalḥa b. Mušraf. La lecture actuellement officielle est: «*hādā dīkru man ma'ya* / ceci est le rappel de ceux qui sont avec moi» (NdE).



Quant à : « Je suis avec (*ma'a*) vous » (5, 12) ; « Dieu est avec (*ma'a*) ceux qui le craignent » (16, 128) ; « Il est avec vous (*ma'akum*) où que vous soyez » (57, 4) ; « Certes, avec moi (*ma'ya*) est mon Seigneur ; il me guidera » (26, 62), cela signifie la science, la sauvegarde et l'aide dans un sens figuré.

Ar-Rāḡib dit : 'L'annexant de l'expression *ma'a* est celui qui reçoit l'aide, comme dans les versets déjà mentionnés.' 4/1194

### *min*

C'est une particule du génitif qui a plusieurs sens. Voici les plus courants. 4/1195

1. L'*origine* spatiale, temporelle, etc ..., comme dans : « depuis (*min*) la mosquée sacrée » (17, 1) ; « dès (*min*) le premier jour » (9, 108) ; « Il est de la part de (*min*) Sulaymān » (27, 30).

2. La *partition*, du fait qu' on peut mettre à sa place *ba'ḍ* (une partie de), comme dans : « tant que vous ne dépenserez pas de ce que (*mimmā*) vous aimez » (3, 92). D' ailleurs, Ibn Mas'ūd lit : *ba'ḍa mā tuḥibbūna* (une partie de ce que vous aimez)'.

3. La *spécification*, alors elle se trouve souvent après *mā* et *mahmā*, comme dans : « ce que (*mā*) Dieu accorde aux hommes en fait de (*min*) miséricorde » (35, 2) ; « ce que (*mā*) nous abrogeons comme (*min*) versets » (2, 106) ; « quoi que (*mahmā*) tu nous apportes comme (*min*) versets » (7, 132) ; elle se trouve aussi après d' autres expressions que ces deux là, comme dans : « Evitez donc la souillure en fait d' (*min*) idoles » (22, 30) ; « de bracelets d' (*min*) or » (18, 31).

4. La *causalité* : « à cause de (*mimmā*) leurs fautes, ils furent engloutis » (71, 25) ; « Ils mettent leurs doigts dans leurs oreilles à cause de (*min*) la foudre » (2, 19).

5. La *distinction*, en cas d' inattention ; alors elle concerne le second des deux contraires, comme dans : « il connaît le corrupteur par rapport à (*min*) celui qui fait le bien » (2, 220) ; « tant qu' il ne distinguera pas le mauvais du (*min*) bon » (3, 179).

6. La *substitution*, comme dans : « Êtes-vous satisfaits de la vie de ce monde au lieu de (*min*) la vie dernière ? » (9, 38), c' est-à-dire, à sa place ; « nous aurions mis au lieu de (*min*) vous des anges sur terre » (43, 60), c' est-à-dire, à votre place. 4/1196

7. La *notification* du sens général, comme dans : « *wa-mā min ilāhin illā llāhu* / rien en fait de divinité en dehors de Dieu » (42, 45). Il (az-Zamaḡšarī) dit dans *al-Kaššāf* : 'Elle tient lieu de construction [à l' accusatif]<sup>245</sup> dans : « *lā ilāha*

245 Absent dans le manuscrit 'ayn, alors qu' on le trouve ainsi dans *al-Kaššāf* (NdE).

*illā llāhu* / pas de divinité en dehors de Dieu», pour signifier le sens de la généralisation absolue.

8. Elle a le sens de *bi-*, comme dans : « ils regarderont d'(*min*) un coup d'œil furtif » (42, 45), c'est-à-dire, *bihi* (avec lui).

9. Elle a aussi le sens de *ʿalā*, comme dans : « nous l'avons secouru contre (*min*) le peuple » (21, 77), c'est-à-dire, *ʿalayhim* (contre eux).

10. Elle a encore le sens de *fī*, comme dans : « Lorsqu'on est appelé à la prière au (*min*) jour du vendredi » (62, 9), c'est-à-dire, *fīhi* (en lui). Dans *aš-Šāmil* (Ibn Šabbāğ), d'après *aš-Šāfiʿī*, *min* dans sa (\*) parole : « s'il est dans (*min*) un peuple pour vous ennemi » (4, 92), a le sens de *fī*, avec pour preuve sa parole : « alors qu'il est croyant » (4, 92)<sup>246</sup>.

11. Il a également le sens de *ʿan*, comme dans : « Nous étions inattentifs au sujet de (*min*) de cela » (21, 97), c'est-à-dire, *ʿanhu* (à son sujet).

12. Il a en outre le sens de *ʿinda* comme dans : « ne les mettront au large ni leurs biens ni leurs enfants par rapport à (*min*) Dieu » (3, 10), c'est-à-dire, auprès de lui.

4/1197 13. Il a enfin le sens de la *corroboration* et c'est alors un ajout dans les cas de négation, d'interdiction et d'interrogation, comme dans : « et ne tombe absolument aucune (*min*) feuille sans qu'il ne le sache » (6, 59) ; « tu ne vois dans la création du Miséricordieux absolument aucune (*min*) faille ; tourne donc ton regard : est-ce que tu vois une quelconque (*min*) brèche ? » (67, 3). Certains permettent cela dans l'affirmation ; ils citent à ce sujet : « certainement il t'est parvenu quelque (*min*) information des envoyés » (6, 34) ; « ils y seront décorés de (*min*) bracelets » (18, 31) ; « des (*min*) montagnes dans lesquelles il y a de (*min*) la grêle » (24, 43) ; « qu'ils baissent leur regard (*min abšārihim*) » (24, 30).

### Remarque [*min* spécificatif et partitif]

Ibn Abī Ḥātim cite, par le truchement de as-Suddī, ce que dit Ibn ʿAbbās, à savoir : 'Quand Ibrāhīm fit l'invocation, s'il avait dit : fais que les cœurs des gens (*afʿidata n-nāsi*) se précipitent vers eux, les juifs et les chrétiens s'y seraient massés ; mais, il a spécifié, en disant : « *afʿidatan mina n-nāsi* / des cœurs de certaines (*min*) gens » (14, 37) ; il a donc fait cela pour les croyants'.

4/1198 Il cite aussi ce que dit Muğāhid, à savoir : 'Si Ibrāhīm avait dit : fais que les cœurs des gens (*afʿidata n-nāsi*) se précipitent vers eux, les byzantins

246 Ce qui veut dire qu'il ne s'agit donc pas d'un *min* de provenance, d'appartenance ou de partition, mais d'un *min* qui indique une position passagère et occasionnelle.

et les perses vous y auraient rejoints en masse. Et cela est clair pour la compréhension, de la part des compagnons et des suivants, du sens partitif de *min*.’

Certains disent que là où on trouve l’expression ‘il vous pardonnera’ dans le discours adressé aux croyants, on n’y mentionne pas *min*, comme dans *al-Aḥzāb* 33: « Ô ceux qui croient! Craignez Dieu et dites une parole droite, \* il réformera vos actions et il vous pardonnera vos péchés » (33, 70–71); et dans *aṣ-Ṣaff* 61: « Ô ceux qui croient! Vous indiquerai-je un commerce ... » jusqu’à: « il vous pardonnera vos péchés » (61, 10–12). Il dit, en s’adressant aux mécréants, dans la sourate *Nūh* 71: « il vous pardonnera une partie de (*min*) vos péchés » (71, 4) et de même dans la sourate *Ibrāhīm* 14, 10 et dans la sourate *al-Aḥqāf* 46, 31; cela ne sert qu’à faire la différence entre les deux façons d’adresser la parole, pour ne pas mettre sur un même pied d’égalité les deux groupes en ce qui concerne la promesse. C’est ce qu’il (*az-Zamaḥṣārī*) mentionne dans *al-Kaššāf*.

### *man*

Il n’existe que comme nom.

4/1199

Il se présente comme un *relatif*, par exemple dans: « A lui appartient ceux qui (*man*) sont dans les cieux et sur la terre et ceux qui (*man*) sont auprès de lui ne se gonflent pas d’orgueil » (21, 19);

ou comme un *conditionnel*, par exemple dans: « Qui (*man*) accomplit un mal, sera rétribué en fonction de cela » (4, 123);

ou comme un *interrogatif*, par exemple dans: « Qui (*man*) nous a fait lever de notre dortoir? » (36, 52);

ou comme un *indéterminé qualifié*<sup>247</sup>, par exemple dans: « et parmi les gens, il y en a qui (*man*) disent » (2, 8), c’est-à-dire, une partie dit. Il est comme *mā* par le fait d’être identique au masculin, au singulier, etc ... Généralement, on l’emploie pour ce qui est doué de connaissance, contrairement à *mā*. Le fait est que *mā* a davantage d’occurrences dans le discours que *man*, car ce qui ne pense pas est plus abondant que ce qui pense. Aussi attribue-t-on à beaucoup ce dont l’usage est fréquent et à peu ce dont l’usage est peu fréquent, par souci d’harmonie.

<sup>247</sup> Ce qui équivaut à un relatif qui a un sens général et vague (*ism maṣṣūl ‘āmm*), comme *mā* en ce qui concerne les êtres sans raison.

Al-Ibyārī dit: 'On réserve *man* à ce qui est doué de connaissance et *mā* à ce qui ne l'est pas, quand ils sont relatifs, mais non quand ils sont conditionnels, parce que la condition intéresse le verbe et ne concerne pas les noms'.

### *mahmā*

4/1200 C' est un nom qui sert d'antécédent au pronom dans: « *mahmā ta'tinā bihi* [*min āyatīn*] / quel que soit ce que tu nous apportes [comme signe] » (7, 132). Az-Zamaḥṣārī dit: 'Il sert d'antécédent au pronom de *bihi* et au pronom de *bihā*, selon la forme et selon le sens'. C' est un conditionnel intemporel pour ce qui ne pense pas, comme dans le verset déjà mentionné et il connote la corroboration. A partir de là, certains disent que sa racine est le *mā* conditionnel et le *mā* ajouté; le *-ā* du premier (*mā*) se change en *h* pour éviter la répétition (*mah*).

### *n*

4/1201 Il se présente de plusieurs façons.

C'est un *nom* et alors il s'agit du pronom féminin pluriel, comme dans: « Et quand elles le virent (*ra'aynahū*), elles le magnifièrent (*akbarnahū*) et se coupèrent (*qaṭa'na*) leurs mains et dirent (*qulna*) » (12, 31);

ou une *particule* qui est de deux catégories, à savoir le *nūn* d'insistance qui est soit allégé, soit redoublé, comme dans: « *la-yusḡananna wa-la-yakūnan* / il sera certainement emprisonné et sera sûrement ... » (12, 32); « nous saisirons (*la-nasfa'an*) au front » (96, 15)<sup>248</sup>. Le suffixe *-an* allégé ne se trouve dans le Coran qu'à ces deux endroits. Quant à moi, je dis qu'il y a un troisième cas dans une lecture isolée, à savoir: 'et quand arriva la promesse de l'autre vie, pour que s'assombrissent (*li-yasū'an*) vos visages' (17, 7)<sup>249</sup>, ainsi qu'un quatrième dans la lecture de al-Ḥasan, à savoir: 'Jetez (*alqīyan*) dans la Géhenne' (50, 24)<sup>250</sup>; c'est ce que mentionne Ibn Ğinnī dans *al-Muḥtasib*<sup>251</sup>;

248 Dans ces deux exemples, le *-an* s'écrit comme dans le cas de l'accusatif indéterminé, avec un *tanwīn* et un *alif* long; dans les cas qui suivent ils s'écrit avec un *n* non vocalisé.

249 La lecture actuellement officielle est: « *li-yasū'ū wuġūhahum* / pour qu'ils assombrissent leur visage ».

250 Idem: « *alqīyā* ».

251 Il y a d'autres exemples coraniques qui peuvent se lire avec le *n* allégé, à savoir Coran 3, 196; 27, 18; 30, 60; 43, 41 et 42 (NdE).

ou un *nūn* de *protection* qui lie le pronom de la première personne du singulier attaché à un verbe, comme dans : « Adorez-moi (*fa-‘budūnī*) » (20, 14) et « cela m’attriste (*la-yahzununī*) » (12, 13); ou à une particule, comme dans : « Plût au ciel que je (*yā laytanī*) fût avec eux ! » (4, 73) et « Certes, moi (*innanī*), je suis Dieu » (20, 14); ou qui lie le génitif à *ladun*, comme dans : « de ma part (*ladunnī*) une excuse » (18, 76), à *min* ou *‘an*, comme dans : « ne m’(*‘annī*) a pas mis au large » (69, 28) et « et j’ai lancé sur toi un amour provenant de moi (*minnī*) » (20, 39).

### *-n / at-tanwīn*<sup>252</sup>

Il s’agit d’un *-n* qui se situe dans la prononciation, mais non dans l’écriture. Ses catégories sont nombreuses. 4/1202

1. La prononciation du *-n* de consolidation qui est lié aux noms arabisés, comme dans : « comme guidance (*hudan*) et miséricorde » (7, 52); « et aux ‘Ād (*‘Ādin*) leur frère Hūd (*Hūdan*) » (11, 50); « Nous avons envoyé Nūḥ (*Nūḥan*) » (7, 59).

2. La prononciation du *-n* d’indétermination qui s’applique aux noms verbaux pour différencier leur détermination de leur indétermination, comme le *nūn* prononcé dans « *uffin* / fi de ! » (17, 23), selon la lecture de ceux qui prononcent avec un *-n*<sup>253</sup>, et à « *hayhāta* / loin ! » (23, 36), selon la lecture de ceux qui prononcent avec un *-n*<sup>254</sup>.

3. La prononciation du *-n* de compensation, à savoir celui qui s’applique au pluriel féminin régulier, comme dans : « *muslimātin mu‘minātin qānitātin tā‘ibātin ‘ābidātin sārīḥātin* / soumises, croyantes, dévouées, repentantes, adoratrices, pratiquant le jeûne » (66, 5).

4. La prononciation du *-n* de substitution soit de la lettre de la fin du paradigme *mafā‘il* défectif, comme dans : « Par l’aube \* et par les nuits (*layālīn*) » (89, 1–2) et dans : « et au-dessus d’eux des couvre-lits (*ḡawāšīn*) » (7, 41); soit (du *-n* de substitution) du nom annexé à *kull* (tout), à *ba‘ḍ* (quelque) et à *ayy* (quel), comme dans : « *wa-kullun fī falakīn* / et chacun dans une orbite » (36, 40); | 4/1203  
« nous avons préféré quelqu’un d’entre eux à quelque autre (*ba‘ḍīn*) » (2, 253); « quel que soit (*ayyan*) celui que vous invoquez » (17, 110)<sup>255</sup>; soit (du *nūn* de

252 Signe ou suffixe de l’indéfinition *-n*.

253 Il s’agit de Nāfi‘, Abū Ġa‘far, Ibn Kaṭīr et de Ḥafṣ (NdE).

254 C’est-à-dire, ceux qui lisent : *hayhātin*., comme Ḥālīd b. Ilyās et ‘Īsā b. ‘Umar (NdE).

255 Autrement dit, nous avons *kullun* pour *kulluhā*, *ba‘ḍīn* pour *ba‘ḍihim* et *ayyan* pour *ayya asmā‘ihī*.

substitution) de la proposition annexée à *id*, comme dans : « et alors (*hīna'idin*), vous regarderez » (56, 84), c'est-à-dire, lorsque (*hīna id*) l'esprit remontera à la gorge ; ou de la proposition annexée à *idā*, comme ce qui précède<sup>256</sup>, et cela de la part de notre Šayḥ (al-Kāfiyaḡī) et de ceux qui vont dans son sens, par exemple dans : « Et vous, alors (*idan*), vous serez parmi les rapprochés » (26, 42), c'est-à-dire, lorsque (*idā*) vous serez vainqueurs.

5. La prononciation du *nūn* de séparation des versets qu'on appelle, en dehors du Coran, le chantonement et qui remplace la lettre sur laquelle se fonde la rime relâchée (*ḥarf al-iṭlāq*)<sup>257</sup>. Il se trouve dans le nom, le verbe et la préposition. Az-Zamaḡṣarī et d'autres citent à ce sujet : « *qawārīra(n)* / bouteilles » (76, 15), « Par la nuit, lorsqu'elle s'en va (*yasri[n]*) » (89, 4) et « Non (*kalla[n]*) ! Ils seront mécréants » (19, 82), avec la prononciation du *-n* dans les trois cas<sup>258</sup>.

### *na'am*

4/1204 Particule de la réponse qui est une confirmation de (ce que dit) l'informateur, une promesse pour celui qui demande et une notification pour celui qui cherche à s'informer. Le fait de substituer un *ḥā'* au *'ayn* (*naḥam*), de le vocaliser 'i' (*na'im*) et le fait que le *nūn* se combine avec le son 'i' (*ni'im*) sont des façons de prononcer avec lesquelles on récite<sup>259</sup>.

### *ni'ma*

Verbe servant à décerner la louange qui ne se conjugue pas.

256 Voir Chap. 40, p. 1027.

257 Voir p. 1150, note 169.

258 Au lieu de *qawārīra*, *yasri* et *kallā*. Dans 19, 82, le *tanwīn* de *kallan* n'est pas une lettre de séparation proprement dite, puisque la parole est au début du verset, mais une reprise de la lettre de séparation de la rime qui précède immédiatement (*'izzan*), par souvi d'harmonie (*tanāsub*) comme il a déjà été dit plus haut (p. 1150).

259 L'éditeur déclare n'avoir jamais rencontré ces cas de substitution du *'ayn* par le *ḥā'* et de vocalisation du *'ayn* avec 'i'.

*hu / hi / h*

C'est un nom, à savoir le pronom de la troisième personne absente au singulier qui s'emploie au génitif et à l'accusatif, comme dans: «Son compagnon (*ṣāhibuhu*) lui (*lahu*) dit, alors qu'il l'entretenait (*yuḥāwiruhu*)» (18, 37); c'est une particule de la troisième personne de l'absent qui est liée à *yyā(hu)* et une particule du silence, comme dans: «Qu'est-ce qui te fera connaître ce qu'il est (*māhiyah*)?» (101, 10), «mon livre (*kitābiyah*)» (69, 19), «mon compte (*ḥisābiyah*)» (69, 26), «mon pouvoir (*sultāniyah*)» (69, 29), «mon bien (*māliyah*)» (69, 28) et «elles ne sont pas gâtées (*yatasannah*)» (2, 259). On lit avec cette particule du silence la fin des versets du pluriel en guise de pause<sup>260</sup>, comme précédemment.

4/1205

*hā*

Il se présente comme un nom verbal avec le sens de 'prends' et il est permis d'en allonger le *alif*. Il se conjugue alors au duel et au pluriel, comme dans: «Prenez (*hā'umu*)! Lisez mon livre» (69, 19). Il se présente aussi comme un nom, pronom du féminin, comme dans: «*fa-alhamahā fuḡūrahā wa-taqwāhā* / il lui inspira son libertinage et sa piété» (91, 8). Il se présente encore comme particule de l'attention et alors il intervient | sur le démonstratif, comme dans: «*hā'ulā'i* / ceux-ci» (2, 31); «ces deux (*hādāni*) sont adversaires» (22, 19); «*hāhunā* / ici» (5, 24); il intervient aussi sur le pronom au nominatif désigné par un démonstratif, comme dans: «*hā'antum ulā'i* / vous êtes tels que voici» (3, 119); il intervient également comme qualificatif de *ayy* dans le vocatif, comme dans: «Ô vous (*yā'ayyuhā*) les gens!» (2, 21). Dans le dialecte des Asad, il est permis d'omettre son *alif* et de le vocaliser 'u', suivant ainsi la voyelle précédente et c'est ainsi qu'on a la lecture: «Ô vous (*ayyuhu*) les deux fardeaux!» (55, 31)<sup>261</sup>.

4/1206

260 Par exemple, les fins de versets de la sourate *al-Mu'minūn* 23.

261 La lecture actuellement officielle est *ayyuha* sans longue et vocalisé 'a'.

*hāti*

Verbe à l'impératif qui ne se conjugue pas. A partir de là, certains prétendent que c'est un nom verbal<sup>262</sup>.

*hal*

4/1207 Particule de l'interrogation avec laquelle on demande la vérification en dehors de la représentation mentale (concept)<sup>263</sup>. Elle n'intervient ni sur | la négation ni sur la condition ni sur *inna* ni généralement sur un nom après lequel il y a un verbe ni sur une coordination. Ibn Sīdah dit : 'Avec elle, le verbe ne peut être qu'au futur'. On l'a contesté avec sa (\*) parole : « Est-ce que (*hal*) vous avez trouvé vrai ce que votre Seigneur a promis ? » (7, 44).

Elle se présente avec le sens de *qad* (certes), et c'est ainsi qu'on commente : « Certes (*hal*), il s'est écoulé pour l'homme ... » (76, 1); avec le sens négatif, comme dans : « Il n'y aura (*hal*) comme rétribution du bien que le bien » (55, 60) et avec d'autres sens qui viendront dans l'étude sur l'interrogation.

*halumma*

C'est l'invitation à quelque chose<sup>264</sup>. Il y a deux opinions à son sujet.

La première (Sībawayh) : son origine serait *hā* et *lumma*, d'après la façon de dire : 'J'ai regroupé (*lamamtu*) la chose', c'est-à-dire, 'je l'ai arrangée'. On a supprimé le *alif* (de *hā*) et on a procédé à la combinaison.

4/1208 On dit (Abū 'Amr) aussi que son origine est *hal umma*, comme si on disait : 'Est-ce que (*hal*) tel est ton droit ? Alors, vas-y (*umma*) !', c'est-à-dire, 'réalises-le', pour ensuite procéder à la combinaison (*halumma*). Dans le dialecte de al-Ḥiğāz, on le laisse tel qu'il est au duel et au pluriel et c'est ainsi qu'il se présente dans le Coran<sup>265</sup>. Dans le dialecte de Tamīm, on y adjoint les indications du nombre.

262 Il signifie 'viens par ici !'. Cette forme n'est pas coranique. Elle existe quatre fois sous la forme *hātū* (masculin pluriel).

263 Contrairement à l'interrogatif *a*, comme il est dit à Chap. 40, p. 1006.

264 Ce qui signifie : 'Allons !'.

265 Voir Coran 6, 150 et 33, 18.



*hunā*

C'est un nom indiquant le lieu proche, comme dans: «Nous sommes établis ici (*hāhunā*)» (5, 24). On y introduit le *l* et le *k* et alors il est pour le lieu lointain, comme dans: «Là-bas (*hunālika*), furent éprouvés les croyants» (33, 11). Il peut indiquer le temps par extension et on cite à ce propos: «Alors (*hunālika*), chaque individu éprouvera les conséquences de ce qu'il aura accompli précédemment» (10, 30); «Alors (*hunālika*), Zakariyyā invoqua son Seigneur» (3, 38).

*hayta*

C'est un nom verbal signifiant 'dépêche-toi et sans délai'. Il (Ibn Ğinnī) dit dans *al-Muhtasib*: 'Il a plusieurs formes linguistiques dont | certaines sont lues 4/1209  
«*hayta*» (12, 23) avec la voyelle 'a' du *h* et du *t*, «*hūta*» avec la voyelle 'i' du *h* et la voyelle 'a' du *t*, «*hayti*» avec la voyelle 'a' du *h* et la voyelle 'i' du *t*, «*haytu*» avec la voyelle 'a' du *h* et la voyelle 'u' du *t*. On lit aussi «*hi'tu*» selon le paradigme *ġi'tu* (je suis venu).

C'est également un verbe signifiant 'être prêt' (*tahayya'tu*) et on lit *huyyi'tu* qui est un verbe signifiant: être bien disposé.

*hayhāta*

C'est un nom verbal signifiant 'être éloigné'. Il (\*) dit: «Au loin! Au loin (*hayhāta*) de ce qui (*limā*) vous est promis!» (23, 36). Az-Zaġġāġ dit: 'Loin (*al-bu'd*) de ce qui (*limā*) vous est promis'. On dit que c'est | une erreur provoquée par le 4/1210  
*li-*. En effet, le sens est: 'La chose s'est éloignée en raison de (*li-*) ce qui vous est promis', c'est-à-dire, 'à cause de cela'. Le mieux serait que le *lām* serve à désigner l'agent<sup>266</sup>. Il y a plusieurs formes linguistiques, parmi lesquelles on lit avec les voyelles 'a' et 'u' et 'i' avec le signe de l'indétermination (*an, un, in*) dans les trois cas ou sans.

266 Autrement dit: «Au loin! Au loin ce qui vous est promis».

*wa-*

4/1211 Il régit le génitif et l'accusatif ou il n'est pas régent.

Celui qui régit le génitif est le *wa-* du serment, comme dans : « Par Dieu (*wa-llāhi*), notre Seigneur ! Nous n'étions pas des associateurs » (6, 23).

Celui qui régit l'accusatif est le *wa-* d'accompagnement ; en effet, il met à l'accusatif le complément d'accompagnement, selon l'opinion de certains (al-Fārisī, az-Zamaḥṣārī), comme dans : « Tombez d'accord sur votre affaire avec vos associés (*wa-šurakā'akum*) » (10, 71) ; il n'y a pas de second exemple dans le Coran. Ce *wa-* d'accompagnement met aussi à l'accusatif l'inaccompli dans la réponse à la négation ou à la demande, selon les grammairiens de al-Kūfa, comme dans : « sans avoir reconnu (*lammā ya'lami*) ceux qui ont combattu et reconnu (*wa-ya'lama*) les constants » (3, 142) ; « Plût au ciel que nous soyons ramenés, que nous ne trahissions pas de mensonge (*wa-lā nukaddiba*) les signes de notre Seigneur et que nous soyons (*wa-nakūna*) ... » (6, 27). Régit également l'accusatif, selon eux, le *wa-* d'inflexion ; cela signifie que le verbe exigeant telle vocalisation, ce *wa-* l'en détourne pour le mettre à l'accusatif, comme dans : « Vas-tu y mettre quelqu'un qui y sèmera la corruption et qui y répandra (*wa-yafsika*) le sang ? » (2, 30), selon la lecture à l'accusatif<sup>267</sup>.

4/1212 Le *wa-* non régent est de plusieurs catégories.

1. La première : le *wa-* de la coordination qui sert à la mise ensemble pure et simple ; il coordonne donc une chose à ce qui l'accompagne, comme dans : « Nous l'avons sauvé ainsi que (*wa-*) les compagnons de vaisseau » (29, 15), à ce qui la précède, comme dans : « Nous avons envoyé Nūḥ et (*wa-*) Ibrāhīm » (57, 26) et à ce qui la suit, comme dans : « Il adresse la révélation à toi et (*wa-*) à ceux qui furent avant toi » (42, 3)<sup>268</sup>.

Il se distingue des autres particules de coordination, par le fait qu'il se joint à *immā*, comme dans : « ou (*immā*) qu'il soit reconnaissant ou (*wa-immā*) qu'il soit ingrat » (76, 3) ; à *lā* après une négation, comme dans : « Ni (*mā*) vos biens, ni (*wa-lā*) vos enfants ne vous rapprocheront » (34, 37) ; à *lākin*, comme dans : « mais (*wa-lākin*) l'Envoyé de Dieu » (33, 40) ; par la coordination des unités aux dizaines, comme dans ...<sup>269</sup> ; par la coordination du général au particulier ou l'inverse, comme dans : « ses anges et (*wa-*) ses envoyés et (*wa-*) Ġibrīl et (*wa-*) Mikāl » (2, 98) ; « Mon Seigneur, pardonne-moi ainsi que (*wa-*) mon père et

267 La lecture actuellement officielle est au nominatif : *wa-yasfiku*.

268 Pour bien comprendre ces exemples, il faut réaliser qu'après *wa-* (et), nous avons ce qui est coordonné et avant, ce à quoi on le coordonne.

269 Blanc dans le texte. Dans *al-Muġnī*, nous avons l'exemple suivant : *aḥad wa-ʿiṣrūna* / vingt et un (NdE).

(*wa-*) celui qui entrera dans ma maison croyant et (*wa-*) les croyants et (*wa-*) les croyantes» (71, 28); par la coordination d'une chose à son synonyme, comme dans: « [ceux-là sont ceux sur lesquels sont] des bénédictions de la part de leur Seigneur et (*wa-*) une miséricorde » (2, 157); « Je me plains à Dieu seulement de mon malheur et (*wa-*) de mon affliction » (12, 86); par la coordination d'un génitif à ce qui lui est proche, comme dans: « passez vos mains sur (*bi-*) votre tête et (*wa-*) vos pieds [jusqu'aux chevilles et (*wa-*) si vous êtes ...] » (5, 6).

On dit qu'il se présente avec le sens de *aw* (ou) et Mālik le prend dans ce sens dans: « Les aumônes sont uniquement pour les pauvres ou (*wa-*) les nécessiteux ... » (9, 60); et avec un sens final et al-Ḥārāzānī prend dans ce sens le *wāw* qui interfère sur les verbes à l'accusatif.

4/1213

2. La deuxième: le *wa-* de la reprise du discours, comme dans: « puis, il a décrété un terme; et (*wa-*) auprès de lui il y a un terme (*aḡalun*) désigné » (6, 2); « pour vous expliquer (*li-nubayyina*); et (*wa-*) nous déposons (*nuqirru*) dans les matrices ... » (22, 5); « Celui que Dieu égare (*yudlil*) n'a pas de guide; et (*wa-*) il les abandonne (*yaḡdaruhum*) ... » (7, 186), au nominatif. Si *wa-* était une coordination, *nuqirru* (déposons) serait à l'accusatif, *yaḡdaruhum* (abandonne) serait à l'apocopé et *aḡalun* serait à l'accusatif<sup>270</sup>.

3. La troisième: le *wa-* du complément d'état qui intervient sur la proposition nominale, comme dans: « alors que (*wa-*) nous, nous célébrons ta louange » (2, 30); « un sommeil enveloppa une partie d'entre eux, alors qu'(*wa-*) une autre partie se préoccupait elle-même » (3, 154); « si le loup le mange, alors que (*wa-*) nous sommes tout un groupe » (12, 14).

Az-Zamaḡṣarī prétend que ce *wa-* intervient sur la proposition qui tient lieu de qualificatif pour corroborer l'attribution et l'adjonction de la qualité au qualifié; il met dans ce cas: « ils disent: sept, (*wa-*) le huitième d'entre eux étant leur chien » (18, 22).

4/1214

4. La quatrième: le *wa-* de la huitaine; c'est ce que mentionne tout un ensemble comme al-Ḥarīrī, Ibn Ḥālawayh et aṭ-Ta'labī. Ils prétendent que lorsque les arabes comptent, ils introduisent le *wa-* après sept, pour indiquer que c'est un chiffre parfait, ce qui vient après initiant une nouvelle série; ils donnent, comme exemple de cela, sa parole: « Ils diront trois, le quatrième d'entre eux étant leur chien » jusqu'à « sept, et (*wa-*) le huitième d'entre eux étant leur chien » (18, 22); sa parole: « Ceux qui reviennent à Dieu, qui l'adorent » jusqu'à « et (*wa-*) qui interdisent ce qui est blâmable et (*wa-*) qui ... » (9,

270 *Nuqirru* serait à l'accusatif, parce qu'il dépendrait, du fait de la coordination, de *lām*; *yaḡdaruhum* serait un apocopé car ce serait une condition coordonnée à *yaḡdil* et *aḡalan* serait à l'accusatif, parce qu'il serait une reprise du premier.

112), parce qu'il s'agit de la huitième qualité; et sa parole: «soumises à Dieu» jusqu'à «et (*wa-*) vierges» (66, 5). Le plus correct serait de ne pas attribuer cette catégorie à *wa-*, car dans l'ensemble il s'agit d'une coordination.

5. La cinquième: le *wāw* ajouté. Un seul de ce genre est cité à partir de sa parole, à savoir: «Lorsque ... il l'eut jeté sur le front \* (*wa-*) nous lui criâmes» (37, 103–104).

4/1215

6. La sixième: le *wa-* du pronom masculin dans les cas du nom et du verbe, comme dans: «*al-mu'minūna* / les croyants» (2, 285); «et quand ils entendent (*sami'ū*) des futilités, ils s'en détournent (*a'radū*)» (28, 55); «Dis à mes serviteurs qui croient (*āmanū*) qu'ils s'acquittent (*yuqīmū*) ...» (14, 31).

7. La septième: le *wāw* signe du masculin pluriel dans le dialecte des Ṭayyī'. On cite à ce sujet: «Il tiennent (*asarrū*) des conciliabules ceux qui sont injustes (*zalamū*)» (21, 3); «puis, sont devenus aveugles et sourds (*'amū wa-ṣamū*) beaucoup d'entre eux» (5, 71)<sup>271</sup>.

8. La huitième: le *wa-* qui substitue le *a-* de l'interrogation unie à ce qui précède, comme dans la lecture de Qunbul: «vers lui se fera la résurrection \* est-ce que (*wa-*) vous êtes sûrs que ...» (67, 15–16)<sup>272</sup>; «Fir'awn dit: est-ce que (*wa-*) vous avez cru ...» (7, 123)<sup>273</sup>.

### *wayka'anna*

4/1216

Al-Kisā'i dit: 'C' est une expression de regret et d'étonnement<sup>274</sup>. Son origine est *waylaka* (malheur à toi!); le *-ka* est le pronom | (de la seconde personne du singulier) au génitif. Al-Aḥfaṣ dit: 'Le *way* est un nom verbal signifiant 'étonne-toi'; le *-ka* est la particule du discours direct; le *anna* sous-entend un *li-*, ce qui signifie: 'Etonne-toi parce que (*li-anna*) Dieu ...'. Al-Ḥalīl dit: 'Le *way* est à part; le *ka'anna* est une expression indépendante de vérification et non de comparaison'.

Ibn al-Anbārī dit: 'L'expression *wayka'annahu* comporte trois possibilités: que *wayka* soit une particule et *annahu*, une autre particule dont le sens serait: 'Ne penses-tu pas?'; qu'il en soit de même avec le sens de 'Malheur à toi!'; et que *way* soit une particule de l'étonnement, *ka'annahu* une autre particule, les deux étant liées dans l'écriture à cause de la fréquence de l'emploi, tout comme est lié: «*yabna'umma* / Ô fils de ma mère!» (20, 94)'.

271 On ne voit pas très bien la différence entre la septième et la huitième catégorie.

272 La lecture actuellement officielle est «*a-amintum*».

273 Dans la lecture actuellement officielle, on a tout simplement «*āmantum*».

274 On la trouve une seule fois dans le Coran, à *al-Qaṣaṣ* 28, 82.

*wayl*

Al-Aṣmaʿī dit: 'Wayl équivaut à une censure. Dieu (\*) dit: « Malheur (*al-waylu*) à vous, à cause de ce que vous débitez! » (21, 18). On peut l'employer comme forme de regret et de peine, par exemple dans: « Malheur à nous (*yā waylatanā*)! » (18, 49); « Malheur à moi (*yā waylatā*)! Serai-je incapable? » (5, 31)'. 4/1217

Dans ses *Fawā'id*, al-Ḥarbī cite, par le truchement de Ismāʿīl b. 'Ayyāš, de la part de Hišām b. 'Urwa et de son père, ce que dit 'Āiṣa, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) me dit: *Wayḥaki* et j'en fus affligée. Alors il me dit: Ô rougeaude<sup>275</sup>! *wayḥaki* et *waysaki* sont (des paroles de) miséricorde; ne t'en afflige donc pas. Mais, afflige-toi plutôt de *al-wayl* (du malheur)'.

*yā*

C'est une particule du vocatif lointain que ce soit réel ou estimé tel<sup>276</sup>. Elle est la particule du vocatif la plus employée. Voilà pourquoi, quand elle est omise, on ne suppose aucune autre qu'elle, comme dans: « Mon Seigneur, pardonne-moi! » (24, 28) et « Yūsuf, éloigne-toi! ». On n'appelle le nom de Dieu, *ayyuhā* et *ayyatuhā* qu'avec cette particule. Az-Zamaḥṣārī dit: 'Elle signifie l'insistance de celui qui appelle, dans le sens où ce qu'il va dire mérite beaucoup d'attention; elle est employée pour attirer l'attention. Elle intervient sur le verbe et sur la particule, comme dans: '*a-lā yā sġudū* / Ô ne vous prosternez-vous pas!' (27, 25)<sup>277</sup> et « Plût au ciel (*yā layta*) que mon peuple comprenne » (36, 26)'. 4/1218

**Nota bene [raison de la brièveté de ce chapitre]**

Voilà donc que j'ai réalisé l'exposition des significations des instruments linguistiques qui se trouvent dans le Coran d'une façon concise, pratique et qui va droit au but. Je ne me suis pas étendu, parce que l'endroit pour s'étendre et être prolixe n'a été que dans mes ouvrages sur l'art de la langue arabe et mes livres grammaticaux. Le but poursuivi dans tous les chapitres de ce livre n'est que le rappel des règles et des principes et non la compréhension globale des conséquences et des détails particuliers.

275 Les arabes appellent le blanc, rouge par crainte de la couleur blanche, parce qu'elle ressemble à la lèpre. Voilà pourquoi, le Prophète disait à 'Āiṣa: 'Ô rougeaude!' (voir *Lisān*, t. 3, p. 317b).

276 Le sens de cette particule du vocatif sera à nouveau exposé au Chap. 57, p. 1720.

277 La lecture actuellement officielle est: « *allā yasġudū* ».

## L'analyse (*al-i'rāb*)

4/1219 Plusieurs personnes ont consacré un écrit à ce sujet, dont Makkī, et tout particulièrement avec son livre *al-Muškil*, al-Ḥawfi qui est le plus clair, Abū l-Baqā' al-'Ukkarī qui est le plus connu<sup>1</sup>, as-Samīn qui est le plus important par le fait qu'il est prolixe et abondant; as-Safāqūsī l'a résumé, tout en l'améliorant, et le commentaire coranique de Abū Ḥayyān en est rempli.

4/1220 Ce chapitre est utile pour la connaissance du sens, car l'analyse distingue les significations et attire l'attention sur | l'intention de ceux qui parlent. Dans son *Faḍā'il*, Abū 'Ubayd cite ce que dit 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, à savoir: 'Apprenez la langue arabe (*al-laḥn*), les obligations et les coutumes, comme vous apprenez le Coran'<sup>2</sup>.

Il cite ce que dit Yaḥyā b. 'Atīq: 'Je dis à al-Ḥasan: Ô Abū Sa'īd! On apprend la langue arabe, dans laquelle on cherche à avoir une bonne prononciation et grâce à laquelle on lit le Coran. Il répondit: Bien, ô mon neveu! Alors, apprends-la. En effet, si on lit le verset, sans savoir comment faire, on s'y tue'. Celui qui considère le Livre de Dieu, pour en découvrir les secrets, doit examiner le mot, sa fonction, sa position (dans le discours), à savoir s'il est sujet, prédicat, agent, complément, un début de discours ou une réponse, etc ... Il doit aussi considérer plusieurs choses<sup>3</sup>.

1 Son ouvrage est intitulé *at-Tibyān fī 'ulūm al-Qur'ān*, 2 vol., al-Maktaba at-Tawfiqiyya, sd. L'auteur a vécu entre 538/1142 et 616/1219.

2 Cette tradition est rapportée par ad-Dārimī, *farā'id* 1. L'expression *al-laḥn* est expliquée de différentes façons dans le *Lisān al-'Arab*, en référence à cette tradition; elle signifie, selon les auteurs, une erreur grammaticale à éviter, la langue arabe, ou l'analyse de la langue (*i'rāb*) (t. 12, 255–257). Elle peut encore signifier le ton et la modulation de la récitation, la finesse, l'allusion, le sens.

3 Malgré des divisions un peu surprenantes, ce chapitre comprend logiquement trois parties: 1) les douze choses dont il faut tenir compte pour commenter le Coran (pp. 1220–1235); 2) le dossier des prétendues 'erreurs' coraniques (pp. 1236–1257); 3) ce qui est lu de trois façons ou davantage (pp. 1258–1265).

## [1. Les choses à considérer pour commenter le Coran]

*La première [priorité du sens sur l'analyse]*

Il s'agit de la première obligation, à savoir il doit comprendre, avant de procéder à l'analyse, le sens de ce qu'il veut analyser en tant que terme isolé et en tant que structure, car l'analyse est consécutive au sens. Voilà pourquoi, |, il n'est pas permis d'analyser les lettres initiales des sourates, puisque nous disons qu'elles font partie de l'ambigu dont Dieu s'est réservé la connaissance.

4/1221

On dit, à propos de l'assignation de l'accusatif à *kalālatan* dans sa parole: «*in kāna rağulun yūrātu kalālatan* / S'il y a un homme dont on hérite, alors qu'il n'a ni ascendants ni descendants» (4, 12), que cela dépend du sens de l'expression. Si c'est une expression relative au mort, c'est un complément d'état et *yūrātu* (dont on hérite) est prédicat de *kāna* (il y a) ou bien c'est une qualification et dans ce cas *kāna* est un verbe; ou bien *kāna* est défectif, et alors *kalālatan* est prédicat; si c'est une expression relative à l'héritage, alors cela équivaut à une annexion, c'est-à-dire, *da kalālatin*, qui est également complément d'état ou prédicat, comme précédemment; enfin, si c'est une expression relative à la relation de parenté, alors c'est un complément de causalité.

Dans sa parole: «*sab'an mina l-maṭānī* / les sept de *al-maṭānī*» (15, 87), si le sens de *mina l-maṭānī* est le Coran, alors *min* est une particule de la partition; si le sens est *al-Fātiḥa* 1, alors il s'agit d'une particule qui indique le genre.

Dans sa parole: «*illā an tattaqū minhum tuqātan*» (3, 28), si *tuqātan* a le sens de 'crainte', alors il s'agit d'un complément absolu (adverbe): ('à moins que vous ne les craigniez d'une grande crainte'); s'il a le sens de 'à craindre', c'est-à-dire, une chose qu'il faut craindre, alors il s'agit d'un complément d'objet: ('à moins que vous ne craigniez de leur part une chose à craindre'); s'il a le sens d'un pluriel, comme *rumāt (rāmīn)*, alors il s'agit d'un complément d'état: ('à moins que vous ne les craigniez, étant dans la crainte').

Dans sa parole: «*ğutā'an aḥwā*» (87, 5), si par *aḥwā* on veut signifier la noirceur de ce qui est sec, il s'agit d'un qualificatif de fourrage: ['il en fit un fourrage sombre']; si l'on veut signifier l'intensité de la couleur verte, alors il s'agit d'un complément d'état de «pâturage» (87, 4): ('il en [du pâturage] fit du fourrage, alors qu'il était très vert').

Ibn Hišām dit: 'Le pied de beaucoup de ceux qui procèdent à l'analyse glisse, parce qu'ils tiennent compte dans l'analyse de l'apparence de l'expression, sans faire attention aux exigences du sens; par exemple, dans sa parole: «Ta religion t'ordonne-t-elle *que nous abandonnions* ce que nos pères adoraient ou bien *que nous disposions* de nos richesses comme nous le voulons?» (11, 87). Il apparaît, à première vue, que «que nous disposions» est coordonné à «que nous abandonnions». Or cela est faux. En effet, il ne leur ordonne pas de

4/1222

disposer de leurs biens comme ils veulent, car cela est coordonné uniquement à « ce que » et donc est régi par le fait d'abandonner; ce qui veut dire : que nous abandonnions de disposer. Ce qui porte nécessairement à la dite confusion, c'est que celui qui analyse voit à deux reprises « que » suivi d'un verbe et entre les deux la coordination « ou bien ».

*La deuxième [la structure de la phrase]*

Celui qui analyse tiendra compte de ce que requiert la facture de la phrase; car il se peut que tout en tenant compte d'un aspect véritable, il ne considère pas cette vérité en fonction de la facture du discours, si bien qu'il se trompe. Un exemple de cela se trouve dans l'affirmation de certains, à propos de: « *wa-Tamūda fa-mā abqā* » (53, 51), qui disent que *Tamūda* est un complément antéposé du verbe ('et des *Tamūd* il n'a rien laissé'); or cela est impossible, parce que la négation *mā* marque un début de discours, donc ce qui vient après elle ne régit pas ce qui la précède qui est coordonné aux 'Ād (« C'est lui qui a anéanti les premiers 'Ād \* et les *Tamūd* »); ou bien cela revient à dire: 'il a anéanti les *Tamūd*'. D'autres disent, à propos de: « *lā 'āšima l-yawma min amri llāhi* / pas de protection, aujourd'hui, contre l'ordre de Dieu » (11, 43) et de: « *lā taṭriba 'alaykumu l-yawma* / pas de reproche contre vous, aujourd'hui » (12, 92), que le circonstanciel (*al-yawma* / aujourd'hui) est lié au nom régi par *lā*, ce qui est faux; en effet, le nom régi par *lā* serait alors prolongé<sup>4</sup>, et donc il faudrait qu'il soit à l'accusatif indéterminé (avec un *tanwīn*), alors qu'il est seulement lié à un sous-entendu.

4/1223

Al-Ḥawfī dit que le *bi-* de sa parole: « j'attendrai ce que (*bima*) rapporteront les émissaires » (27, 35) est lié à « attendrai », ce qui est faux. En effet, l'interrogatif (*bima*) marque un début de discours, il est donc plutôt lié à ce qui suit<sup>5</sup>. Il en est de même pour ce que disent d'autres personnes à propos de: « *mal'ūnīna aynamā tuqifū [uḥidū]* / étant maudits, où qu'ils soient acculés, [ils seront pris] » (33, 61), à savoir qu'il s'agirait d'un complément d'état du régi par *tuqifū* ou *uḥidū*, ce qui est faux, parce que *mal'ūnīna* (maudits) a comme condition d'être un début de discours; c'est plutôt un accusatif de malédiction<sup>6</sup>.

4 C'est-à-dire, semblable à un annexé et il aurait le signe de l'indétermination, alors que dans le verset il est à l'état construit invariable (NdE).

5 Donc il faudrait comprendre: « J'attendrai. Que rapporteront les émissaires? »

6 Ce qui donnerait: « Maudits soient-ils! Où qu'ils soient acculés, ils seront pris ».



*La troisième [grande habitude de la langue arabe]*

Celui qui analyse doit avoir duré dans la langue arabe, afin de ne pas aller vers ce qui n'est pas sûr, comme ce que dit Abū 'Ubayda, à propos de: «*kamā aḥrağaka [rabbuka]* / de même, [ton Seigneur] t'a fait sortir» (8, 5), prétendant que le *kāf* est un serment. C'est ce que relate Makkī, tout en se taisant à ce sujet. Aussi Ibn aš-Šağarī l'a-t-il critiqué pour ce silence. Ce qui infirme cela, c'est d'abord que le *ka-* ne se présente jamais dans le sens d'un *wāw* de serment, ensuite, le fait que le relatif *mā* est appliqué à Dieu, puis que le relatif est lié à ce qui est explicite, à savoir le sujet de *aḥrağaka* (t'a fait sortir), or cela est du domaine de la poésie<sup>7</sup>. Le plus vraisemblable | qu'on puisse dire à propos de ce verset, c'est que ce qui est mis au génitif (par *kāf*) est le prédicat d'une partie sous-entendue du discours, à savoir: cette situation relative à ta façon de distribuer le butin aux combattants (8, 1), tout en ayant vu leur aversion à ce sujet, est comme (*kāf*) la situation relative au fait de t'avoir fait sortir pour la guerre, malgré l'aversion qu'ils en avaient (8, 5b).

4/1224

Il en est de même, à propos de l'opinion de Ibn Mahrān relative à la lecture de: '*inna l-baqara ttašābahat*' (2, 70) avec le redoublement du *t*<sup>8</sup>: il s'agit, dit-il, 'de l'ajout d'un *t* au début du verbe à l'accompli', alors que cette règle n'a aucun fondement réel. La lecture originelle est simplement: *inna l-baqarata tašābahat* avec un seul *tā'*; ensuite, il y a eu une assimilation dans le *tā'* de *tašābahat*; il s'agit d'une assimilation entre deux mots<sup>9</sup>.

*La quatrième [éviter les solutions improbables]*

Celui qui analyse doit éviter les choses improbables, les points de vue faibles et les tournures dialectales inusuelles, allant vers ce qui est probable, solide et éloquent. Si ne lui apparaît que le point de vue improbable, il est alors excusé; mais s'il mentionne l'ensemble, pour rechercher ce qui est étrange et

7 Le nom explicite peut être répété de façon à se dispenser de ce qui serait implicite (pronom) et cela lorsqu'on veut donner de l'emphase et de l'importance à ce qui est concerné, comme dans ce vers de 'Adī:

'Je ne pense pas, à propos de la mort, que quelque chose puisse prévenir la mort; \*  
la mort dérange le riche comme le pauvre.'

Selon le modèle de cette citation, le sens du verset serait: 'Par Dieu! Celui qui t'a fait sortir, ton Seigneur'; l'agent de 't'a fait sortir' est exprimé explicitement, alors que par principe il est implicitement exprimé comme pronom dans le verbe (NdE).

8 La lecture actuellement officielle est: «*inna l-baqara tašābaha*».

9 Il faudrait donc comprendre que le *tā'* de *al-baqarata* (au féminin) est assimilé par celui de *tašābahat*, verbe qui, du fait que *al-baqara*, est désormais de forme masculine, devient lui aussi masculin.

l'amplifier, alors cela constitue une grave difficulté; autrement, si c'est pour expliquer ce qui est possible et entraîner celui qui recherche, alors c'est une chose excellente, en dehors des expressions coraniques; en effet, en ce qui concerne la révélation, il n'est permis d'aller que vers ce dont le sens s'impose à l'esprit. Si rien ne s'impose, alors on mentionnera les points de vue possibles sans aucune difficulté.

4/1225 Etant donné cela, celui qui dit à propos de: «*wa-qīlihi* / et de son dire» (43, 88) qu'il s'agit d'un génitif ou d'un accusatif (*wa-qīlahu*), qui serait coordonné à l'expression | «*[wa-'indahu 'ilmu] s-sā'ati* / [auprès de lui se trouve la science] de l'Heure» (43, 85) ou à sa fonction<sup>10</sup>, celui-là est accusé d'erreur, à cause de la distance qu'il y a entre les deux. Il est juste de dire qu'il s'agit d'un serment (génitif) ou d'un complément absolu de *qāla* sous-entendu (accusatif).

Est aussi accusé d'erreur celui qui dit, à propos de: «*inna l-laḍīna kafarū bi-d-dikri* / certes, ceux qui ne croient pas au rappel ...» (41, 41), que son prédicat est: «*ulā'ika yunādawna min makānin ba'īdin* / ceux-là seront appelés d'un endroit éloigné» (41, 44); alors qu'il est juste de dire qu'il est sous-entendu.

Est également accusé d'erreur celui (*az-Zaḡḡāḡ*) qui dit, à propos de: «*ṣād. wa-l-qur'āni dī d-dikri* / Ṣād. Par le Coran titulaire du rappel!» (38, 1), que son apodose est: «*inna dālika la-ḥaqqun* / certes, cela est vrai» (38, 64); alors qu'il est juste de dire qu'elle est sous-entendue, à savoir: 'l'affaire n'est pas comme vous prétendez', ou bien: 'il est inimitable', ou encore: 'tu fais partie des envoyés'.

Est encore accusé d'erreur celui qui dit, à propos de: «*fa-lā ḡunāha 'alayhi an yaṭṭawwafa* / nul grief; à lui d'accomplir le circuit rituel» (2, 158), que l'arrêt se fait sur *ḡunāha* (grief) et que *'alayhi* (à lui) a le sens d'une incitation (à agir), parce que, dans ce cas, l'incitation de celui qui est absent est faible<sup>11</sup>; par contre, si l'on dit cela à propos du cas semblable: «*'alaykum allā tuṣrikū* / à vous de ne rien associer» (6, 151), c'est excellent, parce que l'incitation (à agir) de celui à qui l'on parle est parfaitement correcte.

4/1226 Est de même accusé d'erreur celui qui dit, à propos de: «*li-yuḍhiba 'ankumu r-riḡsa ahla l-bayti* / [Dieu veut] éloigner de vous la souillure, en tant que gens de la Maison» (33, 33), que *ahla* est | un accusatif de spécification, à cause, dans

10 Dans le premier cas (génitif), il faut comprendre *wa-'indahu 'ilmu qīlihi* (et auprès de lui se trouve la science de sa parole); dans le second cas (accusatif), *wa-qīlahu* serait coordonné à la fonction de *as-sā'a*, si l'on restitue le verbe à la place du nom verbal, à savoir: *ya'lamu as-sā'ata* (il connaît l'Heure) (cfr. 'Abd al-Laṭīf al-Ḥaṭīb, *Mu'jam*, t. 8, pp. 410-413).

11 Donc il faut plutôt comprendre: «Nul grief pour lui, s'il accomplit le circuit rituel».

ce cas, de la faiblesse de sa position après le pronom de la deuxième personne du pluriel; alors qu'il est juste de dire que c'est un vocatif<sup>12</sup>.

Est aussi accusé d'erreur celui qui dit, à propos de: «*tUmāman 'alā l-laḏī aḥsanu* / [nous avons donné le Livre à Mūsā] parfait pour ce qu'ils font de bien» (6, 154), au nominatif, que le sens fondamental est *aḥsanū*, que le *wāw* (pronom) a été éliminé et qu'on a compensé avec la voyelle *u*, comme on fait pour la poésie; alors qu'il est juste de dire que cela équivaut à un sujet/attribut, à savoir *huwa aḥsanu* (qui est excellent)<sup>13</sup>.

Est également accusé d'erreur celui qui dit, à propos de: «*wa-in taṣbirū wattaṭtaqū lā yaḍurrukum* / si vous êtes patients et si vous craignez Dieu, ne vous nuira pas ...» (3, 120), avec la voyelle *u* sur le *r* redoublé de *yaḍurru*, que cela est du même genre que:

[... ..] \*

[*innaka*] *in yuṣra' aḥūka tuṣra'(u)* ([certes, toi,] si ton frère est fou, toi aussi tu le seras)<sup>14</sup>,

ce qui est particulier à la poésie; alors qu'il est juste de dire qu'il s'agit de la voyelle *u* d'euphonie (*ukum*), puisqu'en réalité il s'agit d'un apocopé (*yaḍurra*).

Est encore accusé d'erreur celui qui dit, à propos de: «*wa-arḡulikum* / [lavez] vos pieds» (5, 6)<sup>15</sup>, que *arḡulī* est au génitif du fait de la proximité (de «*bi-ru'ūsikum* / [massez] votre tête»), parce que |, dans ce cas, le génitif de proximité en lui-même est faible et exceptionnel et qu'il ne se vérifie que pour des cas insignifiants; alors qu'il est juste de dire qu'il est coordonné à *bi-ru'ūsikum*, étant donné qu'il s'agit du massage des pieds.

4/1227

Ibn Hišām dit: 'Il se peut que le cas ne débouche que sur un point de vue non-prévalent, donc on ne critiquera pas celui qui le propose. Par exemple, au sujet de la lecture: «*nuḡḡī l-mu'minīna* / nous sauvons les croyants» (21, 88)<sup>16</sup>, on dit que le verbe serait un accompli (*naḡḡā*); mais, le silence sur la finale rend faible cette hypothèse, ainsi que le fait de remplacer le sujet du verbe par le pronom

12 Ce qui veut dire: «Ô gens de la Maison! Dieu veut éloigner de vous la souillure».

13 Ce qui veut dire: «parfait pour celui qui est excellent». La lecture actuellement officielle est *aḥsana*; ce qui veut dire: «pour celui qui fait le bien».

14 Ce vers est de Ġarīr b. 'Abd Allāh al-Baḡalī ou de 'Amr b. al-Ḥašārim; le premier hémistiche est: 'Ô Aqra'u (chauve) b. Ḥābis! Ô Aqra'u! \* Certes, toi, ...'.

15 La lecture actuellement officielle est «*arḡulakum*» avec la voyelle 'a'.

16 La lecture actuellement officielle est «*nuḡī*», sans redoublement.

de l'action verbale (*an-nağā'*), malgré la présence du complément d'objet<sup>17</sup>. On dit aussi que c'est un inaccompli dont le sens fondamental serait *nunğī* avec un silence sur le second *-n*<sup>18</sup>; mais le fait que le *-n* ne puisse pas s'assimiler dans un *-ğ* rend faible cette hypothèse; on dit, enfin, que le sens fondamental serait *nunağğī*, avec la voyelle *a* sur le second *-n* et un redoublement du *-ğ*; puis, par la suite, le second *-n* aurait été omis; mais, le fait que cela ne soit permis que pour le *-t* rend faible cette hypothèse'.

#### *La cinquième [épuiser les ressources du sens apparent]*

4/1228 Celui qui analyse examinera exhaustivement tout ce que contient l'expression comme possibilités du sens apparent; ainsi dira-t-il, par exemple, à propos de: «*sabbihi sma rabbika l-a'lā*» (87, 1), qu'il est possible que *al-a'lā* | soit un qualificatif de *rabbika* ('loue le nom de ton Seigneur le Très-Haut') ou de *ism* ('loue le nom Très-Haut de ton Seigneur'); à propos de: «*hudān li-l-muttaqīna \*l-laḏīna*» (2, 2-3), il dira qu'il est possible que *al-laḏīna* suive ce qui précède ('guidée pour les craignant Dieu qui') ou en soit séparé, étant un accusatif avec comme sous-entendu *a'nī* ('je veux dire ceux qui') ou encore *amdaḥu* ('je loue ceux qui'), ou étant un nominatif avec *huwa* sous-entendu ('à savoir ceux qui').

#### *La sixième [tenir compte des conditions des figures grammaticales]*

Celui qui analyse observera les différentes conditions en fonction des figures; s'il ne les considère pas bien, les figures et les conditions se mélangeront dans son esprit. C'est ainsi que *az-Zamaḥṣarī* est accusé d'erreur, à propos de sa parole: «*maliki n-nāsi \*ilāhi n-nāsi* / Roi des gens \* Dieu des gens» (114, 2-3), quand il dit qu'il s'agit de deux termes en apposition, alors qu'il est juste de dire que ce sont deux épithètes, si l'on pose comme condition que l'épithète est séparable (de ce qu'il qualifie), alors que l'apposition fait bloc.

De même, quand il dit, à propos de: «*inna dālika la-ḥaqqun taḥāṣuma ahli n-nāri*» (38, 64)<sup>19</sup>, avec *taḥāṣuma* à l'accusatif ('certes, cette dispute des gens du feu est réelle'), que c'est une qualification du démonstratif. (Il se trompe), parce que le démonstratif ne peut avoir comme épithète qu'un nom précédé de l'article; donc il est juste de dire que c'est une apposition ('certes, cela est une réalité, la dispute [*taḥāṣumu*] des gens du feu')<sup>20</sup>.

17 Voir à ce sujet les explications dans *Muğam al-qirā'āt*, t. 6, p. 50 et *al-'Ukbarī*, t. 2, p. 136.

18 C'est ce que suggère la lecture actuellement officielle *nuğī* sans redoublement du *-ğ* et avec un *n* suscrit au-dessus du *-n*.

19 La lecture actuellement officielle est «*taḥāṣumu*» avec la voyelle 'u'.

20 Ce serait donc une apposition de *la-ḥaqqun* (une réalité).

De même, quand il dit, à propos de : « *fā-stabaqū ṣ-ṣirāta* / ils se rueront sur la voie » (36, 66) et de : « *sa-nu'īduhā sīratahā* / nous allons le ramener sur sa voie » (20, 21) que l'accusatif dans les deux cas est un circonstanciel. (Il se trompe) parce que le circonstanciel de lieu a pour condition d'être vague; donc il est juste de dire qu'on a éliminé, de façon générale, la particule du génitif, dans les deux cas, à savoir *ilā* (vers).

De même, quand il a dit, à propos de : « *mā qultu lahum illā mā amartanī bihi ani 'budū llāha* / je ne leur ai dit que ce que (*bihi*) tu m'as ordonné, à savoir : 'Adorez Dieu' » (5, 11), que *an* est un conjonctif et que ce *an* avec la proposition qui suit sont une apposition du pronom *-hi*. Et (il se trompe), parce qu'il est impossible d'avoir une apposition au pronom à titre de qualification. Telle est la sixième chose que Ibn Hišām énumère dans *al-Muğnī*, mais on pourrait en fait l'inclure dans la deuxième.

4/1229

### *La septième [tenir compte, pour chaque élément, des autres occurrences]*

Celui qui analyse tiendra compte, dans chaque entité composée, de ce qui la forme; peut-être, assignera-t-il à une parole telle fonction, alors que par la suite, un autre usage se manifestera, dans un cas semblable, de façon contraire. Et c'est ainsi que az-Zamaḥṣārī est accusé d'erreur, à propos de sa parole : « *wamuhriḡu l-mayyiti mina l-ḥayyi* / l'extracteur du mort à partir du vivant » (6, 95c), quand il dit que cela est coordonné à « *fāliḡu l-ḥabbi wa-n-nawā* / le fendeur du grain et du noyau » (6, 95a) et non à : « *yuhriḡu l-ḥayya mina l-mayyiti* / il extrait le vivant à partir du mort » (6, 95b), parce qu'il est mieux de coordonner un substantif à un autre; mais, l'occurrence de sa parole : « *yuhriḡu l-ḥayya mina l-mayyiti wa-yuhriḡu l-mayyita mina l-ḥayyi* » (30, 19), avec le verbe dans les deux cas, montre le contraire.

Est accusé d'erreur, celui qui dit, à propos de : « *dālika l-kitābu lā rayba fihi [hudan]* » (2, 2), que l'arrêt se fait sur *rayba* et que *fihi* est le prédicat de *hudan* ('Voilà le Livre sans aucun doute. En lui est une guidance'); ce qui montre le contraire, |, c'est sa parole dans la sourate *as-Saḡda* 32 : « *tanzilu l-kitābi lā rayba fihi min rabbi l-ālamīna* / descente du Livre, dans lequel il n'y a pas de doute, de la part du Seigneur des mondes » (32, 2).

4/1230

De même, celui qui dit, à propos de : « *wa-la-man ṣabara wa-ḡafara inna dālika la-min 'azmi l-umūri* / et celui qui patiente et pardonne, certes celui-là fait partie des fermes réalités » (42, 43) que le démonstratif (*dālika*) fait le lien et donc que celui qui patiente et celui qui pardonne sont classés par exagération parmi les fermes réalités. Alors qu'il est juste de dire plutôt que le démonstratif renvoie à la patience et au pardon, comme cela est montré dans : « *wa-in taṣbirū wa-tattaqū fa-inna dālika min 'azmi l-umūri* / et si vous patientez

et manifestez la crainte révérencielle, certes cela fait partie des fermes réalités» (3, 186), car il n'a pas dit *innakum* (certes, vous), [à la place de *inna dālīka* (certes, cela)].

De même, celui qui dit, à propos de: «*wa-mā rabbuka bi-ġāfilin* / et ton Seigneur n'est pas oublieux» (6, 132), que la parole au génitif (*bi-ġāfilin*) est en situation de nominatif. Car il est juste de dire plutôt qu'elle est en situation d'accusatif; en effet, l'attribut (de *mā*) ne se présente jamais dans la révélation privé du *bi-*, sans être à l'accusatif<sup>21</sup>.

(Est également accusé d'erreur) celui qui dit, à propos de: «*wa-la-in sa'alta-hum man ħalaqahum la-yaqūlunna llāhu* / et si tu leur demandes qui les a créés, ils diront sûrement Dieu» (43, 87), que le noble Nom est sujet; car il est juste de dire plutôt que c'est un agent; avec pour preuve: «*la-yaqūlunna ħalaqahunna l-'azīzu l-'alīmu* / ils diront sûrement que les (les cieus et la terre) a créés le Puissant, le Savant» (43, 9).

### Nota Bene 1 [l'appui d'une autre lecture]

Ainsi, quand il y a une autre lecture pour le même passage exactement qui appuie une des deux analyses, il faut lui donner la prévalence; comme par exemple pour: «*wa-lākinna l-birra man āmana* / mais, la véritable piété est celui qui croit» (2, 177), on dit que cela équivaut à: *wa-lākinna dā l-birri* (mais, le détenteur de la véritable piété) ou bien: *wa-lākinna l-birra birru man* (mais, la véritable piété est la piété de celui qui); or le fait qu'on lise aussi: «*wa-lākinna l-bārra* / mais, le pieux véritable [est celui qui croit]», cela confirme la première analyse.

### Nota Bene 2 [choisir la meilleure des possibilités]

4/1231 On peut trouver ce qui rend prépondérante chacune des possibilités; dans ce cas, on considèrera la meilleure. Par exemple, dans: «*fa-ġ'al baynanā wa-baynaka maw'idan* / fixe entre nous un rendez-vous» (20, 58b), on peut prendre *maw'id* (rendez-vous) comme un nom verbal, ce dont témoigne: «*lā nuḥlifuhu naḥnu wa-lā anta* / nous n'y manquerons ni nous ni toi» (20, 58c); on peut aussi le prendre comme un temps, ce dont témoigne: «*qāla maw'idukum yawma z-zīnati* / il dit: votre rendez-vous est au jour de fête» (20, 59); ou comme un lieu, ce dont témoigne: «*makānan suwan* / un lieu convenable» (20, 58d). Et si on analyse *makānan* comme une

21 Puisque *mā*, dans ce cas, est un analogue de *laysa*.

apposition de *maw'id* et non comme un circonstanciel de *nuḥlifuhu*, cette solution incombe.

*La huitième [tenir compte de la graphie]*

Celui qui analyse tiendra compte de la graphie. Celui qui dit, à propos de: «*salsabīlan* / (la source) Salsabīl» (76, 18), qu'il s'agit d'une proposition verbale à l'impératif (*sal sabīlan*), c'est-à-dire: 'Demande un chemin qui te conduise à la source', celui-là est accusé d'erreur; car, s'il en était ainsi, ce serait écrit (en deux paroles) séparées.

De même, est accusé d'erreur celui qui dit, à propos de: «*inna hādāni la-sāḥirāni* / Certes, ces deux là sont des magiciens» (20, 63)<sup>22</sup>, qu'il s'agit de *innahā*, autrement dit de *inna* et de son nom-sujet, à savoir *inna l-qīṣṣa* ('Certes, cette histoire'); puis que *dāni* serait sujet et de *la-sāḥirāni* le prédicat, la proposition étant le prédicat de *inna* ('Certes, cette histoire: ces deux là sont des magiciens'). Cela est faux, car, dans le tracé écrit, *inna* est séparé et *hādāni* est lié.

De même, celui qui dit, à propos de: «*wa-lā l-laḍīna yamūtūna wa-hum kuffārūn* / et non plus pour ceux qui meurent, alors qu'ils sont mécréants» (4, 18), que le *la-* est un inchoatif (*la-*)<sup>23</sup>, que *al-laḍīna* est sujet et que la proposition qui vient après est son prédicat<sup>24</sup>. Cela est faux, car il est bien écrit *wa-lā*.

De même, est accusé d'erreur celui qui dit, à propos de: «*ayyuhum ašaddu* / lequel d'entre eux est le plus dur [en arrogance]» (19, 69), que *hum ašaddu* sont sujet et prédicat ('ils sont les plus durs [en arrogance]') et que *ayyu* est séparé et n'entre pas dans une annexion. Cela est faux, car selon l'écriture, *ayyuhum* est lié<sup>25</sup>.

4/1232

De même, celui qui dit, à propos de: «*wa-idā kālūhum aw wazanūhum yuḥsirūna* / lorsqu'ils leur font la mesure ou qu'ils leur font la pesée, ils trichent» (83, 3), que *hum* dans les deux cas est un pronom au nominatif qui corrobore le pronom *ū* agent. Cela est faux, à cause de la graphie du *wāw* (*ū*) qui, dans les deux cas, n'est pas suivi de *alif*<sup>26</sup>; donc il est juste de dire que ce *hum* est complément d'objet.

22 La lecture actuellement officielle est *in hādāni* ...

23 Voir chap. 40, pp. 1157–1158.

24 L'auteur veut probablement dire que *lā-l-laḍīna* et sa relative sont sujet et que la proposition *ulā'ika* ... est prédicat; ce qui donnerait: 'Ceux qui meurent, alors qu'ils sont mécréants, / ceux-là nous leur avons préparé un châtement douloureux'.

25 Voir Chap. 40, p. 1076, n°3 à p. 1077 où ce verset est analysé.

26 C'est-à-dire, il ne s'agit pas de deux mots *kalā* / *hum*.

**La neuvième [faire attention aux termes ambivalents]**

Celui qui analyse réfléchira bien, quand se présentent des expressions ambivalentes. Ainsi, est accusé d'erreur celui qui dit, à propos de : « *aḥṣā limā labitū amadan* » (18, 12), que *aḥṣā* est un superlatif et que l'accusatif de *amadan* est un spécificatif ('[lequel des deux] était le meilleur compteur en durée de ce qu'ils étaient restés'), car c'est faux. En effet, la durée n'est pas ce qui compte, mais ce qui est compté ; or la condition du spécificatif à l'accusatif, après un superlatif de type *af'al*, est d'être agent sémantiquement parlant. Donc il est juste de dire plutôt que *aḥṣā* est un verbe et que *amadan* est un complément d'objet ('avait compté une durée de ce qu'ils étaient restés'), comme dans : « *wa-aḥṣā kulla šay'in 'adadan* / il compte toute chose en nombre » (72, 28).

**La dixième [primauté du sens littéral]**

Celui qui analyse n'ira pas contre le sens fondamental ou contre le sens apparent, sans que ce ne soit nécessaire. Alors, Makkī est accusé d'erreur, quand il dit, à propos de : « *lā tubṭilū ṣadaqātikum bi-l-manni wa-l-aḍā ka-l-laḍī* / Ne vanifiez pas vos aumônes par un reproche ou un tort, comme celui qui ... » (2 264), que le *ka-* sert à qualifier le complément absolu, à savoir : *ibtālan ka-ibtāli l-laḍī* ('d'une vanification telle que la vanification de celui qui'), alors que sa situation est d'être un complément d'état du pronom agent *ū*, à savoir : *lā tubṭilū ṣadaqātikum mušbihīna l-laḍī* ('ne vanifiez pas vos aumônes, ressemblant ainsi à celui qui') et, dans ce cas, il n'y a pas de sous-entendu.

**La onzième [distinguer du reste ce qui fait partie de la racine]**

4/1233

Celui qui analyse examinera ce qui fait partie de la racine et ce qui est ajouté, comme dans : « *illā an ya'fūna aw ya'fūwā l-laḍī bi-yadihi 'uqdatu n-nikāhi* / à moins qu'elles n'y renoncent ou que n'y renonce celui dans la main duquel est le contrat de mariage » (2, 237). En effet, on peut s'imaginer que le *ū* dans *ya'fūna* soit un pronom agent au masculin pluriel et alors le maintien du *nūn* fait difficulté<sup>27</sup>. Mais, il n'en est pas ainsi, car il s'agit de la troisième lettre radicale qui fait partie de la racine, tandis que le *nūn* est le pronom féminin pluriel, le verbe étant construit sur ce pronom selon le paradigme *yaf'ulna*, à la différence de : « *wa-an ta'fū aqrabu* / le fait que vous y renonciez est plus conforme » (2, 237), en effet, ici le *ū* est un pronom pluriel masculin qui ne fait pas partie de la racine de la parole.

27 Puisque après le *an* conjonctif, nous devrions avoir un inaccompli à l'accusatif, à savoir *ya'fū*.



**La douzième [éviter le terme 'ajout' à propos du Coran]**

Celui qui analyse doit éviter d'employer le terme 'ajout' (*az-zā'id*) à propos du Livre de Dieu; car on pourrait comprendre que ce qui est ajouté n'a pas de sens, or le Livre de Dieu est exempt de cela; voilà pourquoi, certains l'évitent, pour employer à sa place les termes 'confirmation' (*at-ta'kīd*), 'connexion' (*aṣ-ṣila*) et 'insertion' (*al-muḥam*)<sup>28</sup>.

Ibn al-Ḥaššāb dit: 'On diverge au sujet de l'emploi du terme 'ajout' à propos du Coran. La majorité (des savants) le permet, considérant que le Coran est descendu dans le langage des gens et selon leurs conventions et parce que l'ajout s'oppose à l'omission, cette dernière servant à abrégé et à alléger et le premier, à insister et à faciliter (la compréhension). | Parmi eux, il y en a qui refusent'. Il dit ensuite: 'Ces expressions, auxquelles on donne un sens d'ajout, sont citées pour des significations et des sens qui leur sont particuliers, donc je ne puis décider qu'il s'agit d'un ajout'. Il continue: 'En réalité, si on veut signifier par ajout la confirmation d'un sens dont on n'a pas besoin, cela est vain, parce que inutile; or il est clair que nous en avons besoin. Mais, les besoins des choses peuvent différer en fonction des buts; aussi le besoin de l'expression que ces derniers considèrent comme un ajout n'est-il pas comme celui que nous avons de l'expression qui subit un ajout'. Fin de citation.

4/1234

Quant à moi, je dis que le besoin de la première est égal à celui de la seconde du point de vue des exigences de l'éloquence et de la rhétorique. En effet, si on n'en tenait pas compte, sans lui le discours, bien que signifiant le sens fondamentalement requis, serait imparfait et dépourvu de la splendeur rhétorique, sans aucun doute. On constate chose semblable chez le professeur de rhétorique qui sait doser la manière de parler des gens éloquents, qui connaît les situations où ceux-ci l'utilisent et qui goûte la douceur de leurs expressions. Quant au grammairien rude et sec, il est privé de toute fraîcheur à cet égard.

**Nota Bene****[Cas de contradiction entre sens et analyse]**

Le premier: Il se peut que le sens et l'analyse se contredisent à propos d'une même chose, si bien qu'il se trouve que dans le discours le sens réclame ce que l'analyse interdit. Alors, on optera pour la correction du sens et on recourra à l'interprétation pour une analyse correcte. C'est le cas de sa (\*) parole: «*innahu 'alā rağ'ihī la-qādirun \*yawma tublā s-sarā'iru* | Certes, de

4/1235

28 Ce terme 'insertion' ne convient pas également quand il s'agit du Coran (NdE).

le faire retourner (à la vie), il a le pouvoir \* le jour où les secrets seront dévoilés» (86, 8–9); en effet, le sens exige que le circonstanciel, à savoir *yawma* (le jour où), soit rattaché à l'action verbale, à savoir *rağ'* (faire retourner); autrement dit: *innahu 'alā rağ'īhi fī dālika l-yawmi la-qādirun* (Certes, de le faire retourner (à la vie) ce jour-là, il a le pouvoir). Mais, l'analyse empêche cela, du fait qu'il n'est pas permis de séparer l'action verbale de son régi<sup>29</sup>; donc on prendra comme régent de 'le jour où' un verbe sous-entendu indiqué par l'action verbale.

Il en est de même pour: «*akbaru min maqtikum anfusakum id tud'awna* / [La haine de Dieu] est plus grande que votre haine pour vous-mêmes, lorsque vous fûtes appelés [à la foi]» (40, 10); en effet, le sens exige que *id* (lorsque) se rattache à *maqt* (haine), or l'analyse l'en empêche, à cause de la séparation déjà mentionnée; donc on sous-entendra un verbe indiqué par l'action verbale.

### [l'analyse peut-elle infirmer le sens ?]

Le second: Il peut arriver que (les savants) disent: 'Voici le commentaire du sens et voilà celui de l'analyse'. Et la différence entre les deux, c'est que le commentaire de l'analyse doit obligatoirement respecter la facture grammaticale, tandis que le commentaire du sens n'est pas infirmé par le désaccord avec cela.

## [2. Le dossier des prétendues 'erreurs' du texte]

### [a. les traditions relatant des 'erreurs' dans le texte]

4/1236

Le troisième<sup>30</sup>: Abū 'Ubayd dit, dans *Faḍā'il al-Qur'ān*: 'Abū Mu'āwiya nous a rapporté, d'après Hišām Ibn 'Urwa, que son père a dit: 'J'ai interrogé 'Ā'īša sur l'erreur coranique (*lahn*), à propos de: «*inna hādāni la-sāḥirāni* / certes, ces deux là sont des magiciens» (20, 63)<sup>31</sup>, à propos de sa parole: «*wa-l-muqīmīna ṣ-ṣalāta wa-l-mu'tūna z-zakāta* / ceux qui établissent la prière et ceux qui font l'aumône» (4, 162) et à propos de sa parole: «*inna l-laḍīna āmanū wa-l-laḍīna hādū wa-ṣ-ṣābi'ūna* / Certes, ceux qui croient, ceux qui sont juifs et les sabéens» (5/69). Elle répondit: Ô mon neveu! C'est le travail des copistes.

29 Nous préférons dire *wa-'āmilihi* (de son régent) et non *wa-ma'mūlihi* (de son régi), à savoir *qādirun 'alā*.

30 Il s'agit du troisième *Nota Bene* que nous ne mettons pas en corpus réduit à cause de son importance.

31 La lecture actuellement officielle est *in hādāni* ...

Ils se sont trompés (*aḥṭa'ū*) en écrivant<sup>32</sup>. C'est là une chaîne de transmission authentique répondant aux conditions des deux Ṣayḥ-s (Muslim et al-Buḥārī).

Il dit encore: 'Ḥaḡḡāḡ nous a rapporté de la part de Hārūn b. Mūsā: az-Zubayr 4/1237  
Ibn al-Ḥirrib m'a informé que 'Ikrima a dit: Lorsque les recueils coraniques furent écrits, ils furent présentés à 'Uṭmān; il y trouva des passages erronés 4/1238  
(*ḥurūfan mina l-laḥn*) et dit: Ne les changez pas, les arabes | les changeront. Ou il dit: Ils les arabiseront en fonction de leur langue. Si le copiste était de 4/1239  
Ṭaqīf et le dicteur de Hudayl, on n'y trouverait pas ces passages'. | Ibn al-Anbārī le cite de cette façon dans le livre *ar-Radd 'alā man ḥālafa muṣḥaf 'Uṭmān* et Ibn Aṣṭa dans le livre *al-Maṣāḥif*.

Puis, Ibn al-Anbārī cite une tradition semblable par le truchement de 'Abd 4/1240  
al-A'lā b. 'Abd Allāh b. 'Āmir; et Ibn Aṣṭa une autre semblable par le truchement de Yaḥyā b. Ya'mar.

Il (Ibn Aṣṭa), par le truchement de Abū Biṣr, cite le fait que Sa'īd b. Ḡubayr, 4/1241  
étant en train de réciter: «*wa-l-muqīmīna ṣ-ṣalāta* | ceux qui établissent la prière » (4, 162), dit: 'C'est une erreur de la part du scribe'.

#### [b. Refus de principe de telles 'erreurs']

Ces traditions représentent une grosse difficulté. En effet, tout d'abord, comment imaginer que les compagnons se trompent dans leur langage, sans parler du Coran, alors que ce sont les gens éloquents les plus aguerris? Ensuite, comment imaginer cela de leur part, quand il s'agit du Coran qu'ils ont reçu du Prophète (.) tel qu'il est descendu, qu'ils ont mémorisé et qu'ils ont parfaitement maîtrisé? Troisièmement, comment imaginer qu'ils aient été tous d'accord sur une erreur et sa mise par écrit? Quatrièmement, comment imaginer de leur part qu'ils n'aient pas eu conscience de cela et qu'ils ne se soient pas repris? Ensuite, comment imaginer que 'Uṭmān ait interdit de changer l'erreur? Enfin, comment imaginer que la récitation soit toujours demeurée conforme à cette erreur, étant rapportée de façon continue après les ancêtres dignes de foi? Tout cela est impossible aux plans de la raison, de la révélation et de la coutume.

32 Les trois erreurs seraient les suivantes: dans le premier cas, *hādāni* (nominatif) au lieu de *hādāyini* (accusatif) exigé par la particule *inna*; dans le deuxième cas, dans cette suite de coordonnés au nominatif, on ne voit pas la raison de l'accusatif de *al-muqīmīna*; dans le troisième cas, à l'opposé, dans cette suite de coordonnés à l'accusatif exigé par *inna*, on ne voit pas la raison du nominatif de *aṣ-ṣāb'ūna*.

## [c. Réponse des savants]

Les savants ont répondu à cela de trois façons.

*La première*: cela ne convient pas de la part de ‘Uṭmān; en effet, la chaîne de transmission de la tradition est faible, hétérogène et ne remonte qu’à un suivant; ensuite, ‘Uṭmān a été proposé aux gens comme imām dans lequel ils avaient un modèle; or comment, voyant dans le Coran une erreur, l’a-t-il laissée pour que les arabes la rectifient en fonction de leur langue? Car si | ceux qui ont été chargés de recueillir le Coran et de le mettre pour lui par écrit n’ont pas rectifié cela, alors qu’ils représentaient l’élite, comment les autres auraient-ils pu le rectifier? De plus, il n’a pas fait mettre par écrit un seul recueil coranique, mais plusieurs.

Si on dit: l’erreur se trouve dans tous les recueils, il est impensable qu’il y ait eu accord à ce sujet; ou bien si on dit qu’elle se trouve dans certains, ce serait reconnaître que les autres étaient corrects; mais personne n’a mentionné que l’erreur était dans un recueil et non dans un autre; les recueils coraniques ne divergeaient absolument pas, à l’exception de ce qui touche les façons de lire, mais cela n’est pas une erreur.

*La deuxième*: supposons que la recension soit authentique; alors, cela est à interpréter dans le sens du signe, de l’allusion et des cas d’omission, comme: «*al-kitabu*», «*aṣ-ṣabirīna*» et les cas analogues<sup>33</sup>.

*La troisième*: cela est à interpréter comme des choses dont l’expression diffère de la graphie, par exemple: «*la-a!wḍa’ū* / ils auraient mis» (9, 47) et «*la-a!ḍbahannahu* / je l’égorgerai» (27, 21) avec un *alif* (!) après *la-a*, et «*ḡazā’u! ḡ-zālimīna*» (5, 29) avec un *wāw* et un *alif*, et «*bi-ayyidīn*» (51, 47) avec deux *y*. Si on lisait cela en fonction de la graphie apparente, se serait une erreur. C’est avec cette réponse et ce qui précède qu’en a décidé Ibn Aṣṭa dans le livre *al-Maṣāḥif*.

## [d. Réponse de al-Anbārī]

Dans le livre *ar-Raddu ‘alā man ḥālafa muṣḥaf ‘Uṭmān*, al-Anbārī dit: ‘Les traditions rapportées au sujet de ‘Uṭmān à ce sujet ne servent pas de preuve, parce qu’elles s’interrompent à un suivant et ne remontent pas jusqu’à la source. Aussi un esprit intelligent ne peut pas reconnaître que ‘Uṭmān, qui fut l’imām de la communauté, à savoir l’imām des gens de son temps et leur modèle, ait pu rassembler ces derniers autour du recueil coranique qui servait de guide, tout en y percevant | un défaut et en constatant une erreur dans

33 On imagine qu’il s’agit du problème du *alif* suscrit (!) sur le *t* et sur le *ṣ* dont on parlera amplement au Chapitre 76 à propos de l’écriture coranique (pp. 2196 sq.).

son écriture, sans les corriger. Non! De par Dieu! Quelqu'un de juste et de perspicace ne peut pas imaginer cela et ne peut pas croire qu'il ait remis à plus tard l'erreur dans le Livre, pour que celui qui viendrait après lui la corrigeât, puisque la méthode de ceux qui viendraient après lui serait de se baser sur son écriture et de s'en tenir à sa décision.

Qui prétend que 'Uṭmān a voulu dire par 'j'y vois une erreur', je vois une erreur dans son écriture qui, lorsque nous la commettons dans notre langue, est une erreur d'écriture qui ne nuit en rien et ne change rien, c'est-à-dire, n'altère pas les expressions et ne corrompt pas l'analyse, celui-là se trompe et ne vise pas droit. En effet, l'écriture témoigne de la façon de prononcer; qui donc se trompe dans sa façon d'écrire, se trompe également dans sa façon de parler. 'Uṭmān n'était pas pour remettre à plus tard une corruption dans l'épellation des expressions coraniques du point de vue de l'écriture et non de la prononciation; il est bien connu qu'il était assidu à l'étude du Coran, pointilleux à propos de ses expressions et en accord avec ce qui était écrit dans les recueils coraniques transmis dans les grandes villes et les (différentes) régions'.

Puis, il a confirmé cela avec ce que cite Abū 'Ubayd, en disant: 'Abd ar-Raḥmān b. Maḥdī nous a rapporté de la part de 'Abd Allāh b. al-Mubārak: Abū Wā'il, Ṣayḥ provenant des gens d'al-Yaman, nous a rapporté que Hānī' al-Barbarī, client de 'Uṭmān, a dit: 'J'étais chez 'Uṭmān, alors qu'ils présentaient les recueils coraniques; alors, il m'envoya chez Ubayy b. Ka'b avec une omoplate de brebis sur laquelle il y avait: *lam yatasanna, lā tabdila li-l-ḥalqi, fa-amhili l-kāfirīna*. Il ajoute: 'Il demanda de l'encre, effaça | un des deux *lām* et écrivit: «*li-ḥalqi llāhi* | pas de changement à la création de Dieu» (30, 30); il effaça *fa-amhil* et écrivit: «*fa-mahhil* | accorde un délai aux mécréants» (86, 17); et il écrivit: «*lam yatasannah* | elles ne sont pas gâtées» (2, 259), en y ajoutant un *hā*'.

4/1244

Ibn al-Anbārī dit: 'Comment a-t-on pu l'accuser d'avoir vu une corruption (du texte) et d'être passé outre, alors qu'on attira son attention sur ce qui était écrit, qu'on lui soumit le différend existant entre les copistes, pour qu'il décide ce qui était juste et les oblige à fixer ce qui était correct et à le pérenniser?'

Quant à moi, je dis: Ce que cite Ibn Aṣṭa dans *al-Maṣāḥif* confirme également cela, à savoir: Al-Ḥasan b. 'Uṭmān nous a rapporté: ar-Rabī' b. Badr nous a rapporté que Sawār b. Ṣābīb a dit: 'J'interrogeai Ibn az-Zubayr à propos des recueils coraniques et il répondit: Un homme se leva (pour aller) chez 'Umar et lui dire: Ô Prince des croyants! Les gens divergent au sujet du Coran. Aussi 'Umar se préoccupa-t-il de recueillir le Coran en fonction d'une seule lecture; si bien qu'il subit la critique dont il mourut. Et lorsque 'Uṭmān lui succéda comme calife, cet homme se leva et lui rappela la chose. Alors, 'Uṭmān recueillit les exemplaires coraniques; puis, il m'envoya auprès de 'Ā'īša. J'apportai les

feuilles et nous les présentâmes à elle, pour les mettre en ordre. Puis, il me donna l'ordre (d'apporter) les autres feuilles qui furent déchirées'. Cela montre qu'ils les contrôlèrent, qu'ils les vérifièrent avec précision et qu'ils n'y laissèrent rien qui eût demandé à être corrigé et rectifié'.

4/1245 Puis, Ibn Ašta ajoute: Muḥammad b. Ya'qūb nous a rapporté: Abū Dāwūd Sulaymān b. al-Aš'ab nous a rapporté: Ḥamīd b. Mas'ada nous a rapporté: Ismā'il nous a rapporté: al-Ḥārīt b. 'Abd ar-Raḥmān m'a informé que 'Abd al-A'lā b. 'Abd Allāh b. 'Āmir a dit: 'Lorsque le recueil coranique fut terminé, on l'apporta à 'Uṭmān; il le consulta et dit: Vous avez bien fait et vous avez bien agi; mais je vois une chose que nous corrigerons en fonction de notre langue'. Or cette tradition (*atar*) ne fait pas de doute et grâce à elle s'éclaire le sens de ce qui précède. On lui présenta le recueil, une fois sa copie terminée; alors, il vit qu'il y avait quelque chose qui n'était pas écrit dans la langue de Qurayš, comme cela arriva à propos de *at-tābūh* et de «*at-tābūt*» (2, 248), et il promit qu'il le rectifierait conformément à la langue de Qurayš. Par la suite, il accomplit cela lors de la présentation de l'exemplaire coranique et de sa correction, en ne laissant rien de côté. Peut-être, celui qui a rapporté les traditions précédentes à propos de 'Uṭmān, les a-t-il changées et n'a pas contrôlé minutieusement les expressions provenant de 'Uṭmān; aussi s'ensuivit-il nécessairement ce qui découle obligatoirement de ce qui est douteux. Voilà ce qu'on peut répondre de plus fort à propos de cela. Dieu soit loué!'

### [e. Réponses insatisfaisantes]

Cependant, dans ces réponses, il y a quelque chose qui ne convient pas en ce qui concerne la tradition de 'Ā'iša. Répondre, en invoquant sa faiblesse, ne convient pas, puisque sa chaîne est authentique, comme on le voit bien.

Répondre, en invoquant le signe et le reste (cfr. p. 4/1242) ne convient pas, parce que la question de 'Urwa à propos des passages mentionnés n'a rien à voir avec cela.

4/1246 Ibn Ašta a répondu à cela et Ibn Ḡubāra l'a suivi dans *Šarḥ ar-Rā'iyya*, en disant que le sens de l'expression de 'Ā'iša: *aḥṭa'ū* concerne le choix de la meilleure des sept lectures, pour que les gens s'accordent sur elle, et ne signifie donc pas que ce qu'ils ont écrit était une erreur qui ne serait pas permise.

Il ajoute: 'La preuve en est que ce qui n'est pas permis est rejeté de toute chose par le consensus général, même si la durée de son existence a été longue'. Il continue: 'Quant à l'expression de Sa'īd b. Ḡubayr: *lahn* de la part du scribe, il veut dire par *lahn* la lecture et la façon de parler, à savoir c'est la façon de parler de celui qui a écrit et sa façon de lire, alors qu'il y a une autre lecture'.

Puis, il cite ce que Ibrāhīm an-Naḥā'i dit, à savoir: «*inna hādāni la-sāḥirāni*» (20, 63) et «*inna hādāyini la-sāḥirāni*» sont la même chose; peut-être ont-ils

écrit *ā* à la place de *ay* et le *ū* dans sa parole: «*wa-ṣ-ṣābi'ūna*» (5, 69) et dans: «*wa-r-rāsīḥūna*» (4, 162) à la place de *ī*'

Ibn Aṣṭa dit: 'Cela veut dire qu'il s'agit de la substitution d'une lettre dans l'écriture par une autre, comme dans: «*aṣ-ṣalawta*», «*az-zakawta*», et «*al-ḥayawti*»<sup>34</sup>. 4/1247

Quant à moi, je dis que cette réponse ne conviendrait que s'il s'agissait de la lecture avec le *yā'* dans ces paroles (p. 4/1246), bien que l'écriture soit différente; quant à la lecture selon les exigences de la graphie, non.

[f. Réponse des linguistes: il n'y a pas d'erreurs]

Les linguistes ont parlé de ces passages (*aḥruf*) et les ont grandement estimés.

\* Pour ce qui est de sa parole: «*inna ḥādāni la-sāḥirāni* / certes, ces deux là sont des magiciens» (20, 63), il y a plusieurs points de vue à considérer.

1. Cela est conforme à la langue de celui qui utilise le duel avec le *alif* dans les trois cas et c'est une façon de parler bien connue chez les Kināna. On dit aussi: chez les Banū l-Ḥārīt.
2. Le nom-sujet de *inna*, qui est un pronom de la situation, est sous-entendu et toute la proposition avec sujet et prédicat est prédicat de *inna*<sup>35</sup>. 4/1248
3. De même, sauf que *sāḥirāni* est le prédicat d'un sujet sous-entendu; ce qui équivaldrait à *lahumā sāḥirāni*.
4. *Inna* signifie ici 'oui'.
5. *hā* serait un pronom contextuel et le nom-sujet de *inna*, alors que *dāni la-sāḥirāni* seraient sujet et prédicat; mais, ce point de vue a déjà été réfuté plus haut<sup>36</sup>, étant donné que *inna* est séparé de *hā-*, lequel, par contre, est lié à *dāni* dans la graphie.

Quant à moi, je dis qu'il me semble qu'il y a un autre point de vue à considérer, à savoir la présence de *-ā-* (dans *ḥādāni*) est une question d'harmonie euphonique avec *sāḥirāni yurīdāni*; tout comme on a mis un *tanwīn* à «*salāsīlan*» (76, 4)<sup>37</sup> par souci d'harmonie euphonique avec «*wa-aḡlālan*»; de même, dans «*min Saba'in*» (27, 22) par souci d'harmonie euphonique avec «*bi-naba'in*».

34 Il s'agit de la graphie de l'exemplaire coranique; en effet, on y a écrit dans ces cas le *wāw* à la place du *alif* qui cependant demeure suscrit et qui seul est prononcé: *as-salāta*, *az-zakāta*, *al-ḥayāti*.

35 Il faut donc comprendre: *innahu ḥādāni la-sāḥirāni*.

36 Voir p. 1231, n° 8.

37 Ce pluriel est en effet diptote et donc n'a pas de *tanwīn* à l'indétermination. Voir p. 1150.

\* Pour ce qui est de sa parole: «*wa-l-muqīmīna ṣ-ṣalāta*» (4, 162b), il y a également plusieurs points de vue à considérer.

1. Il y a une rupture (de la coordination) pour signifier la louange, à savoir: 'Je loue ceux qui établissent la prière'; et cela pour une plus grande performance.
2. Cela est coordonné avec ce qui est au génitif dans: «*yu'minūna bimā unzila ilayka* / ils croient à ce qui est descendu sur toi» (4, 162a), ce qui signifierait: *wa-yu'minūna bi-l-muqīmīna ṣ-ṣalāta* ('et qui croient en ceux qui ont établi la prière'), à savoir les prophètes; on a dit aussi qu'il s'agissait des anges; on a dit encore que cela équivaldrait à *wa-yu'minūna bi-dīni l-muqīmīna* ('et qui croient à la religion de ceux qui établissent ...'), à savoir les musulmans; on a dit enfin *bi-iḡābati l-muqīmīna* ('... à la réponse de ceux qui établissent ...')
- 4/1249 3. Cela est coordonné à «*min qablīka* / [à ce qui a été révélé] avant toi»; ce qui signifierait *wa-min qabli l-muqīmīna* (et avant ceux qui établissent ...); on aurait donc omis *qabli* et mis l'annexant à sa place.
4. Cela est coordonné au *ka-* de «*qablīka* / avant toi».
5. Cela est coordonné au *ka-* de «*ilayka* / sur toi».
6. Cela est coordonné au pronom de «*minhum* / parmi eux».

C'est Abū l-Baqā' qui relate ces points de vue.

\* Pour sa parole: «*wa-ṣ-ṣābi'ūna* / les Sabéens» (5, 69), il y a aussi divers points de vue à considérer.

1. Il s'agit d'un sujet dont le prédicat est sous-entendu, à savoir *wa-ṣ-ṣābi'ūna ka-dālika* (et les sabéens de même).
2. Cela est coordonné à la situation de *inna* et de son nom-sujet; en effet, leur situation est d'être un nominatif, puisqu'ils sont au début (de la proposition nominale).
3. Cela est coordonné au sujet du verbe «*hādū* / être juif».
4. «*inna*» a le sens de *na'am* (oui) et donc «*al-laḏīna āmanū*» et ce qui vient après est en situation de nominatif, et «*aṣ-ṣābi'ūna*» est coordonné à cela.
5. Il s'agit de l'emploi d'un pluriel à la façon d'un singulier, si bien que le *nūn* devient la lettre qui porte la vocalisation à l'accusatif (-a).

C'est Abū l-Baqā' qui relate ces points de vue.



## Addendum

## [g. Liste d'exemples qui font encore difficulté]

Ce qu' ont cité al-Imām Aḥmad dans son *Musnad* (6/95) et Ibn Ašta dans *al-Maṣāḥif*, par le truchement de Ismā'īl al-Makkī de la part de Abū Ḥalaf, client des Banū Ğumaḥa, est proche de ce qu' on a dit précédemment au sujet de 'Ā'īša, à savoir que Abū Ḥalaf entra chez 'Ā'īša avec 'Ubayd b. 'Umayr et dit: 'Je suis venu t' interroger au sujet d' un verset du Livre de Dieu, pour savoir comment le récitait l' Envoyé de Dieu (.). Elle répondit: Quel est ce verset? Il dit: «*wa-l-laḍīna yu'tūna mā ātaw* / ceux qui donnent ce qu' ils donnent» (23, 60) ou *wa-l-laḍīna ya'tūna mā ataw*<sup>38</sup>. Elle demanda: Quel est celui des deux que tu préfères? Je répondis: Par Celui entre les mains de qui se trouve mon âme, je préfère l' un des deux au monde entier. Elle demanda lequel. Je dis: *al-laḍīna ya'tūna mā ataw*. Elle dit: Je témoigne que c' est ainsi que le récitait l' Envoyé de Dieu (.) et que c' est ainsi | qu' on l' a fait descendre; mais, l' orthographe a été changée'.

Il y a aussi ce qu' ont cité Ibn Ğarīr et Sa'īd b. Maṣṣūr dans son *Sunan*, par le truchement de Sa'īd b. Ğubayr, à savoir que Ibn 'Abbās dit, à propos de sa parole: «*ḥattā tasta'nīsū wa-tusallimū* / jusqu' à ce que vous ne vous soyez familiarisés et que vous n' ayez salué» (24, 27): 'C' est seulement une erreur de la part du scribe, (au lieu de) *ḥattā tasta'dīnū wa-tusallimū* ('jusqu' à ce que vous n' ayez demandé la permission et que vous n' ayez salué'). Ibn Abi Ḥātim le cite également, avec cette remarque: 'Cela entre dans ce que je considère comme faisant partie des erreurs commises par les scribes'.

Il y a également ce que cite Ibn al-Anbārī, par le truchement de 'Ikrima, à savoir que Ibn 'Abbās lisait: *a-fa-lam | yatabayyani l-laḍīna āmanū an law yašā'u llāhu la-hadā n-nāsa ḡamī'an* ('N' ont-ils pas vu clairement ceux qui croient que, si Dieu l' avait voulu, il aurait guidé les gens tous ensemble?'). On lui dit: 'Dans le recueil coranique, il y a: «*a-fa-lam yāy'asi* / N' ont-ils pas désespéré ... » (13, 31). Il répondit: Je pense que le scribe a écrit ce verset, alors qu' il sommeillait'.

Il y a encore ce que Sa'īd b. Maṣṣūr a cité, par le truchement de Sa'īd b. Ğubayr, à savoir que Ibn 'Abbās | disait, à propos de sa parole: «*wa-qaḍā rabbuka* / Ton Seigneur a décrété» (17, 23), que c' était simplement *wa-waṣṣā rabbuka* ('Ton Seigneur a recommandé'), le *wa-* s' étant collé au *ṣād*. Ibn Ašta

38 La différence réside dans le fait que dans la première formule, qui est la lecture actuellement officielle, les deux verbes suivent la forme *af'ala*, tandis que dans la seconde, ils suivent la forme *fa'ala*.

le cite avec cette remarque: 'Le scribe a pris beaucoup d'encre, si bien que le *wa-* s'est collé au *ṣād*'. Il le cite également par le truchement de aḏ-Ḍaḥḥāk, disant que Ibn 'Abbās lisait: *wa-waṣṣā rabbuka*, c'est-à-dire: *amara rabbuka* ('Ton Seigneur a ordonné'). Il y a deux *wāw* et l'un des deux s'est collé au *ṣād*.

4/1254 Il le cite encore, par un autre voie, d'après aḏ-Ḍaḥḥāk qui dit: 'Comment lis-tu ce passage, à savoir: «*wa-qaḏā rabbuka*»? Il répondit: Ce n'est pas ainsi que nous le lisons, nous et Ibn 'Abbās; c'est simplement: *wa-waṣṣā rabbuka*. C'est ainsi qu'il était lu et écrit. Mais, votre scribe a trempé dans l'encre et la plume en a trop pris, si bien que le *wāw* s'est collé au *ṣād*. Puis, il récita |: «*wa-la-qaḏ waṣṣaynā l-laḏīna ūtū l-kitāba min qablukum wa-īyyākum ani ttaqū llāha* / nous avons recommandé à ceux à qui l'Écriture a été donnée avant vous: Prenez soin de craindre Dieu!» (4, 131). Si c'était *qaḏā* (décréter) de la part du Seigneur, personne ne pourrait repousser la décision du Seigneur; mais, il s'agit d'un conseil qu'il prodigue aux serviteurs'.

Il y a aussi ce que citent Sa'īd b. Maṣṣūr et un autre, par le truchement de 'Amr b. Dīnār, de la part de 'Ikrima, à savoir que Ibn 'Abbās lisait: *wa-la-qaḏ ātaynā Mūsā wa-Hārūna l-furqāna [wa-] ḏiyā'an* / Nous avons donné à Mūsā et à Hārūn le Discernement comme lumière» (// 21, 48), en disant: Prenez ce *waw* pour le mettre ici: «*[wa-]l-laḏīna qāla lahumu n-nāsu qaḏ ḡama'ū lakum ...* / Et ceux à qui les gens disaient: Les gens se sont rassemblés contre vous ...» (// 3, 173)<sup>39</sup>.

Ibn Abī Ḥātim le cite également, par le truchement de az-Zubayr b. Ḥirīr de la part de 'Ikrima, rapportant ce que dit Ibn 'Abbās à savoir: 'Enlevez ce *wāw* et mettez-le dans: «*al-laḏīna yaḥmilūna l-'arṣa wa-man ḥawlahu* / ceux qui portent le Trône et ceux qui sont autour» (40, 7)<sup>40</sup>.

4/1255 Il y a également ce que citent Ibn Aṣṭa et Ibn Abī Ḥātim par le truchement de 'Aṭā', à savoir que Ibn 'Abbās dit à propos de: «*maṭalu nūrihi* / Sa lumière est comparable à ...» (24, 35): 'C'est une erreur de la part du scribe. Cette lumière est trop sublime pour être comparée à celle de la lampe dans la niche. C'est simplement: *maṭalu nūri l-mu'min ka-miškātin* ('la lumière du croyant est comparable à une niche')'.

39 Le verset 21, 48 dont la lecture actuellement officielle comporte le *wa-*, signifie: «Nous avons donné à Mūsā et à Hārūn le Discernement et une lumière», alors que sans le *wa-*, cela signifie: 'comme lumière'. Le *wa-* de coordination au début du verset 3, 173 sert à distinguer *al-laḏīna* qui vient après des deux précédents qui se trouvent dans le verset 3, 172.

40 On suppose que c'est pour le mettre également au début du verset devant *al-laḏīna*.

## [h. Réponse de Ibn Ašta]

Ibn Ašta répond au sujet de toutes ces traditions, en disant que cela signifie qu'ils se sont trompés dans leur choix de la meilleure des sept lectures sur laquelle les gens puissent concorder et non que ce qui est écrit | est une erreur étrangère au Coran. Il dit: 'Quand 'Ā'īša dit que l'orthographe a été changée, cela signifie qu'a été suggéré au scribe une orthographe différente de ce qu'il aurait été mieux de lui suggérer à partir des sept lectures'. Il continue: 'De même, quand Ibn 'Abbās dit que le scribe l'a écrit, alors qu'il sommeillait, cela veut dire qu'il n'a pas pris en considération la meilleure solution; et ainsi pour tout le reste'<sup>41</sup>. Quant à Ibn al-Anbārī, il tend à qualifier ces recensions de faibles et à les opposer à d'autres recensions qui proviennent également de Ibn 'Abbās et d'autres, en faisant valoir ces façons de lire. Mais, la première réponse est la meilleure et la plus fondée.

Ensuite, Ibn Ašta dit: Abū l-'Abbās Muḥammad b. Ya'qūb nous a rapporté: | Abū Dāwūd nous a rapporté: Ibn al-Aswad nous a rapporté: Yaḥyā b. Ādam nous a rapporté de la part de 'Abd ar-Raḥmān b. Abī z-Zinād, de la part de son père, que Ḥārīḡa b. Zayd a dit: 'Ils dirent à Zayd: Ô Abū Sa'īd! Est-ce que tu donnes le change? C'est seulement: *ṭamāniyata azwāḡin mina ḡ-ḡa'ni itnayni [itnayni] mina l-ma'zi itnayni [itnayni] ...* / (Dieu a créé) huit animaux accouplés: parmi les ovins, deux [par deux], parmi les caprins, deux [par deux] (/ / 6, 143) \*... *wa-mina l-ibili ṭnayni [itnayni] wa-mina l-baqari ṭnayni [itnayni] ...* / et parmi les camélidés, deux [par deux] et parmi les bovins, deux [par deux] (/ / 6, 144). Il répondit: Non. Car Dieu dit: « *fa-ḡa'ala minhu az-zawḡayni ḡ-ḡakara wa-l-untā* / à partir de lui, il a établi les deux membres du couple, le mâle et la femelle » (75, 39); donc ils sont deux membres d'un couple, chacun des deux étant un membre du couple: le mâle est un membre (*zawḡ*) et la femelle est l'autre membre (*zawḡ*)<sup>42</sup>.

Ibn Ašta dit: 'Cette tradition montre que les gens choisissaient la lecture la plus complète du point de vue sémantique, la plus facile à prononcer, la plus proche de la source et la plus connue parmi les arabes pour être écrite dans les

41 Avec une telle réponse on ne fait que reculer le problème, à savoir que la version actuelle du Coran contient des imperfections, puisque ce ne sont pas les meilleures solutions qui auraient été toujours retenues. Or le dogme post-coranique interdit une telle assertion.

42 Il semble que les interlocuteurs de Zayd prenaient *zawḡ* dans le sens de 'couple' et non dans celui de 'membre d'un couple', si bien qu'ils comprenaient le texte coranique dans le sens suivant: 'Dieu a créé huit couples: deux parmi les ovins, deux parmi les caprins, deux parmi les camélidés et deux parmi les bovins', ce qui faisait seize animaux. Alors que, selon Zayd, il s'agit de huit membres accouplés deux par deux, c'est-à-dire, quatre couples.

recueils coraniques, bien que les autres fussent des lectures reconnues de tous; et il en est ainsi pour tout ce qui ressemble à cela'. Fin de citation.

### [3. Exemples de ce qui est lu de trois façons ou plus]

#### Remarque 1 [la liste des exemples]

4/1258 A propos de ce qu'on lit de trois façons, du point de vue de la vocalisation, de la structure, etc ..., j'ai vu un ouvrage précieux de Aḥmad b. Yūsuf b. Mālik ar-Ru'aynī qu'il a intitulé: *Tuḥfat al-aqrān fīmā qurī'a bi-t-tatlīt min ḥurūf al-Qur'ān*:

« *al-ḥamdu li-llāhi* / Louange à Dieu » (1, 2) est lu avec la voyelle *u* comme sujet, avec la voyelle *a* comme complément absolu et avec la voyelle *i* du fait que le *dāl* suit le *lām* au plan de la vocalisation.

« *rabbi l-'ālamīna* / Seigneur des univers » (1, 2) est lu au génitif en tant qu'apposition (*na't*), au nominatif à cause de la rupture opérée par un sujet sous-entendu et à l'accusatif comme (complément) d'un verbe sous-entendu ou comme vocatif.

« *ar-raḥmāni r-raḥīmi* / le Clément, le Miséricordieux » (1, 3) est lu des trois façons.

4/1259 « *iṭnatā 'ašrata 'aynan* / douze sources » (2, 60) est lu avec, sur le *šīm*, un silence, selon le dialecte de Tamīm; la voyelle *i*, selon le dialecte de al-Ḥiḡāz et la voyelle *a*, qui est (autre) dialecte<sup>43</sup>.

« *bayna l-mar'i* / entre l'homme » (8, 24) est lu avec les trois vocalisations du *mīm*; ce sont des façons de le prononcer.

« *fa-buhita l-laḏī kafara* / fut confondu celui qui ne croyait pas » (2, 258): la lecture de l'ensemble est au passif; mais cela a été également lu à l'actif selon les paradigmes: *ḏaraba*, *'alīma* et *ḥasuna*<sup>44</sup>.

« *durriyata ba'ḏuhā min ba'ḏīn* / descendance les uns des autres » (3, 34): le *dāl* est lu avec les trois voyelles.

4/1260 « *wa-ttaqū llāha l-laḏī tasā'alūna bihi wa-l-arḥāma* / craignez Dieu au sujet duquel vous vous interrogez et (respectez) les seins maternels » (4, 1) est lu à l'accusatif comme coordonné | à la Majesté; au génitif comme coordonné

43 Dans l'édition de *al-Maktaba al-'Ašriyya*, nous avons une note qui signale que les manuscrits comportent un blanc (p. 459); ce qui veut dire qu'il faudrait lire: 'dans le dialecte de ...'.

44 C'est-à-dire, *bahata*, *bahita*, *bahuta*.

au pronom dans *bihi*; et au nominatif comme sujet, le prédicat étant sous-entendu, à savoir *wa-l-arhāmu mimmā yağibu an tattaqūhu wa-an tahtātū li-anfusikum fthi* (les seins maternels font partie de ce que vous devez respecter et protéger pour vous-mêmes).

« *lā yastawī l-qā'idūna mina l-mu'minīna ġayru ulī d-ḍarari* | ne sont pas égaux ceux qui restent assis, parmi les croyants, à l'exception des infirmes ... » (4, 95) est lu au nominatif comme qualificatif de *al-qā'idūna*; au génitif comme qualificatif de *al-mu'minīna*; et à l'accusatif en tant qu'exception.

« *wa-msaḥū bi-ru'ūsikum wa-arġulikum* | frottez votre tête et vos pieds » (5, 6) est lu à l'accusatif comme coordonné à *aydiyakum* (vos mains); au génitif à cause de la proximité (de *bi-ru'ūsikum*) ou pour une autre raison; et au nominatif comme sujet, le prédicat étant sous-entendu et indiqué par ce qui précède.

« *fa-ğazā'un miṭlu mā qatala mina n-na'ami* | comme compensation une bête du troupeau équivalente à ce qu'il a tué » (5, 95): est lu avec *miṭl* au génitif |, comme annexé à *ğazā'*; au nominatif avec le signe de l'indétermination comme qualification de *ğazā'*; et à l'accusatif comme complément de *ğazā'*.

« *wa-llāhi rabbīnā* | Par Dieu, notre Seigneur! » (6, 23): est lu avec *rabbīnā* au génitif comme épithète ou apposition; à l'accusatif comme vocatif ou avec le verbe *amdaḥu* (je loue) sous-entendu; et au nominatif, ainsi que Sa Majesté, comme sujet et prédicat.

« *wa-yadaraka wa-ālihataka* | et te délaissier, toi et tes divinités » (7, 127): *yadaraka* est lu au nominatif, à l'accusatif et au génitif par allègement.

« *fa-ağmi'ū amrakum wa-šurakā'akum* | mettez-vous d'accord avec vos associés » (10, 71): est lu avec *šurakā'akum* à l'accusatif comme complément d'accompagnement ou comme coordonné ou encore avec *wa-d'ū* (et appelez ...) <sup>45</sup>; au nominatif comme coordonné au pronom agent de *fa-ağmi'ū* ou comme sujet dont le prédicat serait sous-entendu; et au génitif comme coordonné à *kum* dans *amrakum*.

« *wa-ka-ayyin min āyatin fī samāwāti wa-l-arḍi yamurrūna 'alayhā* | que de signes dans les cieux et sur la terre passent-ils auprès d'eux » (12, 105) | est lu avec *al-arḍi* au génitif coordonné à ce qui précède; à l'accusatif par inversion <sup>46</sup>; au nominatif comme sujet, le prédicat étant ce qui suit.

4/1261

4/1262

45 Ce verbe est sous-entendu à partir de sa mention explicite dans le verset 66.

46 L'inversion classique (*ištiğāl*) est du type suivant: au lieu de dire *ḍarabtu Zaydan*, on dit *Zaydun ḍarabtu-hu*. Ici, selon la lecture de as-Suddī (cfr. *Mu'jam al-qirā'āt*, t. 4, p. 350), il faut comprendre *yaṭa'ūna l-arḍa yamurrūna 'alayhā* (ils foulent la terre sur laquelle ils passent).

«*maw'idaka bimalkinā* / [nous n'avons pas manqué] de nous-mêmes à l'engagement envers toi» (20, 87): le *mīm* est lu avec les trois voyelles.

«*wa-ḥarāmun 'alā qaryatin* / interdit aux (gens) du village» (21, 95): *ḥrm* est lu à l'accompli avec le *rā'* vocalisé *a*, *i* et *u*; il est lu *ḥarimun* comme un adjectif avec le *rā'* vocalisé *i*; il est lu *ḥarmun* avec le *rā'* sans voyelle et le *ḥā'* vocalisé *a*; il est lu *ḥirmun* avec le *rā'* sans voyelle et le *ḥā'* vocalisé *i*; et *ḥarāmun* avec le *ḥā'* vocalisé *a* et une longue; ce qui fait en tout sept lectures.

«*kawkabun durriyyun* / une étoile brillante» (24, 35): le *dāl* est lu avec les trois voyelles.

4/1263 «*yā sīn*» (36, 1): la lecture reconnue est avec le *nūn* sans voyelle; on lit rarement avec la voyelle *a* pour alléger, avec la voyelle *i* à cause de la rencontre des deux silences et avec la voyelle *u* comme vocatif<sup>47</sup>.

«*wa-lāta ḥīna manāšin* / alors qu'il n'était plus temps de s'échapper» (38, 3): *ḥīna* est lu à l'accusatif, au nominatif et au génitif.

«*sawā'an li-s-sā'ilīna* / exactement, pour ceux qui le demandent» (41, 10) est lu à l'accusatif comme complément d'état; rarement au nominatif, à savoir *huwa* (*sawā'un*); et au génitif, en le rapportant à *ayyāmin* (*sawā'in*) (quatre jours égaux).

«*wa-qīlihi yā rabbi* / et de son dire: Ô mon Seigneur!» (43, 88) est lu à l'accusatif comme complément absolu; au génitif, la raison en a déjà été présentée<sup>48</sup>; et rarement au nominatif comme coordonné à «*'ilmu s-sā'ati* / la science de l'heure» (43, 85).

4/1264 «*qāf*» (50, 1): la lecture reconnue est sans voyelle; on lit rarement avec la voyelle *a* et la voyelle *i*, quand on passe (sans s'arrêter).

«*al-ḥubuki* / les raies» (51, 7): il y a sept lectures: le *ḥ* et le *b* avec les voyelles *u*, *i* et *a*; le *ḥ* avec la voyelle *u* et le *b* sans voyelle; le *ḥ* avec la voyelle *u* et le *b* avec la voyelle *a*; le *ḥ* avec la voyelle *i* et le *b* sans voyelle; le *ḥ* avec la voyelle *i* et le *b* avec la voyelle *u*.

«*wa-l-ḥabbu dū l-'aṣfi wa-r-rayḥānu* / le grain dans l'épi et la plante aromatique» (55, 12): les trois sont lus au nominatif, à l'accusatif et au génitif.

4/1265 «*wa-ḥūrun 'imn \*ka-amṭāli l-lu'lu'i* / des houris aux grands yeux \* semblables à la perle» (56, 22–23): les deux sont lus au nominatif, | au génitif et à l'accusatif avec un verbe sous-entendu, à savoir *wa-yuzawwiġūna* (et ils épousent).

47 Dans ce cas-là, la lettre *y* est considérée comme étant l'instrument du vocatif *yā* / Ô, ce qui donne: Ô Sin!

48 Voir pp. 1224–1225, n° 4.

## Remarque 2 [exemples du complément d'accompagnement]

Certains disent : 'Dans le Coran, malgré l'abondance des cas à l'accusatif, il n'y a pas de complément d'accompagnement'. Quant à moi, je dis que, dans le Coran, il y a un certain nombre de passages dont chacun est analysé comme complément d'accompagnement.

1. Le plus célèbre est dans sa (\*) parole : « *fa-ağmi'ū amrakum wa-šura-kā'akum* » (10, 71), ce qui veut dire : *ağmi'ū antum ma'a šurakā'ikum amrakum* (mettez-vous d'accord vous avec vos associés). Tout un ensemble d'entre eux a mentionné cela (...) <sup>49</sup>

2. (A propos de) sa parole : « *qū anfusakum wa-ahlīkum nāran* / Protégez vous-mêmes et vos familles » (66, 6), al-Kirmānī dit dans *Ġarā'ib at-tafsīr* : 'C' est un complément d'accompagnement, à savoir *ma'a ahlīkum* ('avec vos familles').'

3. (A propos de) sa parole : « *lam yakuni l-lađīna kafarū min ahli l-kitābi wa-l-mušrikīna* / ceux qui mécroient parmi les gens de l'Écriture et les polythéistes ne [changeront] pas » (98, 1), al-Kirmānī dit : 'Il est possible que sa parole *wa-l-mušrikīna* (les polythéistes) soit un complément d'accompagnement de *al-lađīna* (ceux qui) ou du pronom *ū* (ils) de *kafarū*.'

49 La suite du texte manque dans l'original (NdE).

## Les règles importantes que le commentateur a besoin de connaître

### I. Les règles concernant les pronoms

4/1266 Ibn al-Anbārī a composé deux volumes pour expliquer les pronoms qui se trouvent dans le Coran<sup>1</sup>. Le principe de l'emploi du pronom réside dans l'abrègement du discours. C'est ainsi que sa parole: «*a'adda llāhu lahum maǧfiratan wa-aǧran aẓīman* / Dieu a préparé pour eux un pardon et une récompense sublime» (33, 35) remplace vingt-cinq mots<sup>2</sup>, s'ils étaient explicités. De même, (à propos de) sa parole: «*wa-qul li-l-mu'mināti yaǧduḍna min absārihinna ...* / Dis aux croyantes de baisser leur regard ...» (24, 31), Makkī dit: 'Il n'y a pas dans le Coran de verset qui contienne davantage de pronoms que celui-ci; en effet, il en contient vingt-cinq<sup>3</sup>. On ne recourra au pronom séparé que s'il est impossible d'utiliser le pronom lié; par exemple, s'il doit être placé au début du discours, comme dans: «*īyyāka na'budu* / C'est toi que nous adorons» (1, 5) ou après *illā*, comme dans: «*amara allā ta'budū illā īyyāhu* / il a ordonné que vous n'adoriez que lui» (12, 40)<sup>4</sup>.

#### L'antécédent du pronom

4/1267 Il est nécessaire qu'un pronom ait un antécédent auquel il puisse se référer: ce dernier sera exprimé explicitement, antérieur au pronom et en correspondance avec lui: «*wa-nādā Nūḥun ibnahu* / Nūḥ appela son fils» (11, 42), «*wa-aṣā Ādamu rabbahu* / Ādam désobéit à son Seigneur» (20, 121) et «*idā aḥraǧa yadahu lam yakad yarāhā* / lorsqu'il sort sa main, il la voit à peine» (24, 40).

Ou bien l'antécédent sera implicite, par exemple: «*i'dilū huwa aqrabu* / soyez justes, cela est plus proche de» (5, 8), en effet le pronom *huwa* se réfère à la justice qui est exprimée implicitement dans le verbe *i'dilū* (soyez justes). «*wa-idā ḥaḍara l-qismata ulū l-qurbā wa-l-yatāmā wa-l-masākīnu fa-rzuqūhum*

1 Il s'agit de *Kitāb al-hāṭ fi kitāb Allāh* (NdE).

2 En réalité, on n'en compte que vingt dans le verset en question.

3 Il en est bien ainsi si l'on prend le verset en entier.

4 Ce n'est ni impossible ni difficile, mais dans ce cas (ex.: *na'buduka* / Nous t'adorons), cela n'a plus le même sens.



*minhu* / lorsque assistent au partage les proches, les orphelins et les pauvres, pourvoyez-les avec cela» (4, 8), c'est-à-dire: avec ce qui est partagé (*al-maqsūm*) indiqué implicitement par le partage (*al-qisma*).

Ou bien le pronom indiquera l'antécédent implicite de façon nécessaire, comme dans: «*innā anzalnāhu* / certes, nous l'avons fait descendre» (97, 1), à savoir le Coran, parce que la descente se réfère nécessairement à lui. «*Faman 'ufiya lahu min aḥīhi šay'un fa-ttibā'un bi-l-ma'rūfi wa-adā'un ilayhi* / celui à qui quelque chose sera remis par son frère: procédure selon la coutume et paiement en sa faveur» (2, 178): 'ufiya exige nécessairement un 'āfi (quelqu'un qui remet) auquel se réfère le pronom *-hi* de *ilayhi* (en sa faveur).

Ou bien l'antécédent (explicite) sera postérieur (au pronom) au plan de l'expression, mais non de la logique, et sera en correspondance avec lui, comme dans: «*fa-awḡasa fi nafsihi ḥifatan Mūsā* / il conçut en son âme de la crainte, Mūsā» (20, 67), dans: «*wa-lā yus'al 'an dunūbihimu l-muḡrimūna* / ils ne seront pas interrogés au sujet de leurs péchés, les coupables» (28, 78) et dans: «*fa-yawma'idin lā yus'al 'an danbihi insun wa-lā ḡānnun* / ce jour-là, ne sera interrogé au sujet de son péché, nul homme et nul djinn» (55, 39)<sup>5</sup>.

Ou bien l'antécédent (explicite) sera également postérieur (au pronom) au plan de la logique dans le cas du pronom de la situation et du contexte<sup>6</sup>, dans le cas de *nī'ma* et de *bī'sa*<sup>7</sup> et dans celui de la compétition (entre plusieurs régents)<sup>8</sup>.

Ou bien l'antécédent (implicite) sera postérieur au pronom |, tout en ayant un sens obligé, comme dans: «*fa-lawlā idā balaḡati l-ḥulqūma* / et lorsqu'elle atteint le gosier» (56, 83), dans: «*kallā idā balaḡati t-tarāqiya* / Mais non! lorsqu'elle atteint les clavicules» (75, 26); *ar-rūḥ* et *an-nafs* (le souffle et l'âme) sont remplacés par le pronom, à cause du sens de *al-ḥulqūm* (le gosier) et de *at-tarāqī* (les clavicules) qui les indique; et dans: «*ḡattā tawārat bi-l-ḥiḡābi* / jusqu'à ce qu'il ait disparu derrière le voile» (38, 32), il s'agit du soleil, à cause du sens de *al-ḥiḡāb* (le voile) qui l'indique.

4/1268

5 Dans tous ces cas le pronom caché du verbe se réfère à l'agent qui vient à la fin.

6 Par exemple: «*Qul huwa llāhu aḥadun* / Dis: lui, Dieu est un» (112, 1) et «*fa-idā hiya šāḥiṣatun absūru l-laḏīna kafarū* / et voici qu'ils sont fixés les regards de ceux qui ont mécru» (21, 97) (NdE).

7 Ainsi que pour les expressions semblables, comme par exemple dans: «*sā'a maṭalan al-qawmu* / quel mauvais exemple ils donnent, les gens» (7, 177) (NdE).

8 Par exemple, dans: *ḡafawnī wa-lam aḡfu l-aḥlā'a* (ils m'ont mal traité, mais je ne maltraite pas les gens vides); le pronom sujet (*w*) de *ḡafawnī* a comme antécédent *al-aḥlā'a* qui est complément direct d'objet de *aḡfu* (NdE).

Le contexte peut indiquer l'antécédent et donc on le signifiera par le pronom, étant sûr de la compréhension de l'auditeur, comme dans: «*kullu man 'alayhā fānin* / tout ce qui s'y trouve est périssable » (55, 26) et dans: «*mā taraka 'alā zahrihā* / il ne laisserait à sa surface ... » (35, 45) où il s'agit de la terre ou du monde; et dans: «*wa-li-abawayhi* / et à ses parents » (4, 11) où il s'agit du défunt, même si aucune mention n'en est faite précédemment.

Le pronom peut se référer à l'expression mentionnée, sans se référer à son sens, comme dans: «*wa-mā yu'ammāru min mu'ammārin wa-lā yunqāšu min 'umurihi* / ne sera pas prolongée la vie d'un être vivant et ne sera pas raccourcie sa vie » (35, 11), à savoir la vie d'un autre être vivant.

Le pronom peut se référer à une partie de ce qui précède, comme dans: «*yūsikumū llāhu fī awlādikum ...* / Dieu vous recommande au sujet de vos enfants » (4, 11a) jusqu'à: «*fā-in kunna nisā'an ...* / et si ce sont des filles » (4, 11b) et dans: «*wa-bu'ūlatuhunna aḥaqqu bi-raddihinna* / leur mari ont le droit de les reprendre » (2, 228b), après sa parole: «*wa-l-muṭallaqātu* / et les répudiées » (2, 228a); cela concerne de façon spéciale celles que leur mari font revenir, tandis que l'antécédent des deux pronoms *hunna* (elles) est général, donc il s'agit d'elles et des autres.

Le pronom peut se référer au sens, comme dans le verset de *al-kalāla* (la succession sans ayant droit): «*fā-in kānatā tnatayni* / et si elles sont deux » (4, 176), alors qu'il n'y a pas auparavant d'expression au duel à laquelle le pronom puisse se référer. Al-Aḥfaš dit: 'En effet, *al-kalāla* s'emploie pour le singulier, le duel ou le pluriel; aussi, le pronom qui s'y réfère se met-il au duel, si tel est le sens, tout comme le pronom se met au pluriel quand il se réfère à *man*, si tel est son sens'.

4/1269

Le pronom peut se référer à l'expression d'une chose dont le sens est celui du genre de cette chose. Az-Zamaḥṣarī dit: 'C'est le cas de sa parole: «*in yakun ḡaniyyan aw faqīran fā-llāhu awlā bihimā* / s'il est riche ou pauvre, Dieu a la priorité sur eux deux » (4, 135), en effet, le pronom se réfère aux deux genres pauvre et riche, parce que «*ḡaniyyan aw faqīran* » sont pris dans le sens de deux genres; si le pronom se référerait à l'individu dont on parle, il serait au singulier'.

Il se peut qu'on mentionne deux choses et que le pronom ne se réfère qu'à l'une des deux, généralement celle qui est nommée en second; par exemple, dans: «*wa-stā'inū bi-ṣ-ṣabri wa-ṣ-ṣalāti wa-innahā la-kabīratun* / demandez l'aide pour la patience et la prière, car elle est difficile » (2, 45), le pronom se réfère à la prière; on dit aussi qu'il se réfère à *al-isti'āna* (la demande d'aide) qui est implicite dans le verbe *istā'inū*; «*ḡā'ala ṣ-ṣamsa dīyā'an wa-l-qamara nūran wa-qaddarahu manāzila* / Il a fait du soleil une lumière vive et de la lune une lumière (réfléchie) et il lui a fixé ses mansions » (10, 5); il s'agit de la lune, parce que c'est grâce à elle qu'on connaît les mois; «*wa-llāhu wa-rasūlu aḥaqqu an*

*yurđūhu* / Dieu et l'Envoyé méritent bien plus qu'ils cherchent à lui plaire » (9, 62), ce qui veut dire : *yurđūhumā* (à leur plaire), mais le pronom est au singulier, parce que l'Envoyé est celui qui appelle les serviteurs et qui s'adresse à eux oralement ; or de sa satisfaction découle nécessairement celle de son Seigneur (\*).

Il se peut que le pronom soit au duel, alors qu'il se réfère à une des deux réalités mentionnées, par exemple, dans : « *yaḥruḡu minhumā l-lu'lu'u wa-l-marġānu* / les perles et le corail proviennent des deux (mers) » (55, 22), or les perles et le corail ne proviennent que d'une des deux mers.

Le pronom peut être lié à une chose, alors qu'en réalité il l'est à une autre, par exemple, dans | : « *wa-la-qad ḥalaqnā l-insāna min sulālatin min ṭīnīn* / nous avons créé l'homme d'une argile fine » (23, 12), il s'agit de Ādam ; puis, il dit : « *tumma ġa'alnāhu nutfatan* / puis, nous en avons fait une goutte de sperme » (23, 13), or cela concerne son fils, parce que Ādam n'a pas été créé d'une goutte de sperme.

4/1270

Quant à moi, je dis que cela fait partie du chapitre de l'usage détourné (*al-istiḥdām*)<sup>9</sup>, par exemple : « *lā tas'alū 'an ašyā'a in tubda lakum tasu'kum* / ne posez pas de question au sujet de choses qui vous nuiraient, si elles vous étaient montrées » (5, 101), à la suite de quoi il dit : « *qad sa'alahā* / [des hommes] l'ont posée à leur sujet » (5, 102), c'est-à-dire, au sujet d'autres choses que l'on comprend implicitement à partir de l'expression 'choses' énoncée auparavant.

Le pronom peut se référer à ce qui est associé à l'antécédent, par exemple, dans : « *illā 'ašyyatan aw duḥāhā* / seulement un soir et sa matinée » (79, 46), c'est-à-dire, la matinée du jour de la soirée et non la matinée de la soirée elle-même, car elle n'a pas de matinée.

Le pronom peut se référer à une réalité invisible et insensible, alors qu'en réalité, c'est le contraire ; par exemple, dans : « *idā qadā amran fa-innamā yaqūlu lahu kun fa-yakūnu* / lorsqu'il décrète une chose, il lui dit seulement : sois et elle est » (3, 47), le pronom *hu* (lui) se réfère à *amr* (chose), bien que lorsque cela a lieu, cette chose n'existe pas encore ; et cela parce qu'étant donné qu'elle est antérieure dans la science de Dieu, c'est comme si elle avait le rang de ce qui est visible et existant.

9 Il s'agit d'une figure rhétorique qui consiste à employer un mot dans un sens et ensuite à employer un pronom qui se réfère à ce même mot, mais dans un autre sens. Voir Chap. 58, pp. 1729–1730.

**Règle 1 [référence du pronom au mentionné le plus proche]**

4/1271 En principe, le pronom se réfère au mentionné le plus proche. C'est pour cela que le premier complément (*šayāṭīna* / satans) a été postposé dans sa parole: «*wa-ka-dālika ġa'alnā li-kulli nabīyin 'aduwwan šayāṭīna l-insi wa-l-ġinni yūhī ba'duhum ilā ba'din* / ainsi nous avons disposé pour chaque prophète, comme ennemi(s), des satans hommes et djinns qui s'inspirent mutuellement» (6, 112), pour que le pronom puisse se référer à lui (ce complément postposé) à cause de sa proximité<sup>10</sup>; cependant, ce n'est pas le cas, s'il s'agit d'un annexé et d'un annexant, car en principe le pronom se réfère à l'annexé, parce que c'est celui dont on parle, comme dans: «*wa-in ta'uddū ni'mata llāhi lā tuḥṣūhā* / si tu comptes les bienfaits de Dieu, tu ne sauras les dénombrer» (14, 34). Mais, il peut se référer à l'annexant, comme dans: «*ilā llāhi Mūsā wa-innī la-aẓunnuhu kāḍiban* / [je monterai] vers le Dieu de Mūsā, car je pense qu'il (Mūsā) est menteur» (40, 37).

On diverge à propos de: «*aw laḥma ḥinzīrin fa-innahu riġsun* / ou la viande de porc, car c'est une souillure» (6, 145); certains prennent l'annexé (viande) comme antécédent, d'autres l'annexant (porc).

**Règle 2 [les mêmes pronoms ont le même antécédent]**

4/1272 En principe, les pronoms (identiques) doivent correspondre au (même) antécédent pour éviter la confusion. Voilà pourquoi, lorsque certains admettent, à propos de: «*ani qdifihi fi t-tābūti fa-qdifihi fi l-yammi* / jette-le dans le coffret et jette-le dans le fleuve» (20, 39), que le second pronom se réfère à *at-tābūt* (le coffret), alors que le premier se référerait à Mūsā, az-Zamaḥṣarī les critique et les considère comme ennemis du Coran, parce qu'ils le privent de son inimitabilité. Il dit: 'Tous les pronoms se réfèrent à Mūsā; car le fait que l'un se réfère à lui, tandis que l'autre se référerait au coffret constitue un défaut, parce que cela amène à être l'ennemi de l'ordre qui est la mère de l'inimitabilité coranique, alors que préserver cet ordre est la chose la plus importante qui incombe au commentateur'.

Il dit encore, à propos de «*li-tu'minū bi-llāhi wa-rasūlihi wa-tu'azzirūhu wa-tuwaqqirūhu wa-tusabbihūhu* / afin que vous croyiez en Dieu et en son Envoyé, que vous l'assistiez, que vous l'honoriez et que vous célébriez ses louanges» (48, 9): 'Les pronoms se réfèrent à Dieu, car le sens de son assistance est le fait d'assister sa religion et son Envoyé; qui sépare les pronoms, s'éloigne (du sens)'.

10 Alors que l'ordre logique est bien: «Nous avons disposé pour chaque prophète des satans hommes et djinns comme ennemi(s) ...»

Certes, on peut s'écarter de cette règle, comme dans sa parole: «*wa-lā tastafti fihim minhum aḥadan* / ne demande d'avis à leur sujet à personne d'entre eux» (18, 22); le premier pronom se réfère aux compagnons de la caverne et le second aux juifs; c'est ce que disent Ṭa'lab et al-Mubarrad.

Autre exemple: «*wa-lammā ġā'at rusulunā Lūṭan sī'a bihim wa-dāqa bihim dar'an* / et lorsque nos envoyés arrivèrent auprès de Lūṭ, il pensa à mal à leur sujet et il fut trop court de bras pour eux» (11, 77); Ibn 'Abbās dit | : 'Il pensa à mal au sujet de son peuple et il n'eut pas les bras assez longs pour ses hôtes'.

4/1273

Dans sa parole: «*illā taṣṣurūhu ...* / si vous ne le secourez pas ...» (9, 40), il y a douze pronoms qui tous se réfèrent au Prophète (.), sauf dans '*alayhi* (sur lui) où le pronom se réfère à son compagnon, comme l'a transmis as-Suhaylī de la part de la majorité, parce que l'ombre divine (*as-sakīna*) n'a jamais cessé d'être sur le Prophète (.) et donc le pronom sujet de *ġā'ala* (il rendit) se réfère à Lui (\*).

Il se peut qu'on traite différemment les pronoms (identiques), pour éviter la confusion; par exemple, dans: «*minhā arba'atun ḥurumun* / parmi lesquels, il y a quatre (mois) sacrés» (9, 36), le pronom se réfère à *itnā 'ašara* (*šahran*) (douze mois); puis il dit: «*fa-lā taẓlimūna fihinna* / ne portez pas tort (à vous-mêmes) durant eux», en utilisant le pronom au pluriel, pour s'opposer à sa référence aux quatre mois sacrés.

### *Le pronom de la séparation*

Le pronom de la séparation est un pronom au nominatif qui s'accorde avec ce qui précède, à la première, à la deuxième et à la troisième personne, au singulier, au duel et au pluriel. Il ne se situe qu'après le sujet ou ce qui fondamentalement tient lieu de sujet, et avant le prédicat, en tant que nom, ou ce qui en tient lieu; par exemple: «*wa-ulā'ika humu l-muflihūna* / ceux-là, eux, sont les gagnants» (2, 5); «*wa-innā la-naḥnu ṣ-ṣāffūna* / Certes, nous, nous sommes en rangs» (37, 165); «*kunta anta r-raqība 'alayhim* / tu étais, toi, leur observateur» (5, 117); «*taġidūhu 'inda llāhi huwa ḥayran* / vous le retrouverez auprès de Dieu, lui-même, sous forme de bien» (73, 20); «*in tarani anā aqalla minka mālan* / si tu me vois, moi, moins pourvu que toi en bien» (18, 39); «*hā'ulā'i banātī hunna aṭharu lakum* / voici mes filles, elles sont plus pures pour vous» (11, 78). Al-Aḥfaš tolère qu'il se situe entre le complément d'état et son référent et il cite à ce propos la lecture «*hunna athara* / elles, étant plus pures» à l'accusatif. Al-Ġurġānī tolère qu'il se situe avant un verbe à l'inaccompli et il propose à ce sujet: «*innahu huwa yubdī'u wa-yu'īdu* / certes, lui, il commence et il renouvelle» (85, 13), tandis que Abū l-Baqā' propose: «*wa-makru ulā'ika huwa yabūru* / et la ruse de ceux-là, elle, sera anéantie» (35, 10).

4/1274

Le pronom de la séparation n'a pas de fonction dans l'analyse. Il signifie trois choses. D'abord, il indique que ce qui suit est un prédicat et ne dépend pas du sujet<sup>11</sup>; ensuite, il signifie la confirmation et c'est pour cela que les grammairiens de al-Kūfa l'appellent 'support', parce que c'est sur lui que s'appuie le discours, c'est-à-dire, qu'il est renforcé et confirmé; certains, à partir de là, établissent qu'on ne peut pas le répéter<sup>12</sup>, si bien qu'on ne peut pas dire: *Zaydun nafsuhu huwa l-fāḍil* (Zayd, lui-même, il est l'excellent); enfin, il signifie la spécification.

4/1275 Az-Zamaḥṣarī mentionne les trois (sens) dans: «*wa-ulā'ika humu l-muflī-hūna* / et ceux-là, eux, sont les heureux» (2, 5), en disant: 'Son sens est d'indiquer que ce qui suit est un prédicat et non un qualificatif; ensuite, il marque l'insistance; enfin, il signifie l'obligation d'attribuer le sens du prédicat au sujet et à rien d'autre'.

### *Le pronom de la situation et du contexte*

On l'appelle le pronom de ce qui est inconnu. L'auteur de *al-Muḡnī* (Ibn Hišām) dit: 'Il est hors norme de cinq façons:

1. Il se rapporte nécessairement à ce qui vient après lui, puisqu'il n'est pas permis que la proposition qui l'explique, ou quoi que ce soit de cette dernière, le précède.
2. Ce qui l'explique ne peut être qu'une proposition.
3. Rien ne peut dépendre de lui; il ne peut pas être renforcé; on ne peut lui coordonner ou lui mettre en apposition quoi que ce soit.
4. Il n'est régi que par le début du discours ou par une particule nominale (*inna, anna*).
5. Il est nécessairement au singulier.

Comme exemples, nous avons: «*qul huwa llāhu aḥadun* / Dis, voici, Dieu est un» (112, 1)<sup>13</sup>; «*fa-idā hiya šāḥiṣatun abṣāru l-ladīna kafarū* / et alors, voici, sont figés les regards de ceux qui ont mécréu» (21, 97); «*fa-innahā lā ta'mā l-abṣāru* / certes, voici, ne sont pas aveugles les yeux» (22, 46). Son rôle est de montrer la grandeur et l'importance de ce dont on parle, en mentionnant cela d'abord de façon vague, puis en l'expliquant'.

11 C'est-à-dire, n'est pas une apposition du sujet: dans *wa-ulā'ika (humu) l-muflīhūna*, s'il n'y avait pas le pronom *hum*, cela signifierait: 'ces gagnants ...'.

12 Le texte dit: *lā yuḡma'u baynahu wa-baynahu* (le lier à lui-même).

13 Voir une analyse plus détaillée de ce verset à p. 1288.

**Nota Bene [si un autre sens est possible, c' est mieux]**

Ibn Hišām dit : 'Lorsqu' il est possible de donner un autre sens que celui du pronom de la situation, il ne faut pas recourir à ce dernier. C' est à partir de là, que l' opinion de az-Zamaḥṣarī, à propos de : « *innahu yarākum* / certes, (lui), il vous voit » (7, 27), selon laquelle le nom-sujet de *inna* serait un pronom de la situation, est considérée comme faible; le mieux serait qu' il soit le pronom de aš-Šayṭān. La lecture (al-Yazīdī) : « *wa-qabīlahu* / et sa cohorte » à l' accusatif confirme cela, car on ne peut rien coordonner au pronom de la situation'.

4/1276

**Règle 3 [pronom d' un antécédent pluriel doué ou non de raison]**

Généralement, quand l' antécédent est un pluriel d' êtres doués de raison, le pronom qui s' y réfère est au pluriel, qu' il s' agisse d' un pluriel de paucité ou de quantité, par exemple : « *wa-l-wālidātu yurđī'na* / les mères allaiteront » (2, 233); « *wa-l-muṭallaqātu yatarabbaṣna* / les répudiées attendront » (2, 228); alors qu' on a le singulier dans sa parole : « *wa-azwāḡun muṭahharatun* / des épouses pure(s) » (3, 15), car on ne dit pas : *muṭahharātun* (pures).

En général, le pluriel de quantité des êtres non-doués de raison fait un accord au singulier, tandis que leur pluriel de paucité fait l' accord au pluriel. Les deux cas se retrouvent dans sa parole : « *inna 'iddata š-šuhūri 'inda llāhi itnā 'ašara šahran* / certes, le nombre des mois auprès de Dieu est de douze mois » (9, 36) | jusqu' à : « *minhā arba'atun ḡurumun* / parmi lesquels, il y a quatre (mois) sacrés ». En effet, dans *minhā* (parmi lesquels), le pronom au singulier (-*hā*) se réfère à *aš-šuhūr* (mois) qui est un pluriel de quantité; puis il dit : « *fa-lā taẓlimū fihinna* / ne portez pas tort (à vous-mêmes) durant eux » avec un pronom au pluriel (*hinna*) qui se réfère à *arba'atun ḡurumun* (quatre mois sacrés) qui est un pluriel de paucité<sup>14</sup>.

4/1277

Al-Farrā' mentionne un secret subtil à propos de cette règle, c' est-à-dire, – puisque le spécificatif du pluriel de quantité, à savoir ce qui dépasse dix, est au singulier, le pronom qui s' y réfère est aussi au singulier; et puisque le spécificatif du pluriel de paucité, à savoir dix et au-dessous, est au pluriel, le pronom qui s' y réfère est aussi au pluriel<sup>15</sup>.

14 Voir l' explication du même verset à p. 1273.

15 Il s' agit de la spécification du chiffre dans la façon de compter de trois à dix et de onze et au-dessus : *sab' sanawātin* (sept ans) et *arba'a 'ašara sanatan* (quatorze ans).

**Règle 4 [l'accord du pronom selon la forme et le sens]**

Puisque l'on considère dans les pronoms à la fois l'expression et le sens, on commencera par l'expression et, ensuite, on considèrera le sens; telle est la façon de faire la plus courante du Coran. Il (\*) dit: «*wa-mina n-nāsi man yaqūlu* / et parmi les gens, il y a celui qui dit» (2, 8), puis il ajoute: «*wa-mā hum bi-mu'minīna* / alors qu'ils ne sont pas croyants»: d'abord, il a employé le singulier, en fonction de l'expression, puis, il a employé le pluriel, en fonction du sens. De même, dans: «*wa-minhum man yastami'u ilayka wa-ġa'alnā 'alā qulūbihim ...* / parmi eux, celui qui t'écoute et nous avons posé sur leur cœur ...» (6, 25) et dans: «*wa-minhum man yaqūlu 'dan lī wa-lā taftinnī a-lā fi l-ftnati saqatū* / parmi eux, celui qui dit: Dispense-moi et ne me tente pas. Ne sont-ils pas tombés dans la révolte?» (9, 49).

4/1278

Aš-Šayḥ 'Alam ad-Dīn al-'Irāqī dit: 'Dans le Coran, il n'arrive jamais qu'on commence par l'accord | selon le sens, sauf à un seul endroit, à savoir sa (\*) parole: «*wa-qālū mā fi buṭūni hādīhi l-an'āmi ḥālīṣatun li-dukūrinā wa-muḥarramun 'alā azwāġinā* / ils disent: Ce qui est dans le ventre de ces bestiaux est licite pour nos hommes et interdit pour nos épouses» (6, 139); en effet, il a mis au féminin *ḥālīṣatun* (licite), en fonction du sens de *mā* (ce qui), puis il a tenu compte de l'expression, en employant le masculin, et donc il a dit *muḥarramun* (interdit). Fin de citation.

Dans son *Amālī*, Ibn al-Ḥāġib dit: 'Lorsqu'on a fait l'accord selon l'expression, il est permis de le faire ensuite selon le sens; mais, lorsqu'on l'a fait selon le sens, il est peu correct de le faire ensuite selon l'expression. En effet, le sens est plus fort; par conséquent, il n'est pas invraisemblable de revenir à lui après avoir tenu compte de l'expression; mais il est peu correct, après avoir tenu compte du sens qui est fort, de revenir à ce qui est le plus faible'.

Ibn al-Ġinnī dit, dans *al-Muḥtasib*: 'Il n'est pas permis de retourner à l'expression après l'avoir abandonnée pour aller vers le sens; on cite contre cette opinion, sa (\*) parole: «*wa-man ya'su 'an dīkri r-raḥmāni nuqayyiḍu lahu šayṭānan fa-huwa lahu qarīnun \* wa-innahum la-yaṣuddūnahum 'ani s-sabīli wa-yaḥsabūna annahum muhtadūna* / à quiconque se ferme au souvenir du Miséricordieux, nous lui assignons un satan qui sera pour lui un compagnon. \* Certes, ils les détournent du chemin et ils estiment qu'ils sont bien guidés»; puis, il dit: «*ḥattā idā ġā'anā* / si bien que lorsqu'il vient à nous» (43, 36-38). Il est donc revenu à l'expression, après l'avoir quittée pour le sens'.

4/1279

Maḥmūd b. Ḥamza dit, dans *Kitāb al-aġā'ib*: 'Certains grammairiens sont d'avis qu'il n'est pas permis de faire l'accord selon l'expression après l'avoir fait selon le sens, alors que dans le Coran on trouve | le contraire de cela, à savoir sa parole: «*ḥālīdīna fthā abadan qad aḥsana llāhu lahu rizqan* / ils y demeureront pour toujours. Dieu lui accorde une belle part» (65, 11)'.



Ibn Ḥālawayh dit dans *Kitāb laysa*: 'La règle relative à *man* et ses analogues est qu' on peut revenir de l' expression vers le sens, du singulier vers le pluriel et du masculin vers le féminin, comme dans: «*wa-man yaqnut minkunna li-llāhi wa-rasūlihi wa-ta'mal ṣālihan* / à qui d' entre vous (féminin pluriel) est dévoué (masculin singulier) à Dieu et à son Envoyé et qui fait (féminin singulier) le bien» (33, 31) et dans: «*man aslama waḡhahu li-llāhi* / qui soumet son (masculin singulier) visage à Dieu» jusqu' à sa parole: «*wa-lā ḥawfa 'alayhim* / pas ce crainte pour eux (masculin pluriel)» (2, 112). Les grammairiens sont d' accord à ce sujet'. Il ajoute: 'Il n'y a, dans la façon de parler des arabes ou dans quelque texte que ce soit de la langue arabe, aucun cas de retour du sens vers l' expression, sauf dans un seul passage que cite Ibn Muḡāhid, à savoir sa (\*) parole: «*wa-man yu'min bi-llāhi wa-ya'mal ṣālihan yudḥilahu ḡannātin* ... / quiconque croit en Dieu et fait le bien, il l' introduira dans des jardins» (65, 11); il emploie le singulier dans *yu'min* (il croit), *ya'mal* (fait) et *yudḥilhu* (l' introduira), puis le pluriel dans sa parole: «*ḥālidīna* / ils y demeureront» et ensuite, il emploie le singulier dans sa parole: «*aḥsana llāhu lahu* / Dieu lui accordera une belle part». Donc après le pluriel, il est revenu au singulier'.

## II. Règle relative au masculin et au féminin

Il y a deux catégories de féminins: le véritable et celui qui ne l' est pas. Dans le premier cas, le suffixe *-at* du verbe n' est généralement pas omis, sauf s' il y a une séparation. Chaque fois qu' augmente la séparation, l' omission est une bonne chose; mais le maintien, dans le cas du véritable féminin, vaut mieux, tant que ce n' est pas un pluriel.

4/1280

Quant au féminin non-véritable, l' omission du *tā'* dans le cas de séparation est excellente, comme dans: «*fa-man ḡā'ahu maw'izatun* / à qui parvient une exhortation» (2, 275) et: «*qad kāna lakum āyatun* / ce fut pour vous un signe» (3, 13). Si la séparation augmente, l' omission devient encore meilleure, comme dans: «*wa-aḥāda l-laḏīna ḡalamū ṣ-ṣayḥatu* / se saisit de ceux qui furent injustes la clameur» (11, 67); mais le maintien aussi est une bonne chose, comme dans: «*wa-aḥādati l-laḏīna ḡalamū ṣ-ṣayḥatu* / se saisit de ceux qui furent injustes, la clameur» (11, 94); donc les deux cas se trouvent ensemble dans la sourate de *Hūd* 11.

Certains ont suggéré la prévalence de l' omission<sup>16</sup> et l' ont même démontrée grâce au fait que Dieu lui donne la préséance sur le maintien, lorsque les deux

16 Il s' agit de l' omission du *tā'* du féminin (voir un peu plus loin, p. 1281).

cas se rencontrent; de même, quand il n'y a pas de séparation, l'omission est permise là où le rapport (*al-isnād*)<sup>17</sup> a lieu avec le nom explicite; s'il a lieu avec le pronom, l'omission est interdite.

Quand un pronom ou un démonstratif se situent entre un sujet et un prédicat<sup>18</sup>, l'un étant masculin et l'autre féminin, il est permis de mettre le pronom et le démonstratif au masculin ou au féminin, comme dans sa (\*) parole: «*qāla hādā raḥmatun min rabbī* / il dit: ceci est une miséricorde de la part de mon Seigneur» (18, 98). Il a mis le démonstratif au masculin, alors que le prédicat est au féminin, à cause de l'antéposition de *as-sadd* (la digue) (18, 94) qui est au masculin. Dans sa parole: «*fa-dānika burhānāni* / voilà deux preuves» (28, 32), il a mis le démonstratif au masculin, – bien que le démontré soit *al-yad* (la main) et *al-ʿaṣā* (le bâton) qui sont deux féminins –, parce que le prédicat est mis au masculin, à savoir *burhānān*.

4/1281

Il est permis de mettre au masculin tous les noms génériques, si on les prend comme genre, et au féminin, si on les prend comme collectif, par exemple, dans sa parole: «*a'ḡāzu naḥlin ḥāwiyatin* (féminin) / des stipes de palmiers évidés» (69, 7) et dans: «*a'ḡāzu naḥlin munqa'irin* (masculin) / des stipes de palmiers déracinés» (54, 20); dans: «*inna l-baqara taṣābaha* (masculin) *'alaynā* / certes, les génisses se ressemblent pour nous» (2, 70), on (Ubayy b. Ka'b) lit aussi: «*taṣābahat* (féminin)»; «*as-samā'u munfaṭirun* (masculin) *bihi* / le ciel se fendra» (73, 18) et «*idā s-samā'u nfaṭarat* (féminin) / lorsque le ciel se fendra» (82, 1). Certains ont mis dans le même cas: «*ḡāʿat* (féminin) *-hā riḥun ʿaṣifun* (masculin) / Arriva un vent impétueux» (10, 22)<sup>19</sup> et «*wa-li-Sulaymāna r-riḥa ʿaṣifatan* (féminin) / et à Sulaymān le vent soufflant en tempête» (21, 81).

On demande quelle est la différence entre sa (\*) parole: «*fa-minhum man hadā llāhu wa-minhum man ḥaqqat ʿalayhi d-ḍalālatu* / et parmi eux, ceux que Dieu a guidés et parmi eux celui pour lequel s'est réalisé l'égarement» (16, 36) et sa (\*) parole: «*farīqan hadā wa-farīqan ḥaqqā ʿalayhimu d-ḍalālatu* / une partie qu'il a guidée et une partie pour lesquels s'est réalisé l'égarement» (7, 30).

17 Il s'agit du rapport entre le verbe et l'agent et ensuite, par extension, entre le prédicat et le sujet.

18 Ce qui veut dire que le pronom et le démonstratif ne sont qu'un rappel du sujet réel exprimé auparavant.

19 En fait, dans ce verset, nous avons: «*bi-riḥin ṭayyibatīn wa-fariḥū bihā ḡāʿathā riḥun ʿaṣifun* / grâce à un bon vent, ils en était tout heureux. Arriva un vent impétueux». C'est de ce mélange surprenant que sont déduites les fameuses règles qui ne sont que des justifications a posteriori d'un état de fait linguistique pour le moins étonnant, à moins qu'on ne le situe dans le cadre du style oral où tout cela est un phénomène relativement habituel et banal.

On répond qu'il en est ainsi pour deux raisons : une raison formelle, à savoir l'abondance des lettres de ce qui sépare, dans le second cas<sup>20</sup> ; aussi l'omission (du suffixe *-at* du féminin), à cause de l'abondance des obstacles, est-elle plus fréquente ; et une raison sémantique, à savoir *man* dans sa parole : « *man ḥaqqat* » se réfère à un collectif qui est féminin au niveau de l'expression, avec pour preuve : « *wa-la-qad ba'atnā fi kulli ummatin rasūlan* / nous avons dépêché à chaque communauté un envoyé » (16, 36) ; puis, il dit : « *wa-minhum man ḥaqqat 'alayhi ḍ-ḍalālatu* / et parmi eux celui contre lequel s'est réalisé l'égarement », c'est-à-dire : *min tilka l-umami* (parmi ces communautés). S'il avait dit : *dallat* (s'est égaré) |, *-at* aurait été obligatoire, les deux expressions ne faisant qu'un ; donc si leur sens est le même, il est mieux de maintenir *-at* que de l'omettre, puisqu'il est maintenu dans ce qui a le même sens. Quant à « *fariqan hadā ...* / une partie qu'il a guidée » (7, 30), *fariq* est masculin ; et s'il avait dit : *fariqun ḍallū* (une partie qui se sont égarés), cela aurait été sans *-at* (du féminin). Or sa parole : « *ḥaqqa 'alayhimu ḍ-ḍalālatu* / pour lesquels s'est réalisé l'égarement » (7, 30) a le même sens et donc est employée sans *-at* (dans *ḥaqqat*). C'est là une des manières de faire subtiles des arabes, à savoir le fait que le statut d'expression obligatoire qu'ils invoquent relativement à leur langue (en général) n'est plus obligatoire quand on se trouve au niveau d'une parole (particulière).

4/1282

### III. Règle relative à la détermination et à l'indétermination

Il faut savoir que chacune des deux à son rôle (*maqām*) qui ne convient pas à l'autre.

4/1283

#### A. L'indétermination a plusieurs raisons

1. Elle signifie l'individualité, par exemple : « *wa-ḡā'a raḡulun min aqṣā l-madīnati yas'ā* / un homme vint des extrémités de la ville en courant » (28, 20), c'est-à-dire, un seul homme ; « *ḍaraba llāhu maṭalan raḡulan fihi šurakā'u mutašā-kisūna wa-raḡulan salaman li-raḡulin* / Dieu a donné l'exemple d'un homme dépendant d'associés querelleurs et d'un homme soumis à un homme » (39, 29).

2. Elle signifie l'espèce, par exemple : « *hādā dikrun* / ceci est un rappel » (38, 49), c'est-à-dire, une espèce de rappel ; « *wa-'alā abṣarihim ḡiṣāwatun* / et sur leurs yeux, un voile » (2, 7), c'est-à-dire, une espèce étrange de voile que

20 Ce qui sépare *ḥaqqat* (masculin) de *al-dalālatu* (féminin).

les gens ne reconnaissent pas, en ce sens qu'il recouvre ce que ne recouvre aucun voile; «*wa-la-tağidannahum aħraṣa n-nāsi 'alā ħayātīn* / tu les trouveras les gens les plus avides d'une vie» (2, 96), c'est-à-dire, d'une espèce de vie, à savoir l'augmentation du futur, parce que cette avidité ne porte ni sur le passé ni sur le présent. Elle peut signifier à la fois l'individualité et l'espèce dans sa parole: «*wa-llāhu ħalaqa kulla dābbatin mim mā'in* / Dieu a créé tout animal à partir d'une eau» (24, 45), c'est-à-dire, chaque espèce animale à partir d'une espèce d'eau et chaque individu animal à partir d'un sperme individuel.

3. Elle signifie l'*importance*, en ce sens que la chose est trop importante pour qu'on puisse la préciser et la savoir, par exemple: «*fa-ḏanū bi-ħarbin* / attendez-vous à une guerre» (2, 279), une guerre, c'est-à-dire, toute guerre; «*wa-lahum 'adābun alīmun* / pour eux, une châtement douloureux» (2, 10); «*wa-salāmun 'alayhi yawma wulida* / paix sur lui le jour où il est né» (19, 15); «*salāmun 'alā Ibrāhīm* / paix à Ibrāhīm» (37, 109); «*anna lahum ġannātīn* / pour eux des Jardins» (2, 25).

4/1284

4. Elle signifie l'*abondance*, par exemple: «*a-inna lanā la-ağran* / aurons-nous une récompense?» (26, 41), c'est-à-dire, une récompense abondante, considérable; elle peut signifier à la fois l'importance et l'abondance: «*wa-in yukaddībūka fa-qad kuḏḏibat rusulun* / s'ils te déclarent menteur, ils ont déjà déclaré menteurs des envoyés» (35, 4), c'est-à-dire, des prophètes importants et d'un grand nombre.

5. Elle signifie le *mépris*, dans le sens où l'état de la chose est déprécié à un point qu'on ne peut même pas l'imaginer, comme dans: «*in naẓunnu illā ẓannan* / nous ne conjecturons qu'une conjoncture» (45, 32), c'est-à-dire, une pensée méprisante et insignifiante, sinon ils la suivraient, car telle est leur habitude, avec pour preuve: «*in yattabi'ūna illā ẓ-ẓanna* / ils ne suivent que la conjoncture» (6, 116); «*min ayyi šay'in ħalaqahu* / de quelle chose l'a-t-il créé?» (80, 18), c'est-à-dire, d'une chose méprisante et vile, ce qu'il a montré ensuite, en disant: «*min nuḏḏatin ħalaqahu* / il l'a créé d'une goutte de sperme» (80, 19).

6. Elle signifie la *paucité*, par exemple: «*wa-riḏwānun min llāhi akbaru* / une satisfaction de la part de Dieu est plus grande» (9, 72), c'est-à-dire, même une petite satisfaction de sa part est plus grande que les Jardins (du paradis), parce qu'elle est le principe de toute joie:

'Peu de ta part me suffit, mais \* du peu de toi on ne dira pas que c'est peu'

Az-Zamaḥṣarī classe dans ce genre: «*subḥāna l-laḏī asrā bi-'abdihi laylan* / glorifié soit celui qui a fait voyager son serviteur de nuit» (17, 1), c'est-à-dire, durant un peu de nuit ou une partie de la nuit. On a mentionné contre son opinion que le sens de paucité consiste à ramener le genre à un de ses individus et non à réduire un individu à une de ses parties.

Il a répondu dans *ʿArūs al-afrāḥ* que nous n’admettons pas que ‘nuit’ soit le sens réel de l’ensemble de la nuit, mais que chacune de ses parties est appelée ‘nuit’.

As-Sakkākī compte, parmi les raisons de l’indétermination, le fait qu’ on ne connaît rien d’ autre de la réalité de la chose que cela. Et il classe dans ce genre le fait de vouloir signifier l’ ignorance, ne connaissant pas la personne concernée; par exemple, quand on dit: *hal lakum fi ḥayawānin ʿalā šūrati insānin yaqūlu kadā* (Aimeriez-vous un animal qui, à la façon d’ un homme, parle ainsi)? Et il en est ainsi de l’ ignorance des mécréants: «*hal nadullukum ʿalā raḡulin yunabbīʿukum / vous montrerons-nous un homme qui vous prophétise que ... ?*» (34, 7); c’ est comme s’ ils ne le connaissaient pas. 4/1285

Un autre compte aussi, parmi ces raisons, l’ intention de généraliser, dans un contexte de négation, comme: «*lā rayba fīhi / pas de doute en lui*» (2, 2) et «*fa-lā rafāta ... / pas de cohabitation avec une femme*» (2, 197); ou de condition, comme: «*wa-in aḥadun mina l-mušrikīna staḡāraka / si quelqu’ un parmi les polythéistes cherche asile auprès de toi*» (9, 6); ou de faveur, comme: «*wa-anzalnā mina s-samāʾi māʿan ṭahūran / nous faisons descendre du ciel une eau pure*» (25, 48).

### B. Quant à la détermination, elle a aussi plusieurs raisons

1. (On l’ emploie) dans le cas du *pronom*, car il tient la place de celui qui parle, de celui à qui l’ on parle ou de celui dont on parle.

2. (On l’ emploie) dans le cas du *nom propre*, à cause de la présence de la personne elle-même dans la pensée de l’ auditeur, à partir d’ un nom qui lui et réservé, comme dans: «*qul huwa llāhu aḥadun / Dis: lui, Dieu, est Un*» (112, 1) et dans: «*Muḥammadun rasūlu llāhi / Muḥammad est l’ Envoyé de Dieu*» (48, 29); ou à cause de l’ exaltation ou de l’ insulte, lorsque tel nom propre requiert cela. Comme cas d’ exaltation, il y a la mention de Yaʿqūb avec l’ appellation de Isrāʾīl, à cause de la louange et de l’ exaltation qu’ elle contient, puisqu’ elle signifie le choix ou l’ ennoblissement divins, selon ce qui sera dit par la suite à propos du sens des surnoms<sup>21</sup>. Comme cas d’ insulte, il y a sa parole: «*tabbat yadā Abī Lahabin / que les deux mains de Abū Lahab périssent!*» (111, 1). Il y a aussi une autre remarque à son sujet, à savoir que ce nom est employé métonymiquement pour le fait qu’ il est hôte de la Géhenne.

3. (On emploie aussi la détermination) dans le cas du *démonstratif*, à cause de sa parfaite spécification de (ce qui est indiqué), en le rendant présent à l’ esprit de l’ auditeur de façon sensible, comme dans: «*hādā ḥalqu llāhi fa-arūnī*

21 Voir Chap. 69, p. 2014.

4/1286 *māḍā ḥalaqa l-laḍīna min dūnihi* / voici la création de Dieu. Montrez-moi donc ce qu'ont créé les autres en dehors de lui » (31, 11); pour insinuer | la stupidité de l'auditeur, parce qu'il n'arrive pas à distinguer une chose à moins qu'on ne la lui indique de façon sensible et ce verset convient très bien dans ce cas; pour montrer l'état de la chose indiquée de près ou de loin: dans le premier cas, on emploie *hādā* (ceci) et dans le second, *ḍālika* (cela) et *ulā'ika* (ceux-là); pour viser le mépris de façon immédiate, comme dans ce que disent les mécréants: « *a-hādā l-laḍī yadkuru ālihatakum* / est-ce celui-ci qui vilipende vos divinités? » (21, 36); « *a-hādā l-laḍī ba'āta llāhu rasūlan* / est-ce celui-ci que Dieu a dépêché comme envoyé? » (25, 41); « *māḍā arāda llāhu bi-hādā maṭālan* / qu'est-ce que Dieu a voulu signifier avec ceci comme parabole » (2, 26); ou comme sa parole: « *wa-mā hādīhi l-ḥayātu d-dunyā illā lahwun wa-la'ibun* / cette vie d'ici-bas n'est rien d'autre que divertissement et jeu » (29, 64); pour viser l'importance de ce qui est montré, en le faisant venir de loin, comme dans: « *ḍālika l-kitābu lā rayba fihi* / Voilà le Livre! Pas de doute en lui » (2, 2), prétendant ainsi que l'excellence de son rang vient de loin; pour, après avoir mentionné que ceux qui sont montrés sont doués des qualités déjà énoncées auparavant (2, 3-4), attirer l'attention sur le fait qu'ils méritent ce qui vient après (2, 5b) à cause de ces dernières, comme dans: « *ulā'ika 'alā hudan min rabbihim wa-ulā'ika humu l-muflīḥūna* / ceux-là sont guidés par leur Seigneur et ceux-là sont les bienheureux » (2, 5).

4. (On emploie également la détermination) dans le cas du *relatif*, parce qu'on répugne à mentionner la personne par son nom propre, soit pour la cacher, soit pour la dédaigner, soit pour un autre motif; donc on utilise *al-laḍī* (celui qui) ou un autre relatif lié à ce qu'elle fait ou à ce qu'elle dit, comme dans: « *wa-l-laḍī qāla li-wālidayhi uffin lakumā* / et celui qui dit à ses parents: Fi de vous! » (46, 17) et dans: « *wa-rāwadathu l-latī huwa fī baytihā* / elle s'éprit de lui, celle chez qui il était » (12, 23). Cela peut être aussi pour signifier la généralisation, comme dans: « *inna l-laḍīna qālū rabbunā llāhu tumma staqāmū ...* / ceux qui disent: Notre Seigneur est Dieu, puis persévèrent » (41, 30); « *wa-l-laḍīna ḡāhadū fīnā la-naḥdiyannahum subulanā* / ceux qui auront combattu pour nous, nous les dirigerons sur nos chemins » (29, 69); « *inna l-laḍīna yas-takbīrūna 'an 'ibādātī sa-yadḥulūna ḡahannama* / certes, ceux qui par orgueil refusent de m'adorer, entreront dans la Géhenne » (40, 60).

4/1287 Cela peut être également pour abrégé, comme dans: « *lā takūnū ka-l-laḍīna āḍaw Mūsā fa-barra'ahu llāhu mim mā qālū* / ne soyez pas comme ceux qui ont offensé Mūsā; Dieu l'a innocenté de ce qu'ils ont dit » (33, 69); c'est-à-dire, ils disaient qu'il avait une grosse hernie; s'il avait énuméré les noms de ceux qui disaient cela, cela aurait été long; il ne s'agit pas d'un cas de généralisation, parce que tous les fils de Isrā'īl ne disaient pas cela de lui.

5. (On emploie encore la détermination) avec l'*article* pour indiquer une réalité bien connue, qu'elle soit externe, mentale ou présente ; pour la généralisation exhaustive réelle ou métaphorique ; de même, pour la détermination de l'essence : les exemples de cela ont été cités dans le chapitre des instruments<sup>22</sup>.

6. (On emploie enfin la détermination) dans l'*annexion*, pour en faire un moyen (d'expression) très bref ; pour donner de l'importance à l'annexé, comme dans : « *inna 'ibādī laysa laka 'alayhim sulṭānun* / certes, mes serviteurs, tu n'as pas sur eux de pouvoir » (15, 42) et dans : « *wa-lā yarḍā li-'ibādīhi l-kufra* / ne lui plaît pas l'ingratitude de ses serviteurs » (39, 7) : il s'agit des purs dans les deux versets, comme le disent Ibn 'Abbās et un autre ; et pour signifier la généralisation, comme dans : « *fa-l-yaḥḍari l-laḍīna yuḥālīfūna 'an amrihi* / qu'ils prennent garde, ceux qui s'opposent à son ordre » (24, 63), c'est-à-dire, tout ordre de Dieu.

### Remarque [à propos de *al-Iḥlās* 112, 1-2]

On a posé la question à propos de l'indétermination de *aḥadun* (un) et de la détermination de *aṣ-ṣamadū* (l'impénétrable) dans sa parole : « *Qul huwa llāhu aḥadun \* Allāhu ṣ-ṣamadū* / Dis : Lui, Dieu est un \* Dieu est l'impénétrable » (112, 1-2). Pour y répondre, j'ai composé un texte qui se trouve dans *al-Fatāwā*. En fin de compte, il y a plusieurs réponses à cela.

4/1288

1. On a mis *aḥadun* (un) à l'indéterminé pour lui donner de l'importance et pour montrer que son signifié, à savoir l'Essence sainte, ne peut être ni connue ni comprise.

2. Il n'est pas permis de mettre l'article à *aḥad*, tout comme à *ḡayr* (autre), *kull* (tout) et *ba'd* (quelque), ce qui est faux. On lit exceptionnellement (*šādd*) : *Qul huwa llāhu l-aḥadu \* Allāhu l-wāḥidu [l-aḥadu] ṣ-ṣamadū* (Dis : Lui, Dieu, est l'un \* Dieu est l'unique [l'un], l'impénétrable). C'est Abū Ḥātim qui relate cette lecture dans *Kitāb az-zīna*, de la part de Ġāfar b. Muḥammad.

3. Voici ce qui m'est venu à l'esprit. *Huwa* est sujet et *Allāhu*, prédicat, tous les deux étant déterminés (Lui est Dieu). Cela entraîne donc nécessairement la restriction du sens<sup>23</sup>. Par conséquent, les deux éléments dans « *Allāhu ṣ-ṣamadū* / Dieu est l'impénétrable » sont aussi déterminés pour signifier la même restriction, par souci de correspondance avec la première proposition. Si bien qu'on n'a pas besoin de déterminer « *aḥadun* / un » dans

<sup>22</sup> Voir Chap. 40, p. 1033.

<sup>23</sup> Autrement dit : Lui (seul) est Dieu.

cette première proposition, à cause du sens restrictif (déjà existant) sans cela. Et donc on l'emploie selon sa fonction basique d'indéterminé, étant donné qu'il s'agit du second prédicat. Et si on prenait le noble nom (Dieu) comme sujet et *aḥadun* comme son prédicat, le pronom de la situation *huwa* donnerait à cela un sens d'emphase et d'importance, si bien que la seconde proposition se présenterait comme la première, du fait que la détermination de ses deux membres en vue de la restriction donne aussi ce sens d'emphase et d'importance.

#### IV. Autre règle relative à la détermination et à l'indétermination

4/1289 Quand on mentionne deux fois le même nom, se présentent quatre cas de figures : ou ils sont tous les deux déterminés ou indéterminés, ou le premier est indéterminé et le second déterminé ou le contraire.

1. S'ils sont tous les deux déterminés, généralement le second équivaut au premier, car il est pris dans le sens de ce qui est déjà connu en vertu de l'article ou de l'annexion, par exemple dans : « *ihdīnā ṣ-ṣīrāṭa l-mustaqīma \* ṣīrāṭa l-ladīna an'amta 'alayhim* / conduis-nous sur la voie droite \* la voie de ceux que tu as comblés de bienfaits » (1, 6–7) ; « *fa-'budi llāha muḥliṣan lahu d-dīna \* al-lā li-llāhi d-dīnu l-ḥāliṣu* / adore Dieu en purifiant pour lui le culte ; \* le culte pur n'appartient-il pas à Dieu ? » (39, 2–3) ; « *wa-ġa'alū baynahu wa-bayna l-ġinnati nasaban wa-la-qad 'alimati l-ġinnatu* / ils établissent entre lui et les djinns une filiation, mais les djinns savent ... » (37, 158) ; « *wa-qihimu s-sayyī'āti wa-man taqi s-sayyī'āti* / préserve-les des mauvaises actions ; celui que tu auras préservé ce jour-là des mauvaises actions » (40, 9) ; « *la'allī abluġu l-asbāba \* asbāba s-samāwāti* / peut-être atteindrai-je les cordes, \* les cordes des cieux » (40, 36–37).

2. S'ils sont tous les deux indéterminés, le second est généralement différent du premier, sinon il conviendrait de le déterminer du fait qu'il est une réalité déjà connue, comme dans : « *Allāhu l-ladī ḥalaqakum min ḍa'fin tumma ġa'ala min ba'di ḍa'fin quwwatan tumma ġa'ala min ba'di quwwatin ḍa'fan wa-ṣaybatan* / Dieu est celui qui a créé pour vous un état de faiblesse ; puis, il a disposé après un état de faiblesse, une force ; puis, après une force, (il a disposé) un état de faiblesse et une canitie » (30, 54). Le premier état de faiblesse (*ḍa'f*) signifie la goutte de sperme, le deuxième, l'enfance et le troisième, la vieillesse.

Ibn al-Ḥāġib dit à propos de sa (\*) parole : « *ġudūwwuhā ṣaḥrun wa-rawā-ḥuhā ṣaḥrun* / s'en allant (le vent) durant un mois et s'en revenant durant un mois » (34, 12) : 'La répétition de l'expression 'mois' a pour avantage de faire connaître pendant combien de temps (soufflait le vent) du matin et celui | du



soir. Il ne convient pas d'utiliser un pronom à la place des expressions qui sont employées pour signifier les quantités (de temps). Si toutefois on le faisait, le pronom ne se référerait à ce qui précède qu'en fonction de son sens spécifique; sinon, il faut passer du pronom au nom explicite.

Ces deux premiers cas de figures se rencontrent dans sa parole: «*fa-inna ma'a l-'usri yusran \*inna ma'a l-'usri yusran* / Et certes avec la difficulté il y a une facilité. \* Certes avec la difficulté il y a une facilité» (94, 5-6); en effet, le premier et le second terme *'usr* (difficulté) sont les mêmes, tandis que le second terme *yusr* (facilité) n'équivaut pas au premier, voilà pourquoi il (.) dit à propos du verset: 'Une même difficulté ne prévaudra jamais sur deux facilités'.

3. Si le premier est indéterminé et le second déterminé, le second équivaut au premier pris dans le sens de ce qui est déjà connu, comme dans: «*arsalnā ilā Fir'awnā rasūlan ... \*fa-'ašā Fir'awnu r-rasūla* / nous dépêchâmes à Fir'awn un envoyé ... \* et Fir'awn désobéit à l'envoyé» (73, 15-16); «*fihā mišbāhun al-mišbāhu fī zuġāġatin az-zuġāġatu* / en elle une lampe; la lampe dans un verre; le verre ...» (24, 35); «*ilā širātin mustaqīmin \*širāti llāhi* / sur une voie droite, la voie de Dieu» (42, 52-53); «*mā 'alayhim min sabīlin \*innamā s-sabīlu* / pas de recours contre eux; \* le recours n'est possible que ...» (42, 41-42).

4. Si le premier est déterminé et le second indéterminé, il n'y a rien à dire, si ce n'est que la chose dépend du contexte. | En effet, parfois le contexte indique la différence, comme dans: «*wa-yawma taqūmu s-sā'atu yuqsimu l-muġrimūna mā labitū ġayra sā'atin* / le jour où se dressera l'Heure, les coupables jureront qu'ils ne sont restés qu'une heure» (30, 55); «*yas'aluka ahlu l-kitābi an tunazzila 'alayhim kitāban* / les gens du Livre te demanderont de faire descendre un livre» (4, 153); «*wa-la-qad ātaynā Mūsā l-hudā wa-awratnā Banī Isrā'ila l-kitāba \*hudan* / nous avons donné à Mūsā la Guidance et nous avons légué aux Banū Isrā'īl le livre \* comme guidance» (40, 53-54). Az-Zamaḥṣarī dit: '*al-hudā* signifie tout ce qu'il leur a donné: la religion, les miracles, les lois et la guidance de la direction'. Et parfois le contexte indique l'identité, comme dans: «*wa-la-qad ḍarabnā li-n-nāsi fī hādā l-qur'āni min kulli maṭalin la'allahum yatadakkarūna \*qur'ānan 'arabiyyan* / nous avons proposé aux gens dans ce Coran toutes sortes d'exemples; peut-être réfléchiront-ils ... un Coran arabe ...» (39, 27-28).

4/1291

Aš-Šayḥ Bahā' ad-Dīn, dans *'Arūs al-afrāḥ*, et un autre disent: 'Il est évident que ces règles ne sont pas fixes, car elles sont contredites par beaucoup de versets.

1. Par exemple, dans le premier cas de figure: «*hal ġazā'u l-iḥsāni illā l-iḥsānu* / est-ce que la rétribution du bienfait est autre que le bienfait?» (55, 60), les deux *al-iḥsān* (bienfait) sont déterminés; or le second est différent du premier, car le premier signifie l'acte, tandis que le second signifie la récompense;

« *anna n-nafsa bi-n-nafsi* / la personne pour la personne » (5, 45), c'est-à-dire, le meurtrier pour la victime, et ainsi de suite; « *al-hurru bi-l-hurri* / la personne libre pour la personne libre » (2, 178); « *hal atā 'alā l-insāni hīnun mina d-dahri* / ne s'est-il pas écoulé pour l'homme un laps de temps ... », puis il dit: « *innā ḥalaqnā l-insāna min nuṭṭatin* / certes, nous avons créé l'homme d'une goutte de sperme » (76, 1-2): le premier *al-insān* (l'homme) signifie Adam et le second, son fils; « *wa-kaḍālika anzalnā ilayka l-kitāba fa-l-ladīna ātaynā-humu l-kitāba yu'minūna bihi* / ainsi, nous avons fait descendre sur toi le Livre et ceux à qui nous avons donné le Livre croient en lui » (29, 47): le premier *al-kitāb* (le Livre) signifie le Coran, tandis que le second signifie *at-Tawrāt* et *al-Injīl*.

2. Autres exemples, dans le deuxième cas de figure: « *wa-huwa l-ladī fi s-samā'i ilāhun wa-fī l-arḍi ilāhun* / il est celui qui au ciel est une Divinité et sur la terre une Divinité » (43, 84); « *yas'alūnaka 'ani š-šahri l-ḥarāmi qitālun fihi qul qitālun fihi kabīrun* / ils te demanderont au sujet du mois sacré s'il y a combat. Dis: un combat y serait un grave péché » (2, 217): le second terme (*ilāhun* / Divinité et *qitālun* / combat) dans ces cas équivaut au premier, or ils sont tous les deux indéterminés.

4/1292

3. Autres exemples, dans le troisième cas de figure: « *an yuṣliḥa baynahumā ṣulḥan wa-ṣ-ṣulḥu ḥayrun* / s'ils se réconcilient d'une réconciliation; la réconciliation est un bien » (4, 128); « *wa-yu'ti kulla dī faḍlin faḍlahu* / il accorde à tout bénéficiaire de faveur sa faveur » (11, 3); « *wa-yazidkum quwwatan ilā quwwatikum* / il vous ajoutera une force à votre force » (11, 52); « *li-yazdādū imānan ma'a imānihim* / pour qu'ils ajoutent une foi à leur foi » (48, 4); « *zidnāhum 'aḍāban fawqa l-'aḍābi* / nous leur ajouterons un châtement par-dessus le châtement » (16, 88); « *wa-mā yattabi'u aḥtaruhum illā ḡannan inna ḡ-ḡanna lā yuḡnī* / la majorité d'entre eux suit une conjoncture; certes, la conjoncture ne dispense pas ... » (10, 36): le second terme, dans ces deux cas, n'équivaut pas au premier'.

Quant à moi, je dis qu'il n'y a aucune contradiction dans tout cela, si l'on réfléchit bien. En effet, l'article dans *al-ihsān* (bonne action) (55, 60) indique évidemment le genre, par conséquent, il a le sens d'un indéterminé. Il en est de même pour le verset de *an-nafs* (personne) (5, 45) et celui de *al-hurru* (libre) (2, 178), à la différence de celui de *al-'usr* (difficulté) (94, 5-6), car l'article indique ici ou bien le fait d'être connu ou la généralisation exhaustive, conformément à ce qu'indique la tradition prophétique. De même, en ce qui concerne le verset de *aḡ-ḡann* (opinion) (10, 36), nous n'acceptons pas que le second terme soit différent du premier, mais c'est exactement le même, puisque toute opinion n'est pas blâmable. Comment cela pourrait-il être, alors que les décisions légales relèvent de l'opinion? De même, dans le verset de

*aṣ-ṣulḥ* (réconciliation) (4, 128), il n'est pas interdit que le sens soit *aṣ-ṣulḥ* (la réconciliation) mentionnée, à savoir celle qui a lieu entre les époux; et sa recommandation dans les autres cas vient de la tradition ou du verset, par le truchement de l'analogie. Mais il n'est pas permis de dire que le verset à un sens général et que toute réconciliation est un bien; en effet, la réconciliation qui rend permis ce qui est interdit ou interdit ce qui est permis est interdite. | 4/1293  
 Il en est de même pour le verset de *al-qitāl* (combat) (2, 217): sans aucun doute, le second terme n'est pas exactement équivalent au premier, car le sens du premier, sur lequel porte la question, est le combat qui a eu lieu dans la campagne militaire de Ibn al-Ḥaḍramī, en l'an 2 de l'hégire, puisque c'est la cause de la révélation du verset; et par le second, on signifie le combat comme genre et non tel combat de façon précise. Quant au verset: «*wa-huwa l-ladī fi s-samā'i ilāhun* / il est celui qui au ciel est une Divinité» (43, 84), at-Ṭībī répond à ce sujet, en disant qu'il s'agit d'un cas de répétition en vue d'ajouter une chose supplémentaire, avec pour preuve la répétition de la mention de *ar-rabb* (Seigneur) dans sa parole qui précède: «*subḥāna rabbi s-samāwāti wa-l-arḍi rabbi l-'arṣi* / glorifié soit le Seigneur des cieux et de la terre, le Seigneur du Trône» (43, 82); la raison de cela réside dans l'insistance à vouloir le (\*) purifier de l'attribution de l'enfant qui lui est faite, la règle ayant pour condition qu'on n'ait pas en vue la répétition (pure et simple).

Aṣ-Ṣayḥ Bahā' ad-Dīn mentionne, à la fin de son discours, que le sens de la mention du nom à deux reprises réside dans le fait qu'il est mentionné dans un discours unique ou dans deux discours liés entre eux par une coordination ou un lien évident de logique intrinsèque ou une claire correspondance; ou bien par le fait qu'ils sont l'expression d'un seul locuteur. Il écarte ainsi le cas du verset de *al-qitāl* (combat) (2, 217), car le premier combat y est relaté dans le propos de celui qui pose la question et le second, dans la réponse du Prophète (·).

### v. Règle relative au singulier et au pluriel

1. Elle concerne, entre autres, *as-samā'* (le ciel) et *al-arḍ* (la terre). Lorsque, dans le Coran, est mentionnée *al-arḍ*, elle est au singulier et non au pluriel, à la différence de *as-samāwāt* (les cieux); et cela à cause de la lourdeur de son pluriel, à savoir *al-arḍūna*. Voilà pourquoi, lorsqu'on veut mentionner toutes les terres, il dit: «*wa-mina l-arḍi miṭlahunna* / et pour ce qui est de la terre, c'est comme (les cieux)» (65, 12). Quant à *as-samā'* (ciel), il est mentionné parfois au pluriel et parfois au singulier, pour des raisons convenant à la situation, comme je l'ai exposé clairement dans *Asrār at-tanzīl*. En fin de compte, là 4/1294

où on veut signifier le nombre, on utilise le pluriel qui indique la capacité d'exprimer la grandeur et la multitude, comme dans : « *sabbāḥa li-llāhi mā fī s-samāwāti* / glorifie Dieu ce qui est aux cieux » (61, 1), c'est-à-dire, l'ensemble de leurs habitants en fonction de leur multitude ; « *tusabbiḥu lahu s-samāwātu* / les cieux le glorifient » (17, 44), c'est-à-dire, chaque ciel en fonction de leur différence numérique ; et : « *qul lā ya'lamu man fī s-samāwāti wa-l-arḍi l-ġayba illā llāhu* / Dis : personne aux cieux et sur la terre ne connaît l'invisible, à l'exception de Dieu » (27, 65), puisque le sens est la négation de la science de l'invisible de la part de chaque être qui se trouve dans chacun des cieux un par un. Et quand on veut indiquer la direction, on emploie le singulier, comme dans : « *wa-fī s-samā'i rizqukum* / au ciel est votre subsistance » (51, 22) et dans : « *a amintum man fī s-samā'i an yaḥsifa bikumu l-arḍa* / êtes-vous à l'abri que celui qui est au ciel ne vous enfouisse dans la terre » (67, 16), c'est-à-dire, au-dessus de vous.

2. Elle concerne aussi *ar-rīḥ* (le vent) ; il est mentionné au pluriel et au singulier. Quand il est mentionné dans un contexte de miséricorde, il est au pluriel, et dans un contexte de châtement, au singulier. Ibn Abī Ḥātim et un autre citent | ce que Ubayy b. Ka'b dit, à savoir : 'Tout ce qui touche aux vents (pluriel) dans le Coran est une miséricorde et tout ce qui touche au vent (singulier) est un châtement'. Voilà pourquoi, on trouve dans la tradition : 'Ô Dieu ! Fais-en des vents et non un vent'.

Au sujet de la raison de cela, on mentionne que les vents de la miséricorde sont différents du point de vue des qualités, des directions et des avantages procurés. Lorsque souffle un des vents dont on aimerait que face à lui se lève un vent contraire qui romprait sa violence, alors apparaît entre les deux une brise favorable aux animaux et aux plantes. Il y a donc plusieurs vents pour la miséricorde. Quant au châtement, dans ce cas le vent ne souffle que d'une seule façon ; rien ne s'oppose à lui et rien ne l'élimine.

Sa (\*) parole, dans la sourate de *Yūnus* 10, fait exception à cette règle : « *wa-ḡarayna bihim bi-rīḥin ṭayyibatīn* / et ils les emportaient grâce à un bon vent » (10, 22a), et cela pour deux raisons. D'abord, pour une raison formelle, c'est-à-dire, c'est l'opposé de sa parole : « *ḡā'athā rīḥun 'āṣifūn* / un vent impétueux se leva » (10, 22b). Beaucoup de choses sont permises dans le cas de l'opposition symétrique, comme dans : « *wa-makarū wa-makara llāhu* / ils rusèrent et Dieu rusa » (3, 54), alors qu'elles ne sont pas permises indépendamment de cela. Ensuite, il y a une raison réelle, à savoir que la perfection de la miséricorde ne se réalise ici que grâce au fait qu'il y a un seul vent et non à cause de la diversité des vents ; en effet, le bateau ne vogue que parce qu'il y a un seul vent qui souffle dans une seule direction. Car si les vents se multiplient contre lui, cela cause sa perte. Par conséquent, ce qui est requis dans ce cas, c'est un seul vent ; voilà

pourquoi, il appuie ce sens, en qualifiant le vent d'excellent. C'est dans ce sens également que procède sa parole: « *in yaša' yuskini r-rīḥa fa-yazlalna rawākida* / s'il veut, il calme le vent et ils (les vaisseaux) restent stagnants » (42, 33). | Ibn al-Munayyir dit: 'Ce verset est selon la règle, parce que le fait de calmer le vent est un tourment et une calamité pour les compagnons du bateau'.

4/1296

3. La règle concerne également le singulier de *an-nūr* (la lumière) et le pluriel de *aḏ-ḏulumāt* (les ténèbres), ainsi que le singulier de *sabīl al-ḥaqq* (le chemin de la vérité) et le pluriel de *subul al-bāṭil* (les chemins de l'erreur), dans sa parole: « *wa-lā tattabī'ū s-subula fa-tafarraqa bikum 'an sabīlihi* / ne suivez pas les chemins, car cela vous séparerait de son chemin » (6, 153), parce que le chemin de la vérité est unique, tandis que les chemins de l'erreur sont diversifiés et multiples. Or les ténèbres sont à la place des chemins de l'erreur et la lumière est à la place du chemin de la vérité; bien plus, ils sont respectivement synonymes. Voilà pourquoi, il a mis au singulier *waliyyu l-mu'minīna* (patron des croyants) et au pluriel *awliyā'u l-kuffāri* (patrons des mécréants), à cause de leur multiplicité dans sa parole: « *Allāhu waliyyu l-laḏīna āmanū yuḥriḡuhum mina ḏ-ḏulumāti ilā n-nūri wa-l-laḏīna kafarū awliyā'uhumu t-ṭāḡūtu yuḥriḡūnahum mina n-nūri ilā ḏ-ḏulumāti* / Dieu est le patron de ceux qui croient; il les fait sortir des ténèbres vers la lumière; et ceux qui mécroient, leurs patrons sont les Ṭāḡūt; ils les font sortir de la lumière vers les ténèbres » (2, 257).

4. La règle concerne encore le singulier de *an-nār* (le Feu), partout où il se trouve, alors que *al-ḡanna* (le Jardin) se trouve au pluriel et au singulier, parce que *al-ḡinān* (les Jardins) sont de plusieurs espèces, donc il est bien de les mettre au pluriel; *an-nār*, par contre, est une matière unique; et cela parce que le Jardin est une miséricorde, tandis que le Feu est un châtement. Il a donc mis en rapport le pluriel du premier et le singulier du second sur le modèle de *ar-riyāḥ* (les vents) et de *ar-rīḥ* (le vent).

5. La règle concerne aussi le singulier de *as-sam'* (l'ouïe) et le pluriel de *al-baṣar* (la vue), parce que *as-sam'* est surtout employé comme une infinitif (l'entendre) | et donc on le met au singulier, contrairement à *al-baṣar* qui est surtout connu comme l'organe. D'autre part, ce qui est essentiellement en relation avec l'ouïe, ce sont les sons qui forment une seule réalité; tandis que ce qui est essentiellement en relation avec la vue, ce sont les couleurs et les choses qui forment des réalités multiples. Par conséquent, il a indiqué dans chacun des deux ce avec quoi il est essentiellement en relation.

4/1297

6. La règle concerne également le singulier de *ṣadīq* (ami) et le pluriel de *šāfi'īna* (intercesseurs), dans sa parole: « *fa-mā lanā min šāfi'īna \* wa-lā ṣadīqin ḥamūmin* / il n'y a pas pour nous d'intercesseurs ni un (seul) ami zélé » (26, 100-101). La raison de cela réside dans la multiplicité des intercesseurs habi-

tuellement et le peu d'amis. Az-Zamaḥṣarī dit: 'Ne voit-on pas que lorsqu'un homme est éprouvé par un oppresseur injuste, un groupe abondant de gens de son pays entreprend d'intercéder pour lui par miséricorde, même si précédemment il n'était pas connu de la majorité d'entre eux; quant à l'ami, il est plus cher que la prunelle des yeux'<sup>24</sup>.

7. La règle concerne encore « *al-albāb* / intelligence » (2, 179) qui n'est cité qu'au pluriel, parce que le singulier est lourd à prononcer (*lubb*).

8. La règle concerne enfin l'emploi de *al-mašriq* (l'est) et de *al-mağrib* (l'ouest) au singulier, au duel et au pluriel. Quand ils sont au singulier, on les considère comme directions; quand ils sont au duel, on les considère comme l'est en été et en hiver et l'ouest de même; et quand ils sont au pluriel, on les considère comme le nombre des endroits où le soleil se lève dans chacune des saisons de l'année.

A propos de la particularité de ce qui se présente dans chaque cas, dans la sourate *ar-Raḥmān* 55, 17, les orientés et les couchants sont au duel, parce que le contexte de la sourate procède par couples. En effet, il (\*) mentionne d'abord deux espèces d'existenciations, à savoir la création et l'instruction (5, 1-4); puis, les deux lampes du monde, le soleil et la lune (55, 5); ensuite, deux espèces de végétaux, ce qui a un tronc et ce qui n'en a pas (55, 6), à savoir | l'arbre et la plante herbacée<sup>25</sup>; puis, les deux genres ciel et terre (55, 7); après cela, les deux espèces relatives à la justice et à l'injustice (55, 7b-9); et encore, les deux espèces qui sortent de la terre, à savoir les graines et les plantes aromatiques (55, 12); puis, les deux espèces de sujets de la loi, à savoir les hommes et les djinns (55, 14-15); puis, les deux espèces d'orientés et d'occidentés et enfin, les deux espèces d'étendues d'eau, la salée et la douce (55, 19). Voilà pourquoi, il convient que le levant et le couchant soient mis au duel dans cette sourate, alors qu'ils sont mis au pluriel dans sa parole: « *fa-lā uqsimu bi-rabbi l-mašāriqi wa-l-mağāribi innā la-qādirūna* / Non! Je jure par le Seigneur des orientés et des occidentés! Certes, nous sommes puissant » (70, 40) et dans la sourate *aṣ-ṣāffāt* 37, 5, pour montrer l'immensité de la puissance et de la grandeur.

24 Littéralement: 'plus cher que les œufs de l'oiseau Anūq', oiseau vivant dans la montagne, semblable au corbeau et se nourrissant de charognes.

25 *An-nağm*, en effet, peut être compris comme étant une sorte de plante herbacée.

**Remarque 1 [les cas de *al-bārru* et de *al-aḥu*]**

Lorsque *al-bārr* (le pieux) est au pluriel, si c'est un attribut des hommes, on dit: *abrār*; si c'est un attribut des anges, on dit: *barara*; c'est ce que mentionne ar-Rāḡib. Et il le justifie, en disant que le second est plus performant, puisque c'est le pluriel de *bārr* qui est plus performant que *barr*, lequel est le singulier du premier. Et lorsque *al-aḥu* (frère) est employé au pluriel, dans le sens de relation parentale, on dit: *iḥwat*, et dans le sens de relation amicale, on dit: *iḥwān*. Ibn Fāris et d'autres disent cela. Or, dans le sens de relation amicale, on trouve: « *innamā l-mu'minūna iḥwatun* / les croyants sont seulement des frères » (49, 10) et dans le sens de parenté: « *aw iḥwānihinna aw banī iḥwānihinna* / ou bien leurs frères ou les enfants de leurs frères » (24, 31); « *aw buyūti iḥwānikum* / ou dans les maisons de vos frères » (24, 61).

**Remarque 2 [cas spéciaux de pluriels et de singuliers]**

Abū l-Ḥasan al-Aḥfaš a composé un livre sur le singulier et le pluriel dans le Coran, en y mentionnant le pluriel de ce qui se présente comme singulier dans le Coran et le singulier de ce qui se présente comme pluriel. La majorité des cas fait partie des choses évidentes; voici des exemples pris parmi ce qui n'est pas connu.

4/1299

*al-mann* / la manne (2, 57) est un pluriel qui n'a pas de singulier;  
*as-salwā* / les cailles (2, 57) on n'a jamais entendu de singulier pour ce mot;  
*an-naṣārā* / les chrétiens (2, 62) on dit que c'est un pluriel de *naṣrānī* ou de *naṣīr* / auxilliaire, comme *nadīm* / confident;  
*al-ʿawān* / d'âge moyen (2, 68) dont le pluriel est *ʿūn*;  
*al-hady* / les offrandes (2, 196) n'a pas de singulier;  
*al-iṣṣār* / le vent (2, 266) dont le pluriel est *aʿāṣīr*;  
*al-anṣār* / les auxiliaires (9, 117) dont le singulier est *naṣīr*, comme *ṣarīf* / noble et *aṣrāf*;  
*al-azlām* / les flèches (5, 3) dont le singulier est *zalam*; on dit aussi *zulam* avec la voyelle *u*;  
*mīdrāran* / pluie abondante (6, 6) dont le pluriel est *madārīr*;  
*asāṭīr* / contes (6, 25) dont le singulier est *uṣṭūra*; on dit aussi *aṣṭār* qui est le pluriel de *saṭr*;  
*aṣ-ṣūr* / la trompe (6, 73) est le pluriel de *ṣūra*, et on dit aussi que c'est le singulier de *al-aṣwār*;  
*furādā* / seuls (6, 94) est le pluriel de *afrād* lequel est le pluriel de *fard*;  
*qīnwān* / régimes de dattes (6, 99) est le pluriel de *qīnw*;

4/1300

*šinwān* / touffes (13, 4) est le pluriel de *šinw*; en arabe, il n'y a pas de pluriel et de duel selon un seul paradigme, sauf dans ces deux derniers cas; il n'y a pas de troisième cas dans le Coran; c'est ce que dit Ibn Ḥālawayh dans *Kitāb laysa*;

*al-ḥawāyā* / les entrailles (6, 146) est le pluriel de *ḥāwiya*; on dit aussi de *ḥāwiyā'*;

*nušuran* / dispersés (7, 57)<sup>26</sup> est le pluriel de *našūr*;

*'idīna* / en pièces (15, 91) et *'izīna* / par groupes sont les pluriels de *'ida* et de *'iza*;

*al-maṭānī* / les versets répétés (15, 87) est le pluriel de *maṭnā*;

*tāratān* / une fois (17, 69) dont le pluriel est *tārāt* et *tīyar*;

*ayqāḏān* / éveillés (18, 18) est le pluriel de *yaqīḏ*;

*al-arā'ik* / lits d'apparat (18, 31) est le pluriel de *arīka*;

*sariyy* / ruisseau (19, 24) dont le pluriel est *siryān*, comme *ḥašīyy* / eunuque et *ḥiṣyān* / testicules;

<sup>4/1301</sup> *ānā'a l-layli* / durant la nuit (3, 113) est le pluriel de *inan* avec la voyelle *i*, comme *mī'an* / intestin; on dit aussi de *iny*, comme *qird* / singe;

*aṣ-ṣayāṣī* / les forteresses (33, 26) est le pluriel de *ṣiṣiya*;

*minsa'atahu* / son bâton (34, 14) dont le pluriel est *manāsi'*;

*al-ḥarūr* / chaleur (35, 21) dont le pluriel est *hurūr* avec la voyelle *u*;

*ḡarābīb* / noir foncé (35, 27) est le pluriel de *ḡirbīb*;

*atrāb* / du même âge (38, 52) est le pluriel de *tirb*;

*al-ālā'* / les bienfaits (7, 69) est le pluriel de *ilan*, comme *mī'an* / intestin; on dit aussi de *alan*, comme *qafan* / occiput; on dit encore de *ily*, comme *qird* / singe et on dit enfin de *ahw*;

*at-tarāqī* / les clavicules (75, 26) est le pluriel de *tarquwa(h)t* avec la voyelle *a* sur la première radicale;

*al-amšāḡ* / mélanges (76, 2) est le pluriel de *mišḡ*;

*alfāfan* / luxuriants (78, 16) est le pluriel de *liḡf* avec la voyelle *i*;

*al-'iṣār* / jeune chamelle pleine (81, 4) dont le pluriel est *'uṣarā'*;

*al-ḥunnās* / les planètes qui disparaissent (81, 15) est le pluriel de *ḥānisa*; il en est de même pour *al-kunnās* / les planètes qui apparaissent (81, 16);

*az-zabāniya* / les gardiens (96, 18) est le pluriel de *zibniya*; on dit aussi de *zābin* ou de *zabānī*;

*aštātān* / séparés (24, 61) est le pluriel de *šattā* et de *šatīt*;

*abābīl* / bandes (105, 3) n'a pas de singulier; on dit que son singulier est *ibbawl*, comme *'iḡḡawl* / veau; on dit aussi *ibbīl*, comme *iklīl* / couronne.

26 La lecture actuellement officielle contient *bušran* [annonce]. La lecture *nušuran* est attestée dans *Muḡam al-qirā'āt* III, 78.



### Remarque 3 [à propos de la substitution]

Dans le Coran, il n'y a pas d'expressions de substitution (*ma'dūla*)<sup>27</sup>, à l'exception des expressions numériques: «*maṭnā wa-tulāta wa-rubā'a* / par deux, par trois et par quatre» (4, 3); parmi elles, il y a aussi «*ṭuwā*» (20, 12)<sup>28</sup>, c'est ce que mentionne al-Aḥfaš dans le livre déjà cité; et parmi les adjectifs, il y a *uḥar* dans sa (\*) parole: «*wa-uḥaru mutašābihātun* / et d'autres équivoques» (3, 7)<sup>29</sup>.

Ar-Rāḡib et un autre disent: 'Cette (dernière) expression substituée ce qui devrait avoir l'article<sup>30</sup>, mais elle n'a pas d'équivalent dans leur langue. En effet, (le comparatif) *af'alu* est mentionné ou bien avec *min* (plus que), soit explicitement soit virtuellement, et alors il ne se met ni au duel ni au pluriel ni au féminin; ou bien on élimine *min* et alors on y introduit l'article et on

4/1302

27 Dans *at-Taḥsīn al-kabīr*, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī dit à propos de ce verset (TK t. 9, p. 179): 'Dans ces expressions se trouvent ensemble deux choses: un '*adl* (modification) et un *wasf*. Il y a un '*adl*, ce qui veut dire que lorsqu'on mentionne une parole, on veut par là en signifier une autre. Par exemple, quand on dit: 'Umar et Zufar, on veut signifier par là '*āmīr* (vivant, habité) et *zāfir* (celui qui soupire). De même, ici, par *maṭnā* (deux) on veut dire *ṭintayni ṭintayni* (deux par deux); il s'agit donc d'un terme de modification (*ma'dūl*) [...] En réalité, dans ces termes, il y a deux modifications ('*adlāni*), la première est une modification de leur sens fondamental, comme on vient de le montrer (modification sémantique); et ensuite il y a une modification de leur répétition (modification formelle), puisque par *maṭnā* on ne veut pas dire 'deux' seulement, mais aussi 'deux par deux'. Si l'on dit: Deux (*ṭnāni*) sont venus chez moi, le but est d'informer de la venue de ce nombre de personnes seulement. Mais si l'on dit: Les gens sont venus chez moi *maṭnā*, on signifie par là que l'agencement de leur venue s'est effectué 'deux par deux'. C'est pourquoi ces expressions contiennent deux sortes de modifications'. Voir à ce sujet deux études amples et documentées de Devin J. Stewart, «Poetic License in the Qur'an: Ibn al-Šā'igh al-Ḥanafī's *Iḥkām al-rāy fi aḥkām al-āy*», art. in *Journal of Qur'anic Studies*, vol. XI, issue 1, 2009, Centre of Islamic Studies, S.O.A.S., London; «Poetic Licence and the Qur'anic Names of Hell: The Treatment of Cognate Substitution in al-Rāḡib al-Iṣfahānī's Qur'anic Lexicon», art. in *The Meaning of the Word. Lexicology and Qur'anic Exegesis*, éd. S.R. Burge, Oxford University Press, London, 2015.

28 Dans *al-Kaššāf*, az-Zamaḥṣārī dit, à propos de ce verset, que l'expression *ṭuwā* que l'on interprète généralement comme un nom de lieu, peut aussi substituer l'expression 'deux fois'; donc cela signifierait: 'la vallée sanctifiée à deux reprises'.

29 On suppose que l'auteur veut dire que *uḥar* (masculin pluriel) substitue *uḥrā* (féminin singulier); nous avons le même cas dans *al-Baqara* 2, 184: «*min ayyāmin uḥara* / d'autres jours».

30 A savoir *al-uḥrā* déterminé, puisqu'on a déjà parlé des versets.

le met au duel et au pluriel. Or il est permis de faire la même chose avec cette expression, parmi ses analogues<sup>31</sup>, sans qu'elle n'ait l'article.

Al-Kirmānī dit à propos du verset mentionné: 'Il n'est pas impossible qu'elle se substitue à la détermination de l'article, bien qu'elle soit la qualification d'un indéterminé. En effet, cela est virtuel d'un côté et de l'autre ne l'est pas'.

## VI. Règle [relative à la correspondance du pluriel avec le pluriel et le singulier]

4/1303 La correspondance du pluriel avec le pluriel exige parfois celle de chaque individu du premier avec chacun de l'autre, comme dans sa parole: «*wa-stağšaw tiyābahum* / et ils se sont enveloppés de leurs vêtements» (71, 7), c'est-à-dire, chacun d'eux s'est enveloppé dans son propre vêtement; «*hurrimat 'alaykum ummahātukum* / vous sont interdites vos mères» (4, 23), c'est-à-dire, à chacun de ceux qui sont concernés est interdite sa propre mère; «*yūšikumu llāhu fī awlādikum* / Dieu vous commande au sujet de vos enfants» (4, 11), c'est-à-dire, il commande à chacun au sujet de ses propres enfants; «*wa-l-wālidātu yurđī'na awlādahunna* / les mères allèteront leurs enfants» (2, 233), c'est-à-dire, chaque mère allaitera son enfant.

Parfois, cela exige le maintien du pluriel pour chacun des individus qui a été l'objet d'une décision, comme dans: «*fa-ğlidūhum tamānīna ġaldatan* / fouettez-les de quatre-vingts coups de fouet» (24, 4). Le Šayḫ 'Izz ad-Dīn a classé dans ce genre: «*wa-bašširi l-lađīna āmanū wa-'amilū š-šāliḫāti anna lahum ġannātin* / annonce à ceux qui croient et qui accomplissent les bonnes œuvres qu'ils auront des Jardins» (2, 25).

Parfois, existent les deux possibilités; alors, on a besoin d'une preuve qui désigne l'une des deux.

Quant à la correspondance du pluriel avec le singulier, la plupart du temps cela n'exige pas la généralisation du singulier; mais cela peut être exigé, comme dans sa parole: «*wa-'alā l-lađīna yuṭīqūnahū fidyatun ṭa'āmu miskīnīn* / et ceux qui pourraient (jeûner), une compensation, à savoir nourrir un indigent» (2, 184); ce qui veut dire: pour tout un chacun, chaque jour, le repas d'un indigent; «*wa-l-lađīna yarmūna l-muḥšanāti tumma lam ya'tū bi-arba'ati šuhadā'a fa-ğlidūhum tamānīna ġaldatan* / et ceux qui accusent les femmes honnêtes, puis

31 Ce qui veut dire que *uḥrā* (féminin singulier) est comparable au féminin du comparatif *fu'lā*.

ne produisent pas quatre témoins, frappez-les de quatre-vingt coups de fouet » (24, 4); en effet, cela est une obligation qui pèse sur chacun d'entre eux.

### VII. Règle relative aux expressions que l'on croit être synonymes et qui ne le sont pas

1. Entre autres, cela concerne *al-ḥawf* (la peur) et *al-ḥašya* (la frayeur) que le linguiste a de la peine à distinguer; or il n'y a pas de doute que *al-ḥašya* est plus élevée que *al-ḥawf*, parce qu'il s'agit d'une peur très intense. Cette expression vient de la façon de parler des gens: 'un arbre effrayé (*ḥašiyya*)', c'est-à-dire sec; il s'agit donc d'une cessation de vie complète. Alors que *al-ḥawf* vient de l'expression: 'une chamelle très timorée (*ḥawfā'*)', c'est-à-dire, qui a une maladie, ce qui est une déficience et non une cessation de vie. Voilà pourquoi la frayeur est réservée à (la relation avec) Dieu (\*) dans sa parole: «*wa-yaḥšawna rabbahum wa-yaḥāfūna sū'a l-ḥisābi* / et qui ont la frayeur de leur Seigneur et qui ont peur que leur compte soit mauvais » (13, 21).

4/1304

On a également différencié les deux, en disant que la frayeur vient de la grandeur de celui qui l'inspire, même si celui qui est effrayé est fort; tandis que la peur vient de la faiblesse de celui qui l'éprouve, même si ce dont on a peur est une chose facile (à surmonter). La preuve de cela réside dans le fait que les lettres *ḥ*, *š* et *y*, même dans leurs différentes inversions<sup>32</sup>, indiquent toujours la grandeur; par exemple, *šayḥ*, pour désigner un grand personnage et *ḥayš*, pour un vêtement épais. Voilà pourquoi, c'est généralement la frayeur qui est citée en ce qui concerne Dieu, comme dans: «*min ḥašyati llāhi* / par frayeur de Dieu » (2, 74) et dans: «*innamā yaḥšā llāha min 'ibādihī l-'ulamā'u* / n'ont la frayeur de Dieu, parmi ses serviteurs, que les savants » (35, 28).

Quant au verset: «*yaḥāfūna rabbahum min fawqihim* / ils ont peur de leur Seigneur, au-dessus d'eux » (16, 50), il contient une subtilité. Ce verset décrit les anges. Lorsqu'il mentionne leur force et la puissance de leur nature, il parle de leur peur, pour montrer que même s'ils sont solides et puissants, ils sont faibles devant lui (\*). Puis, il complète cela par la mention du 'dessus' qui indique la grandeur et ainsi il unit les deux connotations. Et comme la faiblesse de l'homme est bien connue, il n'a pas besoin d'attirer l'attention sur cela.

32 On appelle ce procédé l'étymologie majeure (*al-ištiqāq al-akbar*) opposée à la dérivation ordinaire qui est l'étymologie mineure (*al-ištiqāq al-aṣḡar*). Voir Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *TK*, t. 1, p. 21 et t. 4, p. 28.

2. Cela concerne aussi *aš-šuhḥ* (4, 128) et *al-buḥl* (4, 38); *aš-šuhḥ* (la pingrerie) est plus forte que *al-buḥl* (l'avarice). Ar-Rāḡib dit: 'La pingrerie est un type d'avarice mêlé d'avidité'. | Al-'Askarī fait la distinction entre l'avarice et la possession jalouse (*ad-ḍann*), du fait que le sens fondamental de cette dernière se manifeste à l'occasion de l'emprunt, et celui de la première à l'occasion du don. C'est pourquoi on dit: 'Il tient jalousement (*ḍanīn*) à sa science' et on ne dit pas qu'il en est avare (*baḥīl*); parce que la science convient mieux à l'emprunt qu'au don; en effet, si quelqu'un donne une chose, elle sort de sa possession; ce qui n'est pas le cas de l'emprunt. Voilà pourquoi, il (\*) dit: «*wa-mā huwa 'alā l-ḡaybi bi-ḍanīnin* / il ne tient pas jalousement à l'invisible » (81, 24) et non: *bi-baḥīlin* (avare).

3. Cela concerne également *as-sabīl* (le sentier) et *aṭ-ṭarīq* (le chemin). Le premier est employé, la plupart du temps, pour le bien; tandis que c'est à peine si l'on peut signifier le bien par le nom de 'chemin', à moins qu'il ne soit lié à une qualité ou employé dans une annexion qui le sauvent de cela, comme dans sa parole: «*yahdī ilā l-ḥaqqi wa-ilā ṭarīqin mustaqīmīn* / il guide vers la vérité et vers un chemin droit » (46, 30). Ar-Rāḡib dit: 'Le sentier est le chemin où l'on trouve une certaine facilité; il a donc un sens plus spécifique'.

4. Cela concerne de même *ḡā'a* (venir) et *atā* (arriver). Le premier se dit des réalités substantielles et concrètes; tandis que le second, des réalités abstraites et temporelles. Voilà pourquoi, on emploie *ḡā'a* dans sa parole: «*wa-liman ḡā'a bihi ḥimlu ba'īrin* / à celui qui viendra avec elle (la coupe), la charge d'un chameau » (12, 72); «*wa-ḡā'a 'alā qamiṣihi bi-damin kaḍībīn* / ils vinrent avec sa chemise (tachée) d'un sang trompeur » (12, 18); «*wa-ḡā'a yawma'idīn bi-ḡahannama* / ce jour-là on viendra avec la Géhenne » (89, 23); et on emploie *atā* dans: «*atā amru llāhi* / l'ordre de Dieu arrive » (16, 1); «*atāhā amrunā* / notre ordre lui arrive » (10, 24). Quant à: «*wa-ḡā'a rabbuka* / ton Seigneur vient » (89, 22), à savoir *amruhu* (son ordre), |, cela signifie les terreurs visibles de la résurrection; de même: «*ḡā'a aḡluhum* / leur terme vient » (7, 34), car *al-aḡlu* (le terme) est comme s'il était visible; et c'est pour cela qu'on en parle comme d'une réalité présente, en disant: 'La mort s'est présentée à lui'. C'est la raison pour laquelle on fait la distinction entre les deux verbes dans sa parole: «*ḡī'nāka bimā kānū fīhi yamtarūna \* wa-ataynāka bi-l-ḥaqqi* / nous venons à toi avec ce dont il doutent \* et nous arrivons vers toi avec la vérité » (15, 63–64); parce que, dans le premier cas, il s'agit du châtement qui est constatable et visible, à la différence de *al-ḥaqq* (la vérité). Ar-Rāḡib dit: '*al-ityānu* (l'arrivée) signifie venir avec facilité, ce qui est plus spécifique que venir tout court'. Il ajoute: 'De là, on dit à propos du torrent qui passe devant: *atī* et *atāwī*'.

5. Cela concerne encore *madda* (étendre / prolonger) et *amadda* (étendre / pourvoir). Ar-Rāḡib dit: 'La plupart du temps, *al-imdād* (pourvoir) est employé

pour ce qui est aimable, comme: «*wa-amdadnāhum bi-fākihatin* / nous les avons pourvus de fruits» (52, 22) et *al-madd* (prolonger) pour ce qui est détestable, comme: «*wa-namuddu lahu mina l-ʿadābi maddan* / nous prolongerons pour lui le châtement d'une (longue) prolongation» (19, 79)ʹ.

6. Cela concerne aussi *saqā* (désaltérer) et *asqā* (abreuver). Le premier convient à ce qui n'est pas pénible; aussi le mentionne-t-on à propos de la boisson du Jardin, comme dans: «*wa-saqāhum rabbuhum šarāban* / leur Seigneur les désaltèrera d'une boisson» (76, 21) Le second convient à ce qui est pénible; aussi le mentionne-t-on à propos de l'eau de ce monde-ci, comme dans: «*la-asqaynāhum māʿan ġadaqan* / nous les abreuverions d'une eau abondante» (72, 16). | Ar-Rāġib dit: '*al-isqā*' (abreuver) a un sens plus large que *as-saqy* (désaltérer); parce que le premier consiste à mettre à la disposition de quelqu'un la boisson qu'il demande et qu'il boit; tandis que le second consiste à lui donner ce qu'il boit'.

4/1307

7. Cela concerne également *ʿamila* (réaliser) et *faʿala* (agir, faire). Le premier s'emploie pour ce qui comporte une certaine durée, comme dans: «*yaʿmalūna lahu mā yašāʿu* / ils réalisent pour lui ce qu'il veut» (34, 13); «*mimmā ʿamilat aydīnā* / ce que notre main a réalisé» (36, 71), parce que la création des troupeaux, des fruits et des récoltes se fait dans la durée; pour le second, c'est le contraire, comme dans: «*kayfa faʿala rabbuka bi-aṣḥābi l-fīl* / [Ne vois-tu pas] comment ton Seigneur a agi avec les compagnons de l'éléphant?» (105, 1); «*kayfa faʿala rabbuka bi-ʿĀdin* / [Ne vois-tu pas] comment ton Seigneur a agi avec les ʿĀd?» (89, 6); «*kayfa faʿalnā bihim* / [vous était évident] comme nous avons agi avec eux» (14, 45), parce que les destructions arrivent sans tarder; «*wa-yafʿalūna mā yuʿmarūna* / ils mettent en acte ce qui leur est ordonné» (16, 50), c'est-à-dire, en un clin d'œil. Voilà pourquoi on emploie le premier dans sa parole: «*wa-ʿamilū ṣ-ṣāliḥāt* / et qui réalisent les bonnes œuvres» (2, 25) où le sens visé est la persévérance dans les bonnes œuvres et non leur accomplissement une seule fois ou rapidement; et on emploie le second dans sa parole: «*wa-fʿalū l-ḥayra* / agissez bien» (2, 77) où le sens est de se dépêcher, comme quand il dit: «*fa-stabiqū l-ḥayrāt* / rivalisez dans les bonnes choses» (2, 148) et: «*wa-l-ladīna hum li-z-zakāt fāʿilūna* / et ceux qui font l'aumône» (23, 4) où le sens visé est qu'ils apportent l'aumône rapidement et sans tarder.

8. Cela concerne de même *al-quʿūd* (établissement) et *al-ġulūs* (session). Le premier est pour ce qui demeure, à la différence du second. Voilà pourquoi, on dit: les fondations (*qawāʿidu*) de la maison et non ses assises (*ġawālisuhu*), à cause de leur inhérence et de leur permanence; par contre, on dit: le compagnon passager (*ġalis*) du roi, et non: son compagnon permanent (*qaʿīduhu*), parce qu'il est souhaitable que les sessions (*maġālis*) avec les rois

soient réduites. Pour cela, on emploie le premier dans sa parole: «*maq'adi šid-qin* / dans un établissement de la vérité» (54, 55), pour indiquer que cela ne cesse pas, à la différence de: «*tafassaḥū fi l-mağālisi* / faites place dans les sessions» (58, 11) |, parce qu'on s'y assoie peu de temps.

9. Cela concerne encore *at-tamām* (l'accomplissement, la complétude) et *al-kamāl* (la perfection). Les deux se rencontrent dans sa parole: «*akmaltu lakum dīnakum wa-atmamtu 'alaykum ni'matī* / pour vous, j'ai porté à sa perfection votre religion et j'ai accompli pour vous ma faveur» (5, 3). On a dit que *al-itmām* indique l'absence de défaut essentiel, tandis que *al-ikmāl* indique l'absence de défauts accidentels après la complétude de l'essence. Voilà pourquoi, sa parole: «*tilka 'ašaratun kāmīlatun* / cela fait dix (jours) parfaits» (2, 196) est meilleure que ne le serait *tāmmatun* (complets), parce que la complétude du nombre est bien connue et il nie ainsi uniquement la possibilité d'un défaut au niveau de ses qualités. On dit que *tamma* indiquerait l'existence d'un défaut antécédent, contrairement à *kamala*. Al-Askarī dit: 'La perfection est une expression signifiant l'ensemble des éléments de ce qui en est qualifié, tandis que la complétude est une expression signifiant la partie grâce à laquelle ce qui en est qualifié devient complet; c'est pour cela qu'on dit que la rime est l'accomplissement du vers et non qu'elle en est la perfection. Mais, on dit aussi: le vers dans sa perfection, c'est-à-dire, dans son ensemble'.

10. Cela concerne aussi *al-i'ṭā'* (le don) et *al-ītā'* (la cession). Al-Ḥuwayyī dit: 'C'est à peine si les linguistes font la distinction entre les deux; alors que, me semble-t-il, il y a une différence entre les deux qui met en relief la performance du Livre de Dieu. En effet, *al-ītā'* est plus fort que *al-i'ṭā'* en ce qui concerne l'attribution de son complément; car *al-i'ṭā'* à une forme réflexive-pronominale (*muṭāwi'*). On dit: *a'tānī fa-'aṭawtu* (Il m'a donné et j'ai reçu le don), tandis qu'on ne dit pas à propos de *al-ītā'*: *ātānī fa-ataytu*, mais on dit *fa-aḥadtu* (Il m'a cédé et j'ai pris). Or le verbe qui a une forme réflexive-pronominale est plus faible en ce qui concerne l'attribution du complément que celui qui n'en a pas. En effet, on dit: *qaṭa'tuhu fa-nqaṭa'a* (je l'ai rompu et il s'est rompu). Cela montre que l'action de l'agent dépend de suite d'un récipiendaire, sinon le complément ne serait pas attribué. C'est pourquoi, il est juste de dire: je l'ai rompu |, il ne s'est pas rompu; alors qu'il n'est pas correct de dire la même chose pour ce qui n'a pas de forme réflexive-pronominale. Donc il n'est pas permis de dire: je l'ai battu et il s'est battu (*fa-nḍaraba*) ou il ne s'est pas battu (*fa-mā nḍaraba*) ou de dire: je l'ai tué et il s'est tué (*fa-nqatala*) ou il ne s'est pas tué (*fa-mā nqatala*), parce que lorsque ces actions émanent de l'agent, le complément leur est attribué par le fait même, car l'agent assume seul les actions qui n'ont pas de forme réflexive-pronominale; par conséquent, *al-ītā'* est plus fort que *al-i'ṭā'*".

Il ajoute: 'J'ai considéré certains passages du Coran et j'ai trouvé que cela était bien observé. Il (\*) dit: «*tu'tī l-mulka man tašā'u* / tu concèdes le règne à qui tu veux» (3, 26), parce que le règne est une chose grandiose qui n'est donnée (*yu'āhu*) qu'à celui qui possède la puissance; de même: «*yu'tī l-ḥikmata man yašā'u* / il concède la sagesse à qui il veut» (2, 269) et «*ātaynāka sab'an mina l-maṭānī* / nous t'avons concédé sept (versets) de ce qui est répété» (15, 87), à cause de la grandeur du Coran et de sa position. Et il dit: «*innā a'ṭaynāka l-kawṭar* / nous t'avons donné l'abondance» (108, 1), parce qu'elle advient dans la situation (présente) et qu'on s'en défait près des demeures de la gloire dans le Jardin; aussi en parle-t-il comme d'un don (*i'tā'*). En effet, elle est tôt abandonnée, pour se transformer en ce qui est bien plus important. De même, (il dit): «*yu'ūka rabbuka fa-tarḍā* / ton Seigneur te fera un don et tu seras satisfait» (93, 5), à cause de ce que cela comporte comme répétition du don et de son augmentation, jusqu'à ce que tu sois complètement satisfait. On peut faire le même commentaire aussi à propos de l'intercession qui est semblable au cas de l'abondance quant à sa transformation après le décret du besoin qu'on en a. Egalement, (il dit): «*a'ṭā kulla šay'in ḥalqahu* / il donne toute chose à sa créature» (20, 50), à cause de la répétition de l'avènement de cela relativement aux êtres existants; et aussi: «*ḥattā yu'ū l-ḡizyata* / jusqu'à ce qu'ils donnent leur tribut» (9, 29), parce que ce tribut est conditionné par le fait que nous ayons à le recevoir, eux-mêmes ne le donnant que par force'.

### Remarque [nuances à propos de *ātā*]

Ar-Rāḡib dit: 'Dans le Coran, le prélèvement de l'aumône est spécifié par le fait de la céder, comme dans: «*wa-aqāmū ṣ-ṣalāta wa-ātau z-zakāta* / ils réalisent la prière et cèdent l'aumône» (2, 277) et dans: «*wa-iqāma ṣ-ṣalāti wa-ītā'a z-zakāti* / la réalisation de la prière et la cession de l'aumône» (21, 73). Il ajoute: 'Tout passage dans lequel, pour qualifier le Livre, on mentionne l'expression «*ātaynā* / nous avons cédé» est plus performant que tout autre dans lequel on mentionne l'expression «*ūtū* / il leur a été concédé», parce que cette dernière peut être employée au sujet de celui qui n'accepte pas, tandis que l'expression «*ātaynāhum* / nous leur avons concédé» (2, 121) s'emploie pour ceux qui acceptent'.

4/1310

11. Cela concerne aussi *as-sana* (l'année) et *al-ām* (l'an). Ar-Rāḡib dit: 'Généralement, on utilise *as-sana* pour le cycle annuel calamiteux et stérile; c'est pour cette raison qu'on exprime la disette par l'expression *as-sana*<sup>33</sup>; tandis

33 Ce que relate également Kazimirski: 'stérilité d'une année, année stérile'.

qu' on utilise *al-‘ām* pour celui qui est prospère et fertile. C' est ainsi qu' apparaît ce point curieux dans sa parole: « *alfa sanatin illā ḥamsīna ‘āman* / durant mille années (calamiteuses) moins cinquante ans (prospères) » (29, 14) où on exprime l' excepté avec *al-‘ām* et le tout dont on l' excepte avec *as-sana'*.

### VIII. Règle(s) à propos de la question et de la réponse

4/1311 Le principe relatif à la réponse est qu' elle corresponde à la question, quand cette dernière est posée directement. Mais, dans la réponse, on peut s' écarter de ce que qu' exige strictement la question, pour indiquer que fait partie de la réalité de la question le fait qu' il en soit ainsi ; as-Sakkākī appelle cela le procédé avisé (*al-uslūb al-ḥakīm*)<sup>34</sup>. La réponse peut être donnée de façon plus large que la question, à cause du besoin qui s' en fait déjà sentir dans la question ; elle peut être aussi plus réduite, parce que la situation le rend nécessaire.

Sa (\*) parole: « Ils t' interrogeront au sujet des nouvelles lunes. Dis: ce sont des indications pour les gens ainsi que pour le pèlerinage » (2, 189) est un exemple de ce type d' écart. Au sujet de la nouvelle lune, ils demandèrent pourquoi elle commence à peine comme un fil, pour ensuite augmenter peu à peu jusqu' à devenir pleine ; ensuite, elle ne cesse de décroître jusqu' à retourner comme elle avait commencé. Il leur fut répondu, en leur montrant la raison de cela, pour indiquer que la plus importante était la question à ce sujet et non celle qu' ils avaient posée. C' est ce que disent as-Sakkākī et ceux qui l' ont suivi. At-Taftāzānī élargit le discours, en disant: 'C' est parce qu' ils n' étaient pas du nombre de ceux qui avaient facilement connaissance des particularités de l' astronomie.'

4/1312 Quant à moi, je dis: Plût à Dieu que je sache d' où leur vient que la question fut posée au sujet d' autre chose que ce à propos de quoi la réponse fut donnée, et qu' est-ce qui empêche qu' elle ne fût posée uniquement au sujet de la raison de cela, pour qu' ils la connaissent. L' agencement du verset rend possible cela tout comme il rend possible ce qu' ils disent. Mais, la réponse montrant la raison de cela est une preuve de la prévalence de notre hypothèse et une indication qui conduit à cela, puisque le principe relatif à la réponse est qu' elle corresponde à la question ; or s' écarter du principe nécessite une preuve et on ne trouve dans

34 Il s' agit d' un procédé rhétorique qui consiste à répondre à l' interlocuteur avec ce qu' il n' attend pas, soit en laissant de côté sa question pour répondre à une question qu' il n' a pas posée, soit en prenant ce qu' il dit dans un sens qu' il n' a pas voulu, afin de lui faire comprendre qu' il aurait dû poser telle autre question et non celle qu' il a posée effectivement.



aucune tradition authentique ou autre que la question ait été posée au sujet de ce qu'ils mentionnent, bien au contraire, on y trouve ce qui confirme notre dire.

Ibn Ġarīr cite le fait que Abū l-Āliya dit : 'Il nous est parvenu qu'ils disaient : Ô Envoyé de Dieu ! Pourquoi les lunes nouvelles ont-elles été créées ? Alors, Dieu fit descendre : « Ils t'interrogeront au sujet des lunes nouvelles » (2, 189). Or ceci montre clairement qu'ils ont posé la question au sujet de la raison de ce fait et non au sujet de sa modalité du point de vue astronomique. Certes, quiconque se sent redevable à l'égard des compagnons, qui jouirent d'une compréhension très aigüe et d'une science très ample, ne pensera jamais qu'ils ne furent point du nombre de ceux qui pouvaient avoir facilement connaissance des particularités de l'astronomie, alors que l'avaient déjà pu quelques persans au sujet desquels | les gens s'accordent sur le fait qu'ils sont de beaucoup plus stupides que les arabes. Il aurait pu en être ainsi, si l'astronomie avait un principe reconnu ; mais comment serait-ce possible, alors que sa plus grande partie est fautive et sans aucune preuve ?.

4/1313

J'ai composé un livre<sup>35</sup> sur la réfutation de la majorité des questions astronomiques avec des preuves bien établies provenant de l'Envoyé de Dieu (.) qui est monté au ciel et les a vérifiées de ses propres yeux ; il a connu par expérience les merveilles du royaume qu'il contient et l'inspiration lui est venue de la part de leur Créateur. Si la question avait été posée au sujet de ce qu'ils (as-Sakkāki, etc ...) mentionnent, il n'aurait pas été impossible qu'ils en reçussent la réponse dans un langage accessible à leur entendement, tout comme cela est arrivé lorsqu'ils le questionnèrent au sujet de la galaxie et autres réalités relatives au monde céleste.

Oui, certes, le véritable exemple à ce sujet est la réponse de Mūsā à Fir'awn, lorsqu'il dit : « *mā rabbu l-ālamīna* / Qui est le Seigneur des univers ? \* Il dit : le Seigneur des cieux, de la terre et de ce qu'il y a entre les deux » (26, 23-24), parce que *mā* (qui ?) est une question relative à l'essence (*māhiyya*) et au genre. Or étant donné qu'une telle question, en ce qui concerne le Créateur (\*), est incorrecte, parce qu'il n'y a pas de genre qu'on puisse mentionner et que son Essence est inconnaissable, on est passé à la réponse correcte, en montrant la qualité qui conduit à sa connaissance. Voilà pourquoi Fir'awn s'étonne du manque de correspondance entre la réponse et la question. Il dit donc à ceux qui l'entourent : « N'entendez-vous pas ? » (26, 25), à savoir sa réponse qui ne correspond pas à la question. Alors, Mūsā répond, en disant : « Votre Seigneur et le Seigneur de vos premiers pères » (26, 26), ce qui inclut explicitement

35 Ce livre de as-Suyūṭī est intitulé *al-Hay'atu s-saniyya fi l-hay'ati s-sunniyya*.

l'annulation de ce qu'ils croient au sujet de la seigneurie de Fir'awn, même si elle entre déjà dans la première réponse de façon implicite sous forme de réprimande. Si bien que Fir'awn continue à se moquer de lui. Et lorsque Mūsā voit qu'ils ne comprennent pas, il les réprimande dans la troisième réponse, en disant: « Si seulement vous compreniez! » (26, 28).

4/1314 L'exemple de l'amplification de la réponse se trouve dans sa (\*) parole: « Dieu vous délivrera de cela et de toute affliction » en réponse à: « Qui vous délivrera des ténèbres de la terre et de la mer? » (6, 64–64) et ce que dit Mūsā: « C'est mon bâton sur lequel je m'appuie et avec lequel j'abats du feuillage » en réponse à: « Qu'est-ce que cela dans ta main droite? » (20, 17–18), amplifie la réponse à cause du plaisir qu'il retire du discours divin<sup>36</sup>. Ce que dit le peuple d'Ibrāhīm, à savoir: « Nous adorons des idoles et nous leur resterons attachés » en réponse à: « Qu'adorez-vous? » (26, 70–71) amplifie leur réponse pour montrer la jouissance qu'ils éprouvent à les adorer et la permanence de leur assiduité à leur égard, afin qu'augmente l'exaspération de celui qui pose la question.

L'exemple de la réduction de la réponse se trouve dans sa (\*) parole: « Dis: Il ne m'appartient pas de le changer » en réponse à: « Apporte un Coran différent de celui-ci ou change-le » (10, 15): il répond au sujet du changement et non à propos de l'invention (d'un autre Coran). Az-Zamaḥṣārī dit: 'C'est parce que le changement est possible pour l'homme contrairement à l'invention; donc la mention de cette dernière a été passée sous silence, pour indiquer qu'il s'agit d'une question impossible'. Un autre (az-Zarkaṣī) dit: 'Le changement est plus facile que l'invention; sa possibilité a été niée, car l'invention est bien supérieure'.

### Nota bene [l'art de s'écarter de la question dans la réponse]

4/1315 On peut s'écarter de la réponse en principe, lorsque l'intention du questionneur est de souligner les faiblesses d'autrui, par exemple: « Ils t'interrogeront au sujet de l'Esprit. Dis: L'Esprit procède de l'ordre de mon Seigneur » (17, 85). L'auteur de *al-Iḥṣāḥ* dit: 'Les juifs posèrent la question uniquement pour mettre dans l'embarras et se montrer durs, étant donné que l'Esprit s'applique à la fois à l'esprit de l'homme, au Coran, à 'Īsā, à Ġibrīl, à un autre ange ou à une catégorie d'anges. L'intention des juifs était donc de l'interroger de sorte que, leur répondant par quelque signifié que ce soit, ils

36 Autrement dit, Mūsā allonge sa réponse pour faire durer le dialogue avec Dieu dont il retire tant de plaisir.

puissent dire que ce n'était pas cela. Aussi reçurent-ils une réponse globale, cette globalité étant une ruse qui répondait à leur propre ruse'.

**Règle 1 [l'objet de la question doit être dans la réponse]**

On dit que le principe de la réponse est que la question elle-même s'y retrouve, pour qu'elle y soit conforme, comme dans : « Es-tu vraiment Yūsuf ? Il répondit : Je suis Yūsuf » (12, 90) ; en effet, le 'je' de la réponse est le 'tu' de leur question. De même : « Êtes-vous résolu et acceptez-vous mon alliance à cette condition ? Ils répondirent : Nous sommes résolu » (3, 81) ; tel est l'essentiel (de la question) ; ensuite, ils en donnent l'équivalent dans la réponse sous forme condensée pour éviter la répétition.

4/1316

On peut sous-entendre la question, confiant que l'auditeur comprendra ce à quoi elle correspond, comme dans : « Dis : Y a-t-il parmi vos associés quelqu'un qui donne un commencement à la création et la renouvelle ensuite ? Dis : Dieu donne un commencement à la création, puis il la renouvelle » (10, 34). En effet, il n'est pas juste que la question et la réponse soient d'un même individu ; par conséquent, il incombe que l'expression « Dis : Dieu » soit la réponse à une question ; c'est comme s'ils demandaient, après avoir entendu ce qui précède : Qui donc donne un commencement à la création et la renouvelle ensuite ?

**Règle 2 [la forme de la réponse doit correspondre à celle de la question]**

Le principe de la réponse est qu'elle corresponde à la forme de la question ; si donc la question est une proposition nominale, il faut que la réponse soit de même et il en sera également ainsi dans la réponse implicite. Cependant, | Ibn Mālik dit que lorsqu'on répond 'Zayd' à la question 'Qui a lu ?', il s'agit du cas de l'omission du verbe qui ferait de la réponse une proposition verbale. Il ajoute : 'Je suppose l'implicite uniquement ainsi et non comme un sujet nominal, bien que ce soit habituellement possible, quand on cherche à compléter les réponses. Il (\*) dit : « Qui fera revivre les ossements, alors qu'ils sont en poussière \* Dis : Les fera revivre celui qui les a créés » (36, 78–79) ; « Si tu leur demandes qui a créé les cieus et la terre, ils diront : les a créés le Tout-Puissant et l'Omniscient » (43, 9) ; « Que leur est-il permis ? Dis : Vous sont permises les bonnes choses » (5, 4). Quand il répond avec une proposition verbale, sans ressemblance avec la forme de la question, on comprend qu'il est mieux de supposer implicitement le verbe au début (de la question)'. Fin de citation.

4/1317

Dans *al-Burhān (al-kāšif 'an i'ğāz al-Qur'ān)*, az-Zamalkānī dit : 'Les grammairiens déclarent que la parole 'Zayd' en réponse à la question 'Qui se lève ?' est un agent verbal, si l'on suppose qu'il s'agit implicitement de : 'Se lève Zayd', alors que l'art de la rhétorique exige que ce soit un sujet nominal (Zayd se lève)

pour deux raisons. Premièrement, cela correspond à la proposition interrogative dans sa forme nominale, tout comme il y a correspondance, dans sa parole : « On dit à ceux qui craignaient (Dieu) : Qu'a fait descendre votre Seigneur ? Ils répondirent : Un bien (*ḥayran*) » (16, 30), dans sa forme verbale<sup>37</sup>. Mais il n'y a pas de correspondance dans sa parole : « Qu'a fait descendre votre Seigneur ? Ils répondirent : Les histoires (*asāṭīru*) des anciens » (16, 24), uniquement parce que s'il y avait correspondance (accusatif), ils reconnaîtraient la révélation, alors qu'ils s'y soumettent en guise de refuge contre des dangers. | Deuxièmement, la confusion n'advient chez celui qui pose la question qu'au sujet de celui qui fait l'acte, donc il faut que l'agent verbal soit sémantiquement antéposé, parce qu'il est intrinsèquement lié à l'intention de celui qui interroge ; quant à l'acte il est bien connu de lui et il n'a pas besoin de poser de question à son sujet ; donc il convient qu'il soit mis à la fin qui est la place des compléments et des choses superflues'.

4/1318 « *Bal fa'alahu kabīruhum* / Mais, l'a fait le grand d'entre eux » (21, 63) en réponse à : « *a-anta fa'alta hādā* / Toi as-tu fait cela ? » (21, 62) représente une difficulté à ce sujet. En effet, la question est posée au sujet de l'agent verbal et non au sujet de l'acte, car ils ne l'interrogent pas au sujet de la destruction (des idoles), mais au sujet du destructeur et malgré cela, la réponse commence par le verbe. On répond à cela, en disant que la réponse est un supposé implicite indiqué par le contexte, étant donné qu'il ne convient pas de commencer le discours par « *bal* / mais » ; le supposé implicite serait donc : '*mā fa'altuhu bal fa'alahu* / Je ne l'ai pas fait, mais l'a fait ...'.

Aš-Šayḥ 'Abd al-Qāhir (al-Ġurġānī) dit : 'Lorsque la question est explicite, dans la majorité des cas, le verbe est laissé de côté dans la réponse et on se contente uniquement de l'agent ; et lorsque la question est implicite, dans la majorité des cas, le verbe est exprimé clairement (dans la réponse), à cause de la faiblesse de ce qui pourrait l'indiquer. '*Yusabbahu lahu fihā bi-l-ġuduwwi wa-l-āšāli \* riġālun* / On célèbre sa louange dans ces maisons à l'aube et au crépuscule.\* Des hommes ...' (// 24, 36–37), lu à la forme passive, ne fait pas partie de cette majorité des cas'.

### Remarque 1 [questions posées au Prophète]

4/1319 Al-Bazzār cite ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir : 'Je n'ai jamais vu de meilleures personnes que les compagnons de Muḥammad : ils ne lui ont posé que douze

37 Puisque l'accusatif (*-an*) indique qu'il s'agit d'un complément d'objet d'un verbe sous-entendu.

questions, toutes étant dans le Coran'. Al-Imām ar-Rāzī rapporte cela en ces termes : 'dans quatorze passages (*ḥarf*)' et il ajoute : 'dont huit sont dans *al-Baqara* 2 : « Et lorsque mes serviteurs t'interrogent à mon sujet » (2, 186); « Ils t'interrogeront au sujet des nouvelles lunes » (2, 189); « Ils t'interrogeront sur ce que vous devez dépenser. Dis : Ce que vous dépensez ... » (2, 215); | « Ils t'interrogeront au sujet du mois sacré » (2, 217); « Ils t'interrogeront au sujet du vin et du jeu de hasard » (2, 219); « Et ils t'interrogeront au sujet des orphelins » (2, 220); « Et ils t'interrogeront au sujet de ce que vous devez dépenser. Dis : le superflu » (2, 219); « Et ils t'interrogeront au sujet de la menstruation » (2, 222)'. Il continue : 'Le neuvième est : « Ils t'interrogeront au sujet de ce qui leur est permis » (5, 4); le dixième : « Ils t'interrogeront au sujet du butin » (8, 1); le onzième : « Ils t'interrogeront au sujet de l'Heure : quant viendra-t-elle ? » (79, 42); le douzième : « Ils t'interrogeront au sujet des montagnes » (20, 105); le treizième : « Ils t'interrogeront au sujet de l'Esprit » (17, 85); et le quatorzième : « Ils t'interrogeront au sujet de *Ḍū l-Qarnayn* » (18, 83)'.  
4/1320

Quant à moi, je dis que ceux qui posent la question au sujet de l'Esprit et de *Ḍū l-Qarnayn* sont des polythéistes de Makka ou des juifs, conformément aux raisons de la révélation, et non les compagnons; donc il en reste douze, comme le certifie la tradition.

#### Remarque 2 [interrogation directe ou au moyen de 'an]

Ar-Rāgīb dit : 'Lorsque la question a pour but l'information, elle porte sur le second complément, parfois directement, parfois au moyen de 'an (au sujet de), ce qui représente la majorité des cas, par exemple : « Ils t'interrogeront au sujet de ('an) l'Esprit » (17, 85). Lorsque ce qui est demandé est un bien, la demande porte sur lui directement ou moyennant *min*, le premier cas étant le plus fréquent, par exemple : « *wa-idā sa'altumūhunna matā'an fa-s'alūhunna min warā'i ḥiğābin* / lorsque vous leur demandez un service, demandez-le leur de derrière un voile » (33, 53); « *wa-s'alū mā anfaqtum* / demandez ce que vous avez dépensé » (60, 10); « *wa-s'alū llāha min faḍlihi* / demandez à Dieu sa faveur » (4, 32)'.  
4/1321

### ix. Règle à propos de l'usage du nom et du verbe

Le nom signifie la stabilité et la permanence, tandis que le verbe signifie le renouvellement et la contingence; donc il ne convient pas de mettre l'un à la place de l'autre. Par exemple, sa (\*) parole : « *wa-kalbuḥum bāsītun ḍirā'ayhi* /  
4/1322

leur chien est en extension des deux pattes» (18, 18). On a lu *yabsuṭu* (étend), ce qui ne réalise pas l'intention, parce que cela indique que le chien cesse d'étendre (les pattes) et qu'il recommence d'un moment à l'autre; alors que *bāsiṭun* (en extension) signifie la permanence de la dite qualité.

(A propos de) sa parole: «*hal min ḥāliqin ḡayru llāhi yarzuqukum* / y a-t-il un créateur en dehors de Dieu qui vous sustente?» (35, 3), si on disait *rāziqukum* (qui est votre sustenteur), ce que signifie le verbe disparaîtrait, à savoir le renouvellement continu de la sustentation. Voilà pourquoi, le complément d'état est exprimée à l'inaccompli, bien que le régent soit ce qui est signifié par un accompli, par exemple dans: «*wa-ḡā'ū abāhum 'išā'an yabkūna* / ils allèrent chez leur père le soir, alors qu'ils pleuraient» (12, 16), puisque le sens est de signifier leur attitude au moment de la venue, à savoir qu'ils commencent par pleurer et qu'ils recommencent d'un moment à l'autre; on appelle cela le récit de l'état passé (*ḥikāyat al-ḥāl al-mādiya*)<sup>38</sup>. Tel est le secret de la mise à l'écart du participe présent et du participe passé. C'est pour cela également, qu'on dit «*al-laḍīna yunfiqūna* / ceux qui dépensent» (2, 262) et non: *al-munfiqūn* (les dépenseurs), comme on dit *al-mu'minūn* (les croyants) et *al-muttaqūn* (les pieux), parce que la dépense est une réalité pratique dont la situation est de cesser et de reprendre, contrairement à la foi; en effet, cette dernière possède une réalité qui se tient dans le cœur et dont dure sa nécessité; il en est de même pour la piété, la soumission, la patience, l'action de grâces, la guidance, l'aveuglement, l'errance et la clairvoyance. Toutes ces choses ont des signifiés réels ou métaphoriques qui demeurent et des effets qui se renouvellent et qui s'interrompent; et donc on les emploie de ces deux façons.

4/1323

Il (\*) dit dans le verset de *al-An'ām* 6: «*yuhriḡu l-ḥayya mina l-mayyiti wa-muḥriḡu l-mayyiti mina l-ḥayyi* / Il extrait le vivant du mort et il est extracteur du mort à partir du vivant» (6, 95). Al-Imām Faḥr ad-Dīn (al-Rāzī) dit: 'Etant donné que le soin mis à extraire le vivant du mort est plus assidu, il est exprimé par un verbe à l'inaccompli, pour montrer le renouvellement de l'action, comme dans sa parole: «*Allāhu yastahzi'u bihim* / Dieu se moque d'eux» (2, 15)'.

38 Cela équivaut, en partie, au présent historique, autrement dit, à raconter à l'inaccompli (*muḍāri'*) un fait accompli (*māḍi*) dans le passé. Et la figure du complément d'état (*ḥāl*), qui consiste à faire suivre un accompli d'un inaccompli sans coordination, réalise bien ce phénomène linguistique.

**Nota Bene [autres détails sur le sens du verbe et celui du nom]**

1. Le premier: Le sens du renouvellement à l'accompli est l'avènement, tandis qu'à l'inaccompli, de par sa nature, c'est ce qui se répète et qui arrive encore une autre fois; c'est ce que déclare un ensemble de gens, dont az-Zamaḥṣārī à propos de sa parole: «*Allāhu yastahzi'u bihim*» (2, 15).

Aṣ-Ṣayḥ Bahā' ad-Dīn as-Subkī dit: 'Avec cela s'éclaircit la réponse à propos de ce que l'on cite, comme par exemple: '*alima llāhu kadā* / Dieu a su ceci et cela'. En effet, la science de Dieu ne se renouvelle pas; et il en est ainsi des autres attributs éternels à propos desquels on emploie un verbe. La réponse consiste à dire que l'expression 'Dieu a su ceci et cela' signifie que sa science se situe dans le temps accompli, mais cela ne nécessite pas qu'elle ne fût pas auparavant. En effet, la science qui a lieu dans un temps accompli est plus générale que celle qui dure pour toujours avant et après ce temps ou autrement. Voilà pourquoi, il (\*) dit, en rapportant les propos de Ibrāhīm: «*al-ladī ḥalaqanī fa-huwa yahdīnī* / celui qui m'a créé, est celui qui me guide ... » (26, 78–80). En effet, on emploie l'accompli pour la création, parce qu'elle est finie<sup>39</sup>, et l'inaccompli pour la guidance, la nutrition, la désaltération et la guérison, parce qu'elles se répètent et se renouvellent à plusieurs reprises'.

2. Le deuxième: Le verbe implicite, dans ce qui est mentionné, est comme le verbe explicite; voilà pourquoi on dit que la paix souhaitée par al-Ḥalīl est plus performante que celle des anges dans: «*qālū salāman qāla salāmun* / ils dirent: Salut! Il dit: Salut!» (11, 69); en effet, l'accusatif de *salāman* n'est employé que pour signifier le verbe, à savoir: '*sallamnā salāman* / nous te saluons d'un salut'. Or cette expression informe sur | la contingence de la salutation de leur part, puisque le verbe est antécédent à l'existence de l'agent, contrairement à la salutation d'Ibrāhīm; en effet, elle est au nominatif, en tant que sujet nominal initial, ce qui entraîne sa permanence absolue et cela vaut mieux que ce qui acquiert occasionnellement la permanence. C'est comme s'il avait l'intention de les saluer mieux qu'ils ne l'ont fait pour lui.

3. Le troisième: Ce que nous avons mentionné à propos de la signification du nom comme permanence et du verbe comme renouvellement et contingence est bien connu des rhétoriciens, alors que Abū l-Muṭarrif b. 'Amīra le

4/1324

4/1325

39 Il est difficile, à partir d'une telle affirmation, de comprendre Coran 30, 27: «*wa-huwa l-ladī yabda'u l-ḥalqa tumma yu'īduhu* / il est celui qui commence la création et qui ensuite la recommence ... ». En effet, ici l'acte de création initiale et celui de son renouvellement sont tous les deux exprimés à l'inaccompli.

nie dans le livre *at-Tamwihāt ‘alā t-tabyīn* de Ibn az-Zamalkānī, en disant: ‘C’ est une chose qui ne se fonde que sur l’ autorité d’ un seul relateur (*ġarīb*) et sur laquelle on ne peut pas s’ appuyer; en effet, le nom n’ indique uniquement que son propre sens; quant au fait qu’ il fixe de façon permanente le sens de la chose, ce n’ est pas vrai’. Puis, il cite sa (\*) parole: « Puis, après cela vous serez morts (*la-mayyitūna*) \* ensuite, le jour de la résurrection, on vous ressuscitera (*tub’atūna*) » (23, 15–16) et sa parole: « Ceux qui, de par crainte de leur Seigneur, sont pleins de pitié (*mušfiqūna*) \* et ceux qui croient (*yu’minūna*) aux signes de leur Seigneur » (23, 57–58).

4/1326 Ibn al-Munayyir dit: ‘L’ arabe procède de façon à varier le langage et l’ emploi tantôt de la proposition nominale et tantôt de la proposition verbale n’ a pas le rôle qu’ on lui a attribué; car nous avons constaté que la proposition verbale est utilisée par les plus grands puristes qui s’ appuient sur le fait que le but | est atteint sans aucun renforcement, comme dans: « *rabbānā āmannā* / Notre Seigneur, nous croyons » (3, 53); de même, il n’ y a rien d’ autre après: « *āmana r-rasūlu* / il a cru, l’ Envoyé » (2, 285); alors que le renforcement se trouve dans le discours (nominal) des hypocrites qui disent: « *innamā naħnu mušliħūna* / nous ne sommes que des restaurateurs » (2, 11)’.

#### x. Règle relative au nom verbal (infinitif)

Ibn ‘Aṭīyya dit: ‘La façon (de présenter) les obligations se fait en employant le nom verbal au nominatif, comme dans sa parole: « *fa-imsākun bi-ma’rūfin aw tasrīhun bi-iħsānin* / reprendre selon de bonnes manières ou renvoyer avec décence » (2, 22) et dans: « *fa-ttibā’un bi-l-ma’rūfi wa-adā’un ilayhi bi-iħsānin* / procéder selon les bonnes manières et agir à son égard avec rectitude » (2, 178); et la façon (de présenter) les recommandations se fait en employant le nom verbal à l’ accusatif, comme dans sa parole: « *fa-ḍarba r-riqābi* / frapper la nuque » (47, 4). C’ est pour cela que l’ on diverge pour savoir si le legs en faveur des épouses est obligatoire en fonction de la différence de lecture de sa (\*) parole: « *waṣīyyatan li-azwāġihim* / un legs pour leurs épouses » (2, 240) au nominatif (*waṣīyyatun*) ou à l’ accusatif’.

Abū Ḥayyān dit: ‘Le principe à propos de cette distinction se trouve dans sa (\*) parole: « *qālū salāman qāla salāmun* / ils dirent: Salut!; il dit: Salut! » (11, 69). En effet, la première salutation est recommandée, tandis que la seconde est obligatoire. Le point particulier à ce sujet, c’ est que la proposition nominale marque davantage de fermeté et d’ insistance que la proposition verbale’.



## XI. Règle(s) relative(s) à la coordination

Elle comporte trois catégories.

4/1327

1. Il y a d'abord la coordination à l'expression, et c'est la principale; elle a comme condition la possibilité de mettre le régent (coordonnant) face au coordonné.

2. Ensuite, il y a la coordination à la situation grammaticale qui comporte, à son tour trois conditions.

La première est qu'il soit possible de faire apparaître cette situation dans un arabe correct. Ainsi n'est-il pas permis de dire: *marartu bi-Zaydin wa-'Amran* (je suis passé à côté de Zayd et de 'Amr), parce qu'on ne peut pas dire: *marartu Zaydan*.

La deuxième est que le cas soit en fonction de la règle bien établie. Ainsi n'est-il pas permis de dire: *hādā d-ḍāribu Zaydan wa-aḥī-hi* (celui-ci est le frappeur de Zayd et de son frère), parce que la qualité qui remplit les conditions de l'action a comme principe la transitivité (accusatif) et non l'annexion (génitif).

La troisième est l'existence d'un renforcement, à savoir ce qui exige telle situation grammaticale; ainsi n'est-il pas permis de dire: *inna Zaydan wa-'Amrun qā'idāni* (certes, Zayd et 'Amr sont assis), parce que ce qui exigerait le nominatif de 'Amrun serait le fait d'être un sujet nominal initial; mais cela a cessé à cause de l'introduction de *inna* (certes). Al-Kisā'ī infirme cette condition, en prenant pour preuve sa (\*) parole: «*inna l-ladīna āmanū wa-l-ladīna hādū wa-ṣ-ṣābi'ūna ... / Certes, ceux qui croient, les Juifs et les Sabéens ...*» (5, 69). On répond, en disant que l'attribut de *inna* (certes) est sous-entendu, à savoir: (certes, ceux qui croient, ainsi que les Juifs) seront récompensés ou sains et saufs; (et les Sabéens ...); de cette façon, le respect du cas (nominatif) n'a rien à voir avec le fait que le régent (*inna*), par rapport à cette expression (*aṣ-ṣābi'ūna*), serait superflu<sup>40</sup>.

Al-Fārisī, à propos de sa parole: «*wa-utbi'ū fi hādīhi d-dunyā la'natan wa-yawma l-qiyāmati / ils seront suivis par une malédiction en ce monde et le jour de la résurrection*» (11, 60), tolère que «*yawma l-qiyāmati / le jour de la résurrection*» soit coordonné à la situation grammaticale de «*hādīhi / ce*»<sup>41</sup>.

4/1328

3. Enfin, il y a la coordination à ce qui est présumé (*at-tawahhum*), par exemple: «*laysa Zaydun qā'iman wa-lā qā'idin / Zayd n'est ni debout ni assis*»,

40 Voir Chap. 41, pp. 1236 et 1249.

41 Car bien qu'au génitif à cause de la préposition *fi*, l'ensemble est en situation d'accusatif, étant un complément circonstanciel (de lieu).

avec *qā'idin* au génitif, parce que l'on présume l'introduction de la particule *bā'* (*bi-qā'idin*) dans l'attribut de *laysa*. La condition de cette tolérance repose sur la justesse de l'introduction de ce régent présumé et la condition de son excellence repose sur la fréquence de son introduction dans ce cas-là.

Une telle coordination (de l'accusatif) au génitif se trouve dans ce que dit Zuhayr:

«*badā lī annī lastu mudrika mā maḍā \* wa-lā sābiqin šay'an idā kāna ḡā'īyan*»

Il me semble que je ne connaisse pas ce qui est passé \* et que je ne prévoie rien de ce qui arrive »,

Une telle coordination (de l'accusatif / subjonctif) à l'apocopé se trouve dans la lecture autre que celle de Abū 'Amr de: «*law lā aḥḥartanī ilā aḡalin qarībin fa-aṣṣaddaqa wa-akun [mina ṣ-ṣāliḥīna]* / si seulement tu m'accordais un court délai, pour que je fasse l'aumône et que je sois [parmi les justes] » (63, 10). Al-Ḥalīl et Sibawayh l'ont citée comme étant une coordination à une réalité présumée, parce que le sens de «*lawlā aḥḥartanī ... fa-aṣṣaddaqa* » et celui de *aḥḥirni ... aṣṣaddaqa* sont identiques<sup>42</sup>. Quant à la lecture de Qunbul: «*innahu man yattaqī wa-yaṣbir* / qui craint et patiente » (12, 90), al-Fārisī la cite à ce propos, parce que *man* (qui) est un relatif avec un sens de conditionnel<sup>43</sup>.

4/1329

Une telle coordination (du génitif) à l'accusatif | se trouve dans la lecture suivante de Ḥamza et de Ibn 'Āmir: «*[fa-baššarnāhā bi-Iṣḥāqa] wa-min warā'i Iṣḥāqa Ya'qūba* / [nous lui avons annoncé la bonne nouvelle de Iṣḥāq] et, après Iṣḥāq, de Ya'qūb » (11, 71) avec la voyelle *a* sur le *bā'*, parce que le sens est le suivant: *wa-wahabnā lahu*<sup>44</sup> *Iṣḥāqa wa-min warā'i Iṣḥāqa Ya'qūba* / nous lui avons donné Iṣḥāq et, après Iṣḥāq, Ya'qūb<sup>45</sup>.

Certains disent que sa (\*) parole: «*wa-ḥifzan min kullī šayṭānin* / et comme protection contre tout šayṭān » (37, 7) est coordonnée au sens de: «*innā zayyannā s-samā'a d-dunyā [bi-zīnatīn al-kawākibi]* / nous avons décoré le ciel de ce monde [d'un ornement d'étoiles] » (37, 6), à savoir: *'ḥalaqnā l-kawākiba fī*

42 Ce qui veut dire que la phrase double conditionnelle pouvant se construire soit avec *māḍī* / *māḍī* ou bien *maḡzūm* / *maḡzūm*, ici *akun* (*maḡzūm*) serait coordonné à un virtuel *aṣṣaddaqa* (*maḡzūm*).

43 De fait, la lecture actuellement officielle est: «*man yattaqī* » à l'apocopé (*maḡzūm*).

44 Il serait mieux de dire *lahā*, car il s'agit de la femme d'Ibrāhīm.

45 Etant donné que les deux noms propres sont diptotes, on ne voit pas très bien comment on peut décider que *Ya'qūba* est plutôt à l'accusatif qu'au génitif.

*s-samā'i zīnatan li-s-samā'i* / nous avons créé les étoiles dans le ciel comme ornement du ciel<sup>46</sup>.

Certains disent que la lecture: *'waddū law tudhinu fa-yudhinū* / ils aiment: si tu les flattais, ils te flatteraient' (//68, 9) a le sens de: *'waddū an tudhina* / ils aiment que tu les flattes<sup>47</sup>.

On dit, à propos de la lecture suivante de Ḥafṣ: «*la'allī abluġu l-asbāba \* asbāba s-samāwāti fa-aṭṭalī'a* / peut-être j'atteindrai les cordes \* les cordes des cieux et je monterai» (40, 36–37) avec l'accusatif, qu'il est coordonné au sens suivant: *la'allī an abluġa* (peut-être que j'atteindrai), parce que l'attribut de *la'alla* (peut-être) est souvent lié à *an* (que).

On dit à propos de sa (\*) parole: «*wa-min āyātihi an yursila r-riyāḥa mubaš-širātin wa-li-yudīqakum ...* / et parmi ses signes, il envoie les vents annonçant la bonne nouvelle et pour qu'il vous fasse goûter ...» (30, 46), qu'elle équivaut à: *li-yubašširakum wa-li-yudīqa-kum* / pour qu'il vous annonce la bonne nouvelle et pour qu'il vous fasse goûter.

#### Nota Bene [‘ce qui est présumé, à savoir selon le sens]

Ibn Mālik pense que le sens de *at-tawahhum* (ce qui est présumé) est l'incorrection, alors qu'il n'en est pas ainsi, comme l'ont indiqué Abū Ḥayyān et Ibn Hišām; bien au contraire, il s'agit d'une visée juste; ce qui signifie qu'il s'agit d'une coordination selon le sens. Cela veut dire que l'arabe se permet mentalement d'observer tel sens dans ce à quoi la chose est coordonnée, si bien qu'il coordonne en observant ce sens et ainsi il ne se trompe pas. Voilà pourquoi, c'est une bonne façon de faire que de dire la même chose à propos du Coran, à savoir qu'il s'agit d'une coordination selon le sens.

4/1330

#### Question 1 [coordination des discours informatif et performatif]

On n'est pas d'accord sur la possibilité de coordonner un discours informatif à un discours performatif (*al-inšā'*) et vice versa<sup>48</sup>. Les rhétoriciens l'interdisent, ainsi que Ibn Mālik et Ibn 'Uṣfūr, tenant cela de la majorité. Aṣ-Ṣaffār le permet, de même qu'un certain groupe de gens qui le démontrent avec sa (\*) parole: «*wa-bašširi l-laḏīna āmanū* / et annonce la bonne nouvelle à ceux qui croient» dans la sourate *al-Baqara* (2, 25) et: «*wa-bašširi l-mu'minīna* / et annonce la bonne nouvelle aux croyants» dans la sourate *aṣ-Ṣaff* (61, 13).

4/1331

46 Et cela, parce que *ḥifzan* a la même fonction que l'équivalent de *zīnatan*, dans les deux propositions du même discours.

47 La lecture actuellement officielle est «*fa-yudhinūna*».

48 A propos de ces deux notions, voir Chap. 57, pp. 1686 sq.

Az-Zamaḥṣarī dit à propos de la première citation: 'L'impératif n'est pas ce sur quoi s'appuie la coordination, au point qu'il faudrait rechercher son semblable; mais le sens est que toute la proposition de la rétribution des croyants est coordonnée à toute celle de la rétribution des incroyables'. A propos de la seconde, il dit: 'La coordination se fait avec «*tu'minūna* / vous croyez» (61, 11), parce que cela a le sens de *āminū* / croyez'. On objecte, en disant que ce dernier discours s'adresse aux croyants, alors que «*baššir* / annonce» (61, 13) s'adresse au Prophète (.); et en disant que le sens apparent de «*tu'minūna* / vous croyez» (61, 11) est un commentaire du commerce (61, 10) et non une demande. As-Sakkākī dit: 'Les deux impératifs sont coordonnés à *qul* / dis! qui est supposé être avant «*yā ayyuhā* / Ô vous!» (2, 21 et 61, 10); or l'omission de cette parole est fréquente'.

### Question 2 [coordination des propositions nominale et verbale]

On n'est pas d'accord sur la possibilité de coordonner une proposition nominale à une proposition verbale et vice versa. L'ensemble le permet et certains l'interdisent. Ar-Rāzī, mentionne souvent cela dans son commentaire coranique, contredisant à ce sujet les ḥanafites qui préconisent l'interdiction de manger ce sur quoi on a omis de mentionner le nom de Dieu, en citant sa 4/1332 (\*) parole | : «*wa-lā ta'kulū mim mā lam yuḍkari smu llāhi 'alayhi wa-innahu la-fisqun* / ne mangez pas de ce sur quoi le nom de Dieu n'a pas été invoqué et ce serait une chose perverse» (6, 121). Il dit: 'C'est un argument qui le permet et non qui l'interdit; car le *wa-* (et) n'est pas une coordination, à cause de la différence des deux propositions nominale et verbale; il n'inaugure pas non plus un nouveau discours, parce que le principe du *wāw* (et) est de relier ce qui vient après lui avec ce qui vient avant. Donc il ne reste que c'est un *wāw* de complément d'état. Si bien que la proposition du complément d'état devient une clause de l'interdiction; ce qui veut dire: n'en mangez pas, alors que c'est une chose perverse; étant entendu qu'il est permis d'en manger, lorsque ce ne l'est pas. Or Dieu (\*) a bien expliqué ce qu'est la chose perverse, en disant: «ou une chose perverse qui a été offerte à un autre que Dieu» (6, 145); ce qui veut dire: n'en mangez pas, lorsqu'un autre que Dieu a été invoqué sur cela; ce qui laisse entendre: mangez-en, lorsqu'un autre que Dieu n'a pas été invoqué sur cela'. Fin de citation. Ibn Hišām dit: 'Si l'on annulait la coordination en raison de la différence entre deux propositions informative et performative, ce serait correct'.

### Question 3 [coordination des régis et des régents]

On n'est pas d'accord sur la possibilité de coordonner deux régis de deux 4/1333 régents. Selon Sībawayh il est canonique | de l'interdire; c'est ce que disent

al-Mubarrad, Ibn as-Sarrāğ et Hišām ; tandis que al-Aḥfaš, al-Kisā'ī, al-Farrā' et az-Zağğāğ le permettent. On cite à ce sujet sa (\*) parole :

« *Inna fi s-samāwāti wa-l-arḍi la-āyātīn li-l-mu'minīna* \*  
*wa- fi ḥalqikum wa-mā yabuttu min dābbatin āyātun li-qawmin*  
*yūqinūna* \*  
*wa- iḥtilāfi l-layli wa-n-nahāri*  
*wa- mā anzala llāhu mina s-samā'i min rizqin fa-aḥyā bihi l-arḍa ba'da*  
*mawtihā*  
*wa- taṣrīfi r-riyāhi āyātun (/ in) li-qawmin ya'qilūna*

Certes, dans les cieux et sur la terre, il y a **des signes** pour les croyants \*  
 et **dans votre création** et ce qu'il (Dieu) multiplie comme animaux,  
 il y a des signes pour un peuple qui croit fermement \*  
 et dans **la différence** entre la nuit et du jour  
 et dans ce que Dieu fait descendre du ciel comme subsistance pour  
 redonner vie à la terre après sa mort,  
 et dans la distribution des vents, il y a **des signes** pour un peuple qui  
 raisonne » (45, 3-5),

pour ceux qui mettent le dernier *āyātīn* (signes) à l'accusatif<sup>49</sup>.

#### Question 4 [coordination au pronom affixe]

On n'est pas d'accord sur la possibilité de coordonner quelque chose au pronom mis génitif, sans répéter la particule qui gouverne le génitif. L'ensemble des grammairiens de al-Bašra l'interdisent, tandis que certains d'entre eux et les grammairiens de al-Kūfa le permettent. On cite à ce sujet la lecture suivante de Ḥamza : « *wa-ttaqū llāha l-laḍi tasā'alūna bihi wa-l-arḥāma(/i)* | Craignez Dieu, sur lequel vous vous interrogez, et les seins maternels (ainsi que sur les seins maternels) » (4, 1).

4/1334

Abū Ḥayyān dit à propos de sa (\*) parole : « *wa-ṣaddun 'an sabili llāhi wa-kufrun bihi wa-l-masğidi l-ḥarāmi* | écarter du chemin de Dieu et être impie envers lui et la mosquée sacrée » (2, 217) : 'La mosquée est coordonnée au

49 Il en est ainsi si l'on coordonne *iḥtilāfi* à *ḥalqikum* et *āyātīn* à *la-āyātīn*. C'est-à-dire, on coordonne *iḥtilāfi* à *ḥalqi* qui est au génitif à cause de *fi* et qui devient ainsi à la fois régi et régent et on coordonne le dernier *āyātīn* au nom-sujet de *inna* à savoir *la-āyātīn* qui devient à son tour à la fois régi et régent. Et ainsi on coordonne avec une seule particule, à savoir *wa-* (et), deux régis qui sont *iḥtilāfi* et *āyātīn* à deux autres régis qui précèdent, à savoir *ḥalqi* et *āyātīn* (NdE).

pronom *-hi* (lui), même si la préposition *bi-* (envers) n'est pas répétée'. Il continue: 'Ce que nous choisissons, c'est de permettre cela, parce qu'on le trouve souvent dans le discours des arabes, tant en poésie qu'en prose'. Il ajoute enfin: 'Nous ne sommes pas serviles au point de suivre l'ensemble des grammairiens de al-Baṣra, mais nous suivons la preuve'.

Le parfait manuel des sciences coraniques *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* de  
Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (849/1445–911/1505)

Volume 2

# Texts and Studies on the Qur'ān

*Editorial Board*

Gerhard Böwering  
*Yale University*

Bilal Orfali  
*American University of Beirut*

Devin Stewart  
*Emory University*

VOLUME 13/2

The titles published in this series are listed at *brill.com/tsq*



Le parfait manuel des  
sciences coraniques  
*al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān* de  
Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī  
(849/1445–911/1505)

VOLUME 2

*Présentation, traduction et annotation par*

Michel Lagarde



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Illustration de couverture : Page du Coran, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica. Photo par Michel Lagarde.

The Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is available online at <http://catalog.loc.gov>  
LC record available at <http://lccn.loc.gov/2017040766>

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: [brill.com/brill-typeface](http://brill.com/brill-typeface).

ISSN 1567-2808

ISBN 978-90-04-35709-9 (hardback, set)

ISBN 978-90-04-36281-9 (hardback, vol. 1)

ISBN 978-90-04-36280-2 (hardback, vol. 2)

ISBN 978-90-04-35711-2 (e-book)

Copyright 2018 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Hes & De Graaf, Brill Nijhoff, Brill Rodopi, Brill Sense and Hotei Publishing.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

# Table des matières

## VOLUME 1

	<b>Introduction</b>	<b>1</b>
	<b>Préambule</b>	<b>40</b>
<b>1</b>	<b>Parties mekkoises et médinoises du Coran</b>	<b>55</b>
<b>2</b>	<b>Les aspects sédentaire et itinérant du Coran</b>	<b>91</b>
<b>3</b>	<b>Les aspects diurne et nocturne du Coran</b>	<b>98</b>
<b>4</b>	<b>Les aspects estival et hivernal du Coran</b>	<b>103</b>
<b>5</b>	<b>Au lit et durant le sommeil</b>	<b>105</b>
<b>6</b>	<b>Les aspects terrestre et céleste du Coran</b>	<b>107</b>
<b>7</b>	<b>Ce qui est descendu en premier</b>	<b>108</b>
<b>8</b>	<b>Ce qui est descendu en dernier</b>	<b>118</b>
<b>9</b>	<b>Les causes de la descente</b>	<b>124</b>
<b>10</b>	<b>Ce qui est descendu sur la langue de quelques compagnons</b>	<b>142</b>
<b>11</b>	<b>Ce dont la descente est répétée</b>	<b>145</b>
<b>12</b>	<b>Ce dont la décision suit la descente et ce dont la descente suit la décision</b>	<b>148</b>
<b>13</b>	<b>Ce qui est descendu fragmenté et ce qui est descendu en entier</b>	<b>151</b>
<b>14</b>	<b>Ce qui est descendu accompagné et ce qui est descendu seul</b>	<b>153</b>

- 15 Ce qui est descendu sur certains prophètes et ce qui n'est descendu que sur Muḥammad 157
- 16 Modalité de la descente du Coran 161
- 17 Les noms du Coran et ceux des sourates 192
- 18 Recueil et agencement du Coran 216
- 19 Nombre des sourates, des versets, des paroles et des lettres du Coran 237
- 20 Ceux qui ont mémorisé et transmis le Coran 254
- 21 Le haut et le bas des chaînes de transmission 263
- 22–27 Définitions des termes techniques de la transmission 267
- 28 La pause et la reprise 292
- 29 Ce qui est lié formellement et séparé sémantiquement 317
- 30 Prononciation de 'i/é', de 'a' et de l' entre deux 321
- 31 L'assimilation, la manifestation, l'occultation et la transformation 331
- 32 L'allongement et le raccourcissement 342
- 33 L'allègement de l'occlusive glottale 350
- 34 Comment se charger du Coran 353
- 35 Les bonnes manières pour la récitation du Coran 368
- 36 Les expressions étranges du Coran 397
- 37 Ce qu'il y a dans le Coran autrement que dans la langue de al-Ḥiǧāz 469

38	Ce qu'il y a dans le Coran autrement que dans la langue arabe	484
39	Les termes polysémiques et monosémiques	501
40	Les instruments dont a besoin le commentateur (prépositions)	516
41	L'analyse	642
42	Les règles importantes pour le commentaire	668

## VOLUME 2

43	Le sûr et l'équivoque	715
44	L'antéposition et la postposition	745
45	Le général et le particulier	753
46	Le vague et le précis	762
47	L'abrogeant et l'abrogé	768
48	Difficulté, divergence et contradiction apparentes	789
49	L'absolu et le conditionné	800
50	L'explicite et l'implicite	803
51	Les modes de l'interpellation	807
52	Les sens propre et figuré	816
53	La comparaison et la métaphore	835
54	La métonymie et l'allusion	851
55	La restriction et la spécification	858

56	La concision et la prolixité	872
57	L'information et le performatif	943
58	Les formes rhétoriques du Coran	968
59	Les séparations des versets	1015
60	Les ouvertures des sourates	1043
61	Les conclusions des sourates	1048
62	La correspondance des versets et des sourates	1051
63	Les versets semblables	1070
64	L'inimitabilité coranique	1076
65	Les sciences dérivées du Coran	1100
66	Les comparaisons / paraboles du Coran	1114
67	Les serments du Coran	1121
68	La controverse coranique	1127
69	Les noms propres, les noms de parenté et les surnoms	1134
70	Les identifications vagues	1156
71	Les noms de ceux à propos de qui le Coran est descendu	1173
72	Les excellentes qualités du Coran	1174
73	Ce qui est supérieur et ce qui est excellent dans le Coran	1188
74	Les versets singuliers du Coran	1200
75	Les propriétés spécifiques du Coran	1209

76	Le tracé graphique et l'écriture du Coran	1218
77	Le commentaire et l'interprétation coraniques	1248
78	Les conditions requises pour le commentateur	1256
79	Les étrangetés du commentaire coranique	1285
80	Les classes de commentateurs	1287
	Index des références coraniques	1341
	Index des savants	1382
	Index des titres d'ouvrages cités dans <i>al-Itqān</i>	1408





## Le sûr (*al-muḥkam*) et l'équivoque (*al-mutašābih*)<sup>1</sup>

Il (\*) dit: «C'est lui qui a fait descendre sur toi le Livre: il y a en lui des versets sûrs (*muḥkamāt*), qui sont la mère du Livre, et d'autres équivoques (*mutašābihāt*)» (3, 7). Ibn Ḥabīb an-Naysābūrī a relaté trois opinions sur la question.

4/1335

### [Trois opinions à propos du verset]

La première: le Coran tout entier est sûr, en fonction de sa (\*) parole: «un Livre dont les versets ont été rendus sûrs (*uḥkimat*)» (11, 1).

La deuxième: il est tout entier équivoque, en fonction de sa (\*) parole: «un Livre équivoque (*mutašābihan*) et répétitif» (39, 23).

La troisième qui est la juste: il se répartit entre ce qui est sûr et ce qui est équivoque, en fonction du verset placé en tête.

La réponse à propos des deux autres versets est que le sens de sa sûreté est dans sa perfection et dans le fait que la contradiction et la divergence n'y ont pas accès; et que par son 'équivocité (*tašābuh*)' on veut dire le fait qu'une partie ressemble (*yušbihu*) à une autre aux plans de la vérité, de la véracité et de l'inimitabilité.

Certains disent: 'Le verset n'indique pas la limitation à ces deux choses, puisqu'il ne contient rien de ses procédés<sup>2</sup>, alors qu'il (\*) a dit: «pour que tu expliques aux gens ce qui est descendu vers eux» (16, 44); or la connaissance de ce qui est sûr ne dépend pas de l'explication et quant à l'équivoque, on n'espère pas l'expliquer'.

1 Nous proposons de suite cette interprétation, en traduisant les deux termes; certains préféreront conserver la terminologie arabe tout au long du texte et ne pas prendre position. C'est une possibilité tout à fait légitime. Nous nous appuyons, dans notre choix, sur l'opinion de aṭ-Ṭibī exposée à la p. 1347.

2 A savoir les procédés de la limitation.

### [Définitions du sûr et de l'équivoque]

4/1336 On diverge à propos de la définition précise du sûr et de l'équivoque, en fonction de plusieurs opinions.

1. On dit que le sûr est ce dont on connaît le sens, soit de façon évidente, soit grâce à l'interprétation ; tandis que l'équivoque est ce dont Dieu se réserve exclusivement la science, comme l'avènement de l'Heure, la sortie de ad-Dağğāl et les lettres séparées au début des sourates.

2. On dit que le sûr est ce dont le sens est évident, l'équivoque étant le contraire.

3. On dit que le sûr est ce qui ne tolère d'interprétation que dans un sens, alors que l'équivoque en tolère plusieurs.

4. On dit que le sûr est ce dont le sens est accessible à la raison, contrairement à l'équivoque, comme le nombre des prières, la réservation du jeûne au mois de Ramaḍān à l'exclusion de Ša'bān (8<sup>o</sup> mois). Telle est l'opinion d'al-Māwardī.

5. On dit que le sûr est ce qui se suffit à soi-même, contrairement à l'équivoque qui se réfère à autre chose.

6. On dit que le sûr est ce dont l'interprétation est la révélation, alors que l'équivoque n'est connu que grâce à l'interprétation (proprement dite).

7. On dit que le sûr est ce dont les expressions ne se répètent pas, à l'opposé de l'équivoque.

8. On dit que le sûr concerne les obligations, la promesse et la menace, tandis que l'équivoque concerne les histoires et les paraboles.

### [Opinions personnalisées]

4/1337 Ibn Abī Ḥātim cite par le truchement de 'Alī b. Abī Ṭalḥa que Ibn 'Abbās dit : 'Les versets sûrs sont l'abrogeant dans le Coran, ce qu'il permet, ce qu'il interdit, ses punitions, ses obligations, ce que l'on croit | et qu'on met en pratique ; quant aux versets équivoques, ils concernent, dans le Coran, l'abrogé l'antéposé et le postposé, les paraboles, les serments et ce que l'on croit sans avoir à le pratiquer'.

Al-Firyābī cite ce que dit Muğāhid : 'Les versets sûrs sont ceux qui contiennent le permis et l'interdit et le reste, en dehors de cela, est l'équivoque dont une partie confirme l'autre'.

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit ar-Rabī' : 'Les versets sûrs sont ceux qui ordonnent et préviennent'.

Il cite également, d'après Ishāq b. Suwayd, le fait que Yaḥyā b. Ya'mar et Abū Fāḥita se consultaient à propos de ce verset et que Abū Fāḥita disait : 'Ce sont

les lettres initiales des sourates', alors que Yaḥyā disait: 'Ce sont les obligations, l'ordre, l'interdiction et le permis'.

Al-Ḥākīm et un autre citent ce que dit Ibn 'Abbās: 'Il y a trois versets, à la fin de la sourate *al-An'ām* 6 qui sont sûrs, à savoir: « Dis: Venez! ... » et les deux versets qui suivent (6, 151–153)'.

Ibn Abī Ḥātim cite d'une autre façon ce que dit Ibn 'Abbās, à propos de sa parole: « il y a des versets sûrs » (3, 7): 'A partir de « Dis: Venez! » jusqu'à trois versets (6, 151–153) et à partir de « Ton Seigneur a décrété que vous n'adorez que Lui » jusqu'à trois versets à la suite (17, 23–26)'.

4/1338

'Abd b. Ḥumayd cite ce que dit aḏ-Ḍaḥḥāk: 'Les versets sûrs sont ceux qu'on n'a pas abrogés du Coran, tandis que les versets équivoques sont ceux qu'on a abrogés'.

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Muqātil b. Ḥayyān: 'Les versets équivoques, selon ce qui nous est parvenu, sont « *alif.lām.mīm* » (2, 1), « *alif.lām.mīm.ṣād* » (7, 1), « *alif.lām.mīm.rā* » (13, 1) et « *alif.lām.rā* » (10, 1)'. Ibn Abī Ḥātim ajoute: 'On rapporte de la part de 'Ikrima, de Qatāda et d'un autre que le sûr est ce que l'on met en pratique et que l'équivoque est ce que l'on croit sans (devoir) le mettre en pratique'.

### Section 1 [la connaissance de l'équivoque est-elle possible?]

On diverge, selon deux opinions, pour savoir si l'on peut acquérir la science de l'équivoque ou s'il n'y a que Dieu qui le connaisse. L'origine de ces deux opinions réside dans le désaccord à propos de sa parole: « *wa-r-rāsiḥūna fī l-ilmī* / et ceux qui sont enracinés dans la science » (3, 7): est-elle coordonnée (à ce qui précède), tandis que « *yaqūlūna* / disent » serait un complément d'état? Ou s'agit-il d'un sujet nominal dont l'attribut serait « *yaqūlūna* / disent », le *wāw* (et) étant alors le début d'un nouveau discours?

4/1339

#### [Possibilité d'une telle connaissance]

Un petit groupe suit la **première opinion**, dont Muḡāhid; c'est ce qu'on rapporte de la part de Ibn 'Abbās. En effet, Ibn al-Mundīr cite, par le truchement de Muḡāhid, ce que dit Ibn 'Abbās à propos de sa parole: « *wa-mā ya'lamu ta'wīlahu illā llāhu wa-r-rāsiḥūna fī l-ilmī* / et ne connaissent son interprétation que Dieu et ceux qui sont enracinés dans la science » (3, 7), à savoir: 'Nous sommes de ceux qui connaissent son interprétation'.

'Abd b. Ḥumayd cite ce que dit Muḡāhid à propos de sa parole: « et ceux qui sont enracinés dans la science », à savoir: 'ils connaissent son interprétation et disent: Nous y croyons'.

4/1340 Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit aḍ-Ḍaḥḥāk : ‘Ceux qui sont enracinés dans la science connaissent son interprétation ; s’ils ne connaissaient pas son interprétation, ils ne distingueraient pas l’abrogeant de l’abrogé, le permis de l’interdit ni le sūr de l’équivoque’. An-Nawawī choisit cette opinion et il dit dans *Šarḥ Muslim* : ‘C’est l’opinion la plus juste, parce qu’il est improbable que Dieu puisse entretenir ses serviteurs de ce qu’aucune créature n’aurait le moyen de connaître’.

[*Impossibilité d’une telle connaissance*]

Ibn al-Ḥāḡib dit : ‘Tel est le sens apparent. Quant à la plupart des compagnons, des suivants, de leurs épigones et même de ceux qui viennent après, tout particulièrement chez les sunnites, ils optent pour la **seconde opinion**, ce qui est la plus authentique des traditions de la part de Ibn ‘Abbās’.

4/1341 Ibn as-Sam‘ānī dit : ‘Il n’y a qu’un très petit groupe qui adopte la première opinion ; c’est celle que choisit al-Qutabī (Ibn Qutayba). Il ajoute : ‘Il avait adhéré à la pensée sunnite, mais il manqua de discernement à propos de ce problème’. Il dit encore : ‘Rien d’étonnant ! Tout cheval excellent finit par trébucher et tout savant finit par se tromper’.

Quant à moi, je dis que ce qui montre la justesse de l’opinion de la majorité, c’est ce que citent ‘Abd ar-Razzāq dans son commentaire coranique et al-Ḥākim dans son *Mustadrak* à propos de Ibn ‘Abbās qui lisait : « *wa-mā ya‘lamu taʿwīlahu illā llāhu wa-yaqūlu r-rāsīhūna fi l-‘ilmi āmannā bihi* | et ne connaît son interprétation que Dieu ; et disent ceux qui sont enracinés dans la science : nous y croyons »<sup>3</sup>. Cela montre que le *wāw* (et) inaugure un nouveau discours. En effet, cette recension, même si la lecture coranique (officielle) ne se base pas sur elle, | le moins qu’on puisse en dire, c’est qu’il s’agit d’une tradition munie d’une chaîne de transmission authentique qui la relie à l’interprète du Coran<sup>4</sup> ; donc sa parole l’emporte à ce sujet sur quiconque lui est inférieur.

Ce qui appuie cela, c’est que le verset signifie, d’une part, le blâme de ceux qui suivent l’équivoque et leur qualité de dévoyés et de désireux de la discorde et, par contre, il signifie la louange de ceux qui abandonnent la science à Dieu et s’en remettent à lui, tout comme Dieu loue ceux qui croient à l’invisible. Al-Farrā’ relate que, dans la lecture de Ubayy b. Ka‘b, il y a également : *‘wa-yaqūlu r-rāsīhūna* / et disent ceux qui sont enracinés dans la science’.

3 Rappelons que la lecture actuellement officielle qui prête à confusion est la suivante : « *wa-r-rāsīhūna fi l-‘ilmi yaqūlūna ...* ».

4 C’est-à-dire, Ibn ‘Abbās.

Ibn Abī Dāwūd cite, dans *al-Maṣāḥif*, le fait que al-A'maš dit à propos de la lecture de Ibn Mas'ūd: 'L'interprétation de l'équivoque ne se trouve qu'auprès de Dieu et les enracinés dans la science disent: nous y croyons'. Tel est le commentaire du verset.

Les deux Ṣayḥ-s (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ* 8/209 et Muslim, *Ṣaḥīḥ* 4/2053) et un autre citent le fait que 'Ā'īša dit: 'L'Envoyé de Dieu (.) récitait ce verset: «C'est lui qui a fait descendre sur toi le Livre» jusqu'à: «les doués d'intelligence» (3, 7). Elle ajoute: 'L'Envoyé de Dieu (.) disait alors: Lorsque tu vois ceux qui suivent ce qui est équivoque dans le Coran, ce sont ceux-là que Dieu a désignés du doigt, soyez donc en garde contre eux'.

Aṭ-Ṭabarānī cite, dans *al-Kabīr*, le fait que Abū Mālik al-Aš'arī entendit l'Envoyé de Dieu (.) qui disait: 'Je ne crains pour ma communauté que trois travers: que la richesse n'augmente pour eux, au point de se jalouser et de s'entretuer; qu'on ne leur ouvre le Livre et que le croyant ne le prenne dans le désir de l'interpréter, alors qu'il n'y a que Dieu qui connaisse son interprétation ...' et la suite de la tradition. 4/1343

Ibn Mardawayh cite, à partir de la tradition de 'Amr b. Šu'ayb, de la part de son père, de son oncle, le fait que l'Envoyé de Dieu (.) dit: 'Le Coran n'est pas descendu pour qu'une partie en démente une autre. Donc ce que vous en comprenez, mettez-le en pratique et ce qui est équivoque, croyez-y'.

Al-Ḥākim cite, d'après Ibn Mas'ūd, ce que dit le Prophète (.): 'Le premier livre était descendu sur une seule matière (*bāb*) et selon un seul genre (*ḥarf*); le Coran est descendu sur sept matières | et selon sept genres: ce qui restreint, ce qui ordonne, ce qui est permis, ce qui est interdit, ce qui est sûr, ce qui est équivoque et les paraboles. Permettez ce qu'il permet, interdisez ce qu'il interdit, faites ce qui vous est ordonné, abstenez-vous de ce qui vous est prohibé, tenez compte de ses paraboles, mettez en pratique ce qu'il a de sûr et croyez à ce qu'il a d'équivoque, car tout vient d'auprès de notre Seigneur'. 4/1344

Al-Bayhaqī cite une chose semblable, dans *aš-Šu'ab*, à partir d'une tradition de Abū Hurayra.

Ibn Ḡarīr cite, d'après Ibn 'Abbās, une tradition remontant jusqu'au Prophète (*marfū'*): 'Le Coran est descendu selon quatre genres (*aḥruf*): le permis et l'interdit, qu'on n'a aucune excuse d'ignorer, ce qui est commenté par les arabes, ce qui l'est par les savants et l'équivoque que ne connaît que Dieu, et qui prétend le connaître en dehors de Dieu est un menteur'.

Puis, il cite une chose semblable d'une autre façon, d'après Ibn 'Abbās, en remontant jusqu'à un compagnon (*mawqūf*). 4/1345

Ibn Abī Ḥātim cite, par le truchement de al-'Awfī, ce que dit Ibn 'Abbās: 'Nous croyons à ce qui est sûr et nous le professons; nous croyons aussi à ce qui est équivoque, mais nous ne le professons pas, alors que tout cela vient de Dieu'.

Il cite également ce que disent Abū š-Ša'tā' et Abū Nahik : 'Vous liez ce verset, alors qu'il est interrompu'<sup>5</sup>.

4/1346 Ad-Dārimī cite, dans son *Musnad* (1/252–254), de la part de Sulayman b. Yasār, le fait qu'un homme, appelé | Šabiġ, se présenta à al-Madīna, en posant des questions au sujet de l'équivoque dans le Coran. 'Umar l'envoya chercher, alors qu'il lui avait préparé des rafles de dattes. Il lui dit : 'Qui es-tu ?'. Il répondit : 'Je suis 'Abd Allāh Šabiġ'. Alors 'Umar prit un de ces rafles et le frappa jusqu'à ce qu'il saignât de la tête. Et dans une autre recension, toujours chez lui : Il le frappa avec une branche de palmier dépouillée de feuilles, au point qu'il laissa son dos couvert de plaies. Puis, il le laissa jusqu'à ce qu'il guérît. Puis, il revint vers lui et 'Umar le laissa jusqu'à ce qu'il guérît. Alors, il le fit appeler pour qu'il revienne. Celui-ci lui dit : 'Si tu as l'intention de me tuer, tue-moi donc bel et bien'. Alors, 'Umar lui permit de retourner dans son pays, tout en écrivant à Abū Mūsā al-Aš'arī qu'aucun musulman ne le fréquente.

Ad-Dārimī (*Musnad*, 1/240–241) cite ce que dit 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb : 'Viendront vous trouver des gens qui vous chercheront querelle au sujet des versets équivoques du Coran. Imposez-leur les *Sunan*, car les auteurs des *Sunan* sont ceux qui connaissent le mieux le Livre de Dieu'.

Ces traditions et ces dits montrent que l'équivoque (dans le Coran) fait partie de ce que ne connaît que Dieu; donc s'y plonger est répréhensible. Prochainement, viendra un complément à ce sujet.

4/1347 Aṭ-Ṭibī dit : 'Par sûr, on veut dire ce dont le sens est clair et par équivoque, le contraire. En effet, l'expression qui reçoit un sens peut en contenir un autre ou non; dans ce second cas, il s'agit de l'univoque (*naṣṣ*). Dans le premier cas, la signification de cet autre sens peut être prévalente ou non; dans le premier cas, il s'agit du sens apparent (*zāhir*); dans le second cas, les deux sens peuvent être égaux ou non; dans le premier cas, il s'agit du confus (*muġmal*) et dans le second cas, de ce qui est sujet à interprétation (*mu'awwal*). Si bien que ce qui est, à la fois, univoque et apparent est sûr, tandis que ce qui est, à la fois, confus et sujet à interprétation est équivoque'.

Le fait qu'il (\*) ait placé le sûr en contraste avec l'équivoque confirme cette division. Donc il faut commenter le sûr en fonction de ce qui lui est opposé. La façon de procéder du verset sert d'appui à cela, à savoir la mise ensemble et la division. Car il (\*) divise ce qu'il a mis ensemble à propos de la signification du Livre, en disant : « Il y a en lui des versets sûrs (...) et d'autres équivoques » (3, 7) et il a comme intention de joindre à chacune des deux catégories ce qu'il veut; aussi dit-il en premier : « quant à ceux dans le cœur desquels il y a une

5 Allusion à la fameuse séparation ou liaison de *wa-r-rāshihūna* ... amplement débattue ailleurs.

déviations», pour dire ensuite : « et les enracinés dans la science disent : nous y croyons ». On pourrait dire : quant à ceux dans le cœur desquels il y a la droiture, ils suivent le sūr. Mais il a mis à la place de cela : « les enracinés dans la science », pour employer l'expression d'enracinement, parce que cela n'arrive qu'après avoir suivi parfaitement et avoir pratiqué intensément l'effort d'interprétation.

Celui dont le cœur se tient droit sur les chemins d'une conduite intègre et dont les pieds s'enracinent dans la science s'exprime éloquemment dans un langage vrai et il se satisfait de l'invocation des enracinés dans la science : | « Notre Seigneur ! Ne fais pas dévier nos cœurs ... » jusqu'à la fin (3, 8–9), témoignant par là que l'expression des « enracinés dans la science » est à l'opposé de sa parole : « ceux dans le cœur desquels il y a une déviation ». Cela montre que l'arrêt sur sa parole « *illā llāhu* / que Dieu » est complet, que la science d'une partie de l'équivoque est réservée à Dieu (\*) et que quiconque tente de la connaître est celui qui est désigné dans la tradition prophétique par l'expression : 'Soyez en garde contre eux'.

4/1348

#### [Utilité et avantage de l'équivoque]

L'un d'eux (as-Sağāwandī) dit : 'La raison est éprouvée par la croyance à la réalité de l'équivoque, tout comme le corps l'est par l'accomplissement des actes du culte. C'est comme pour le philosophe : quand il compose un livre, il accumule pour cela beaucoup de temps, pour qu'il soit l'occasion de la soumission de celui qui apprend à l'égard de son maître ; ou comme pour le roi : il adopte un signe grâce auquel se distingue celui qu'il informe de son secret'.

On dit : 'Si la raison, qui est plus noble que le corps, n'était pas éprouvée, le savant, dans la splendeur de sa science, s'installerait dans l'insubordination. Tandis que grâce à cela, il se familiarise avec l'abaissement devant la puissance de la seigneurie divine. L'équivoque est l'occasion de la soumission de la raison à son Créateur par abandon et reconnaissance de son incapacité'.

A la fin du verset, il y a dans sa (\*) parole : « ne s'en souviennent que ceux qui sont doués d'intelligence » (3, 7) une critique des déviationnistes et une louange de ceux qui sont enracinés dans la science ; c'est-à-dire, quiconque ne se souvient pas, n'écoute pas les avertissements et ne va pas contre sa passion, n'est pas de ceux qui sont doués de raison. A partir de là, les enracinés dans la science disent : « Notre Seigneur ! Ne fais pas dévier nos cœurs » jusqu'à la fin du verset (3, 7). Ils se soumettent à leur Créateur pour demander la descente de la science qui vient d'auprès de lui, après s'être réfugiés en lui contre la déviation intérieure.

[*Les catégories de l'équivoque*]

4/1349 Al-Ḥaṭṭābī dit: 'Il y a deux catégories d'équivoques. La première: ce dont on connaît le sens, quand on le réfère au sûr pour le considérer par rapport à lui; la seconde: ce dont il n'y a pas moyen de connaître la réalité et c'est celle que poursuivent les déviationnistes. Ils recherchent son interprétation, ne parviennent pas à sa vraie nature, se mettent à douter à son sujet et finissent par être tentés.'

Ibn al-Ḥaṣṣār dit: 'Dieu a réparti les versets du Coran en sûrs et en équivoques et il a fait savoir que les versets sûrs sont la mère du Livre, parce que c'est à eux que se réfèrent les versets équivoques. C'est sur eux qu'on s'appuie pour comprendre ce que Dieu veut de sa créature à propos de ce qu'il lui a enjoint relativement à sa propre connaissance, à la reconnaissance de ses envoyés, à la conformité à ses ordres et à l'évitement de ce qu'il interdit. En considération de cela, ce sont des mères. Puis, il fait savoir, à propos de ceux qui ont la déviation dans le cœur, que ce sont ceux qui suivent ce qui est équivoque.'

Le sens de tout cela, c'est que quiconque n'est pas convaincu à partir des versets sûrs, alors que dans son cœur s'installent le doute et la suspicion, trouvera son repos en suivant les difficultés des versets équivoques. Ce que veut de nous le Législateur, c'est que nous progressions dans la compréhension des versets sûrs et que nous donnions la priorité aux mères du Coran; si bien que lorsque arrive la certitude et que la science est bien établie, on ne soit pas consumé par ce qui est difficile. Alors que ce que recherche celui dans le cœur duquel se trouve la déviation, c'est de progresser vers les difficultés et la compréhension de l'équivoque avant même celle des mères du Coran; et tel est le contraire de ce qui est raisonnable, conforme à l'habitude et à la loi. L'exemple de ces derniers est semblable à celui des polythéistes qui produisent contre leurs prophètes des versets différents de ceux que ces derniers ont apportés. Ils pensent que, si leur étaient parvenus d'autres versets, alors ils auraient cru, à cause de leur propre ignorance, ne sachant pas que la foi dépend de la permission de Dieu'. Fin de citation.

4/1350 Dans *Mufradāt al-Qur'ān*, ar-Rāḡib dit: 'Quand on les considère les uns par rapport aux autres, les versets sont de trois catégories: ceux qui sont absolument sûrs, ceux qui sont absolument équivoques et ceux qui, d'un point de vue, sont sûrs et, de l'autre, sont équivoques. De façon générale, il y a trois catégories d'équivoques: l'équivoque du point de vue de l'expression seulement, du point de vue du sens seulement et des deux points de vue à la fois.'

1. La première catégorie (du point de vue de l'expression) se divise en deux. D'abord, l'équivoque qui se réfère aux expressions singulières, soit du point de vue de l'étrangeté, comme *al-abbu* (pâturage) (8, 31) et « *yaziffūna* / courent » (37, 94), soit du point de vue de la polysémie, comme la main et l'œil; ensuite,



l'équivoque qui se réfère à la proposition du discours composé et cela se subdivise en trois. D'abord, l'équivoque à cause de l'abréviation du discours, comme: «Et si vous craignez de ne pas être équitables au sujet des orphelins, épousez ce qui vous plaira» (4, 3); ensuite, à cause de son allongement, comme: «*laysa ka-miṭlihi šay'un* / il n'y a rien comme son semblable» (42, 11), car si on avait dit: *laysa miṭlahu šay'un* / il n'y a rien de semblable à lui, cela aurait été plus évident pour l'auditeur; et enfin l'équivoque à cause de l'ordre du discours, comme: «*anzala 'alā 'abdihi l-kitāba wa-lam yağ'al lahu 'iwağan \* qayyiman* / il a fait descendre sur son serviteur le Livre et n'y a pas mis de tortuosité \* de façon droite» (18, 1–2), ce qui correspondrait à: 'Il a fait descendre sur son serviteur le Livre de façon droite et n'a pas mis en lui de tortuosité'.

2. Puis, il y a l'équivoque du point de vue du sens, à savoir les qualifications de Dieu (\*) et les qualifications du jour de la résurrection. En effet, | ces attributs ne sont pas pour nous conceptualisables, étant donné que ne parvient pas en nous-mêmes le concept de ce que nos sens n'atteignent pas ou de ce qui n'est pas du même genre.

4/1351

3. De ces deux points de vue à la fois, il y a cinq catégories d'équivoques. La première est du point de vue de la quantité, comme le général et le particulier, par exemple: «Tuez les polythéistes» (9, 5); la deuxième, du point de vue de la modalité, comme l'obligatoire et le recommandé, par exemple: «Épousez ce qui vous plaira comme femmes» (4, 3); la troisième, du point de vue du temps, comme dans l'abrogeant et l'abrogé, par exemple: «Craignez Dieu de la crainte qu'il mérite» (3, 102); la quatrième, du point de vue du lieu et des questions qui sont descendues à ce propos, par exemple: «La piété ne consiste pas à entrer dans les maisons par derrière» (2, 189) et «Le mois intermédiaire n'est qu'un surcroît d'infidélité» (9, 37); en effet, il sera difficile de commenter un tel verset à celui qui ne connaît pas la coutume des gens au temps de l'ignorance; la cinquième, du point de vue des conditions grâce auxquelles l'acte est correct ou incorrect, comme la prière et le mariage'. Il ajoute: 'Quand on se représente l'ensemble, on sait que tout ce qu'ont mentionné les commentateurs, à propos du commentaire de l'équivoque, ne sort pas de cette catégorisation.

Puis, l'ensemble de l'équivoque se divise en trois catégories. D'abord, celle qu'il n'y a pas moyen de connaître, comme le moment de l'Heure, la sortie de la Bête et les choses semblables; ensuite, celle que l'homme a le moyen de connaître, comme les expressions étranges et les commandements ambigus; et enfin, celle qui se situe entre les deux: certains de ceux qui sont enracinés dans la science sont spécialisés dans sa connaissance et elle reste cachée aux autres, à savoir | ce qui est indiqué par ce qu'il (.) dit à Ibn 'Abbās: 'Ô Dieu! Instruis-le dans la religion et enseigne-lui l'interprétation'. Si l'on connaît tout cet

4/1352

ensemble, on sait que s'arrêter sur sa parole : « et ne connaît son interprétation que Dieu » (3, 7) ou la lier avec cette autre : « et ceux qui sont enracinés dans la foi » sont tous les deux permis et que chacun des deux a sa raison d'être, selon l'explication détaillée qui précède'. Fin de citation.

Al-Imām Faḥr ad-Dīn (ar-Rāzī) déclare : 'Il faut avoir une preuve disjonctive pour faire passer une expression de la prévalence à la non-prévalence. Cette preuve sera formelle ou rationnelle.

4/1353 On ne peut pas considérer la première dans les questions touchant aux principes, parce qu'elle n'est pas décisive ; en effet, elle dépend de l'épuisement des dix possibilités bien connues<sup>6</sup> ; or cet épuisement relève de l'opinion ; et ce qui dépend de l'opinion | est lui-même une opinion ; et l'opinion ne suffit pas pour ce qui touche aux principes.

Quant à la preuve rationnelle, elle signifie l'abandon du sens apparent de l'expression, du fait que ce sens est impossible. Quant à l'établissement du sens voulu, il n'est pas possible rationnellement, car cette façon de faire se ramène à faire prévaloir un sens figuré sur un autre et une interprétation sur une autre ; donc une telle prévalence n'est possible que grâce à une preuve formelle. Or une telle preuve pour la prévalence est faible et ne signifie qu'une opinion ; et on ne peut pas recourir à l'opinion dans les questions décisives relatives aux principes. Voilà pourquoi les imāms spécialistes parmi les ancêtres dignes de foi et les successeurs, après avoir établi la preuve décisive que l'expression ne peut pas être prise dans son sens apparent, ont choisi d'abandonner l'examen approfondi d'une interprétation précise'. Fin de citation. Cela suffit avec ce discours de al-Imām<sup>7</sup>.

## Section 2 [l'équivoque des attributs divins]

4/1354 Parmi l'équivoque, on compte les versets relatifs aux attributs (divins). Et à ce sujet, Ibn al-Labbān a composé un volume à part<sup>8</sup>.

6 A savoir : la transmission des termes de la langue, de la grammaire et de la conjugaison d'une manière sûre ; ensuite, l'absence de polysémie, de sens figuré, de sous-entendu, d'antéposition et de postposition, de spécification, d'abrogeant, de transposition et d'objection de tradition et de raison (NdE). On trouve l'exposé de ces dix possibilités dans *al-Maḥṣūl fī l-uṣūl* de Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī.

7 L'attribution de cette opinion aux ancêtres dignes de foi semble fautive (NdE).

8 Ce livre est intitulé : *Raddu ma'āni l-āyāt al-mutašābihāt ilā l-āyāt al-muḥkamāt* | Renvoi du sens des versets équivoques aux versets sûrs (NdE).

Comme exemples, nous avons: «Le Miséricordieux se tient assis sur le Trône» (20, 5); «Toute chose est périssable à l'exception de sa face» (28, 88); «la face de ton Seigneur demeure» (55, 27); «pour que tu sois élevé sous mes yeux» (20, 39); «la main de Dieu est posée sur leurs mains» (48, 10); «les cieus seront pliés dans sa droite» (39, 67). L'ensemble des sunnites, dont les ancêtres dignes de foi et les traditionnistes, sont pour la foi à ses attributs et l'abandon à Dieu de ce qu'on veut signifier par là. Donc nous ne les commenterons pas, bien que nous nous abstenions de lui attribuer le sens réel de ces attributs.

Abū l-Qāsim al-Lālikāī cite, dans *as-Sunna*, par le truchement de Qurra b. Ḥālid, de la part de al-Ḥasan et de sa mère qu'à propos de sa parole: «Le Miséricordieux se tient assis sur le Trône» (20, 5) Umm Salama a dit: 'On ne comprend pas comment, tout en n'ignorant pas ce que représente le fait de se tenir assis: affirmer cela relève de la foi et le nier est un acte de mécréance'

4/1355

Il cite également le fait que Rabī'a b. Abī 'Abd ar-Rahmān fut interrogé au sujet de sa parole: «Le Miséricordieux se tient assis sur le Trône». Il répondit: 'On n'ignore pas que l'on croit (en cela), tout en n'en comprenant pas le comment. Le message vient de Dieu; le messager a le devoir de l'annoncer clairement et nous celui de le confirmer'.

Il cite encore le fait que Mālik fut interrogé au sujet du verset et qu'il répondit: 'On ne comprend pas comment, |, tout en n'ignorant pas ce que représente le fait d'être assis: la foi en cela est obligatoire et s'interroger à ce sujet est une innovation blâmable'.

4/1356

Al-Bayhaqī cite ce qu'il dit encore: 'Il est comme il s'est lui-même décrit, mais qu'on ne demande pas comment et comment'. Cette tradition remonte jusque' au Prophète (*marfū'*).

Al-Lālikāī cite ce que Muḥammad b. al-Ḥasan dit: 'Tous les théologiens juristes de l'orient et de l'occident s'accordent sur le fait de croire à (ces) attributs sans faire de commentaire et sans verser dans l'anthropomorphisme'.

At-Tirmidī (*Sunan* 4/318), dans son discours sur la tradition relative à la vision, dit: 'L'opinion relative à cela chez les savants imāms comme Sufyān at-Tawrī, Mālik, Ibn al-Mubārak, Ibn 'Uyayna, Wakī' et d'autres encore consiste à dire: nous rapportons ces traditions comme elles sont venues; nous y croyons. On ne demande pas comment, nous ne faisons pas de commentaire et nous n'imaginons rien à ce sujet'.

Un groupe de sunnites exprime son opinion, en disant: 'Nous l'interprétons selon ce qui convient à sa (\*) gloire'. | Telle est l'opinion des successeurs. Imām al-Ḥaramayn (al-Ġuwaynī) était de cette opinion, puis il se rétracta, en disant dans *al-Risāla an-niẓāmiyya*: 'Ce qui nous satisfait comme religion et ce en quoi nous sommes fidèles à Dieu par contrat, c'est de suivre les ancêtres de la

4/1357

communauté dignes de foi, parce qu’ils se conduisent de telle façon à renoncer à exposer le sens de ces qualifications’.

Ibn aṣ-Ṣalāḥ dit : ‘Le chef de la communauté et ses maîtres ont procédé sur cette voie ; les imāms juristes et les guides de la communauté l’ont choisie ; les imāms et les grandes personnalités de la tradition prophétique ont invité à la suivre et il n’y a pas de théologien parmi nos compagnons d’école qui s’en écarte pour la refuser. Ibn Barhān a choisi l’opinion prônant l’interprétation, en disant que telle est l’origine de la divergence entre les deux groupes (d’opinions) : est-il permis qu’il y ait dans le Coran quelque chose dont nous ne comprendrions pas le sens ou non, mais que les enracinés dans la science comprendraient?’.

Ibn Daqīq al-‘Īd opte pour une position intermédiaire, en disant : ‘Quand l’interprétation est proche de la façon de parler des arabes, elle n’est pas interdite ; si elle s’en éloigne, nous nous en abstenons. Nous croyons à sa signification, selon le point de vue voulu en fonction de la transcendance divine’. Il ajoute : ‘Ce dont le sens dans de telles expressions est apparent et compréhensible à partir de la conversation des arabes, nous le disons sans aucune explication, comme dans sa parole : « Malheur à moi ! A cause de ce que j’ai négligé du côté (*fī ḡanbi*) de Dieu » (39, 56) ; Nous l’interprétons dans le sens du droit de Dieu et de ce qui lui revient obligatoirement’.

### Mention de l’interprétation sunnite des versets déjà cités sur laquelle je me suis arrêté

4/1358 A. Il y a parmi cela l’attribution d’*al-istiwā*’ (se tenir assis sur). Le résultat de ce que j’ai vu à ce sujet se ramène à sept points de vue.

1. Le premier : Muqātil et al-Kalbī relatent le fait que, selon Ibn ‘Abbās, « il se tient assis / *istawā* » (20, 5) signifierait qu’il s’est installé bien assis (*istaqarra*). Si c’est juste, cela a besoin d’une interprétation, car être installé bien assis connote la corporéité.

2. Le deuxième : « il se tient assis » signifierait qu’il prend possession (*istawlā*). Cela est réfuté de deux façons. D’abord, Dieu a déjà pris possession des deux univers, du Jardin, du Feu et de leurs hôtes. A quoi sert donc de spécifier le Trône ? Ensuite, la prise de possession n’a lieu qu’après une conquête et une victoire, or Dieu transcende tout cela.

Al-Lālikāī cite dans *as-Sunna* le fait qu’on interrogea Ibn al-A‘rābī au sujet du sens de « il se tient assis ». Il répondit : ‘Il est sur son Trône, comme il l’a fait savoir’. On lui dit : ‘Ô ‘Abd Allāh ! Cela signifie | qu’il a pris possession’. Il répondit : ‘Silence ! On ne dit que quelqu’un a pris possession d’une chose que

lorsqu'il a un adversaire. Quand l'un d'eux l'emporte, on dit qu'il en a pris possession'.

3. Le troisième: cela signifierait qu'il est monté (*ša'ida*), c'est ce que dit Abū 'Ubayd. On réfute cela, en disant qu'il (\*) transcende également le fait de monter.

4. Le quatrième: cela équivaldrait à dire que le Miséricordieux s'est élevé (*'alā*), c'est-à-dire: il s'est élevé dans les hauteurs (*al-'alw*), tandis que le Trône est pour lui resté stable (*istawā*); c'est ce que relate Ismā'īl aḏ-Ḍarīr dans son commentaire coranique. Cela est réfuté de deux façons. D'abord, il fait de *'alā* un verbe, alors que c'est une préposition selon le consensus commun. Si c'était un verbe il serait écrit avec un *alif* allongé<sup>9</sup>, comme dans sa parole: « *'ala! fī al-arḍi* / il était hautain sur la terre » (28, 4). Ensuite, il a mis *al-'arṣu* (le Trône) au nominatif, or aucun lecteur ne le met au nominatif<sup>10</sup>.

5. Le cinquième: le discours se termine à sa parole: « *ar-rahmānu 'alā l-'arṣi* / le Miséricordieux est sur le Trône »; puis il recommence avec: « *istawā \*lahu mā fī s-samāwāti wa-mā fī l-arḍi* / se tient \* grâce à lui ce qu'il y a dans les cieux et sur la terre » (20, 5-6). On refuse, en disant que cela évacue le verset de son ordre et de son sens.

Quant à moi, je dis que ce n'est pas ce qui se présente dans sa parole: « *tumma stawā 'alā l-'arṣi* / puis, il se tient assis sur le Trône » (7, 54).

6. Le sixième: *istawā* signifie qu'il s'intéresse à (*aqbala 'alā*) la création du Trône et qu'il a l'intention de (*'amada ilā*) de le créer, comme dans sa parole: « *tumma stawā ilā s-samā'i wa-hiya duḥānun* / puis, il s'intéressa au ciel, alors qu'il était vapeur » (41, 11); c'est-à-dire, il eut comme but et intention | de le créer. C'est ce que disent al-Farrā', al-Aš'arī et un groupe de rhétoriciens. Ismā'īl aḏ-Ḍarīr dit que c'est correct.

4/1360

Quant à moi, je dis que ce qui éloigne de cette solution, c'est que le verbe régit son complément moyennant la préposition *'alā* (sur); s'il en était comme ils l'ont mentionné, il le régirait moyennant *ilā* (à), comme dans sa parole: « *tumma stawā ilā s-samā'i* / puis, il s'intéressa au ciel » (41, 11).

7. Le septième: Ibn al-Labbān dit: *al-istiwā'* qui lui (\*) est attribué à le sens de *i'tadala* (être équitable), c'est-à-dire, faire ce qui est juste, comme dans sa parole: « *qā'iman bi-l-qistī* / agissant avec rectitude » (3, 18). Car le fait qu'il agisse | avec rectitude et qu'il fasse ce qui est juste manifeste son équité. Ce sens

4/1361

9 Avec un *alif* sous forme de *yā'* sans points, il s'agit d'une préposition, comme il est écrit dans la version actuellement officielle du Coran. Nous pourrions transcrire la préposition comme suit: *'alā*, et le verbe comme suit: *'ala!*.

10 Ce qui veut dire que Ismā'īl aḏ-Ḍarīr lit comme suit: *ar-rahmānu 'ala! / al-'arṣu istawā*.

se réfère au fait que, grâce à sa puissance, il donne à chaque chose sa nature, en tant que mesurée par sa profonde sagesse.

B. Il y a aussi parmi cela l'expression *an-nafs* (l'identité, l'essence) dans sa parole: «Tu sais ce qu'il y a dans mon *nafs* et je ne sais pas ce qu'il y a dans ton *nafs*» (5, 116). On a avancé que cela se présente sous forme de comparaison, voulant signifier par là l'invisible, parce que cela est voilé comme le *nafs*; et dans sa parole: «Dieu vous met en garde contre son *nafs*» (3, 28), c'est-à-dire, contre son châtement. On dit aussi: contre lui-même.

As-Suhaylî dit: '*an-nafs* exprime la réalité de l'existence sans plus de signification. A partir de cette expression, on utilise *an-nafāsa* (la valeur) et *al-šay' an-nafts* (la chose précieuse). Elle convient donc à l'(\$) exprimer.

Ibn al-Labbān dit: 'Les savants ont interprété cette expression (dans 5, 116) de plusieurs façons, dont les suivantes. *An-nafs* sert à exprimer l'essence'. Il ajoute: 'Même si cela est linguistiquement admissible, cependant, la transitivité du verbe par rapport à *an-nafs*, au moyen de la préposition *fî* (dans) signifiant la circonstance de lieu, est impossible en ce qui le (\*) concerne. Certains autres l'ont interprétée comme étant l'invisible, c'est-à-dire: Je ne sais pas ce qu'il y dans ta part invisible et secrète'. Il dit encore: 'Cela va bien pour sa parole à la fin du verset: «Certes, toi tu connais les choses invisibles» (5, 116)'.

4/1362 C. Il y a de même parmi cela l'expression *al-wağh* (la face) qui est interprétée comme étant l'essence. Ibn al-Labbān dit: 'Dans sa parole: «Ils désirent son *wağh*» (18, 28), dans «Nous vous nourrissons uniquement pour le *wağh* de Dieu» (76, 9) et dans «si ce n'est par désir du *wağh* de son Seigneur» (92, 20), cela signifie la pureté d'intention'.

Un autre dit à propos de sa parole: «car là se trouve le *wağh* de Dieu» (2, 115), c'est-à-dire, la direction vers laquelle il a ordonné de se tourner.

4/1363 D. Il y a encore parmi cela l'expression *al-ʿayn* (l'œil) qui est interprétée comme étant la faculté de la vision (*al-bašar*) ou celle de la connaissance (*al-idrāk*). Bien plus, certains disent | qu'il s'agit là d'un sens réel, contrairement à ce que s'imaginent certaines personnes pensant qu'il s'agit d'un sens figuré; le sens figuré est uniquement dans la dénomination de l'organe par cette expression<sup>11</sup>.

Ibn al-Labbān dit: 'L'attribution de *al-ʿayn* qui lui (\*) est faite est un nom désignant ses signes 'clairvoyants' (*al-mubšira*) grâce auxquels il (\$) voit

11 Quand on l'applique à Dieu évidemment.

(*yanẓuru ilā*) les croyants et eux le voient'. Il dit: '« Lorsque leur sont parvenus nos signes 'clairvoyants' (*mubširatan*) » (27, 13); il attribue effectivement dans un sens figuré la faculté de la vision (*al-bašar*) aux signes, parce qu'ils sont signifiés par *al-'ayn* qui lui est attribué'. Il dit: '« Vous sont parvenus des appels à la clairvoyance (*bašā'iru*) de la part de votre Seigneur. Qui est clairvoyant (*abšara*) l'est pour lui-même et qui est aveugle l'est à son détriment » (6, 104)'. Il dit encore: 'Sa parole: « Sois patient à l'égard du jugement de ton Seigneur, car tu es sous nos yeux (*bi-a'yuninā*) » (52, 48) signifie: car tu es sous nos signes grâce auxquels tu nous vois et nous te voyons'. Il ajoute: 'Ce qui confirme qu'ici le sens de *al-a'yun* est bien celui de signes, c'est que le fait qu'il justifie grâce à eux la patience à l'égard du jugement de son Seigneur est clairement exprimé dans sa parole: « Certes, nous avons vraiment fait descendre sur toi le Coran \* Sois donc patient à l'égard du jugement de ton Seigneur » (76, 23–24)'. Il continue: 'Et sa parole à propos de l'arche de Nūḥ: « Elle vogue sous nos yeux (*bi-a'yuninā*) » (54, 14) signifie: grâce à nos signes et la preuve en est: « Il dit: montez-y au nom de Dieu, qu'elle vogue et arrive à bon port! » (11, 41). Il dit: « ... pour que tu sois élevé sous mon œil (*'alā 'aynī*) » (20, 39), c'est-à-dire, selon la décision de mon signe que j'ai révélé à ta mère: « Allaites-le et si tu as peur pour lui, jette-le dans le fleuve ... » (28, 7)'. Fin de citation.

E. Il y a aussi parmi cela l'expression *al-yad* (la main) dans sa parole: « ... devant ce que j'ai créé de mes deux mains (*bi-yadayya*) » (38, 75); « la main (*yadu*) de Dieu est sur leurs mains (*aydihim*) » (48, 10); « ... parmi ce que nos mains (*aydīnā*) on fait » (36, 71); | « Certes, la faveur est dans la main (*bi-yadī*) de Dieu » (3, 73): elle est interprétée comme étant la puissance.

4/1364

As-Suhaylī dit: '*al-yad*, fondamentalement comme l'action verbale, exprime la qualité de ce qui est qualifié. Voilà pourquoi, dans sa parole, il (§) fait l'éloge des mains / force (*bi-l-aydī*), en les liant aux regards / clairvoyance (*al-abšār*): « ceux qui sont doués de force (*al-aydī*) et de clairvoyance (*al-abšār*) » (38, 45); il ne fait pas l'éloge des membres, parce que la louange ne s'attache qu'aux attributs et non aux réalités substantielles'. Il dit encore: 'Voilà pourquoi, al-Aš'arī dit que *al-yad* est un attribut que la révélation utilise. Et, à ce qu'il semble, le sens de cet attribut est proche de celui de la puissance, si ce n'est qu'il est plus spécifique, alors que la puissance est un attribut plus générique, comme l'amour avec le vouloir et la volonté. A l'expression *al-yad* est attaché un ennoblissement intrinsèque.'

Al-Bağawī dit, à propos de sa parole « *bi-yadayya* / [devant ce que j'ai créé] de mes deux mains » (38, 75): 'Le fait que Dieu emploie effectivement le duel de *al-yad* est une preuve qu'elle n'a pas le sens de puissance, de force ou de faveur; elles sont uniquement deux attributs parmi les attributs de son essence'.

4/1365 Muğāhid dit: '*al-yad*, dans ce cas, est une cheville de langage et une marque d'insistance, comme sa parole: « La face (*wağhu*) de ton Seigneur demeure » (5, 27). Al-Bağawī dit: 'C' est là une interprétation faible, parce que s'il s'agissait d'une cheville de langage, Iblīs aurait dû répondre: Si tu l'as créé, tu m'as également créé. Il en serait de même pour la puissance et la faveur: il n'y aurait pas dans la création de Ādam de privilège par rapport à celle de Iblīs'.

Ibn al-Labbān dit: 'Si l'on demande ce que représentent réellement les deux mains dans la création de Ādam, je réponds que Dieu est celui qui sait le mieux ce qu'il veut signifier; cependant, ce que j'ai obtenu comme résultat de ma réflexion sur son Livre, c'est que les deux mains (*al-yadayn*) sont une métaphore de la lumière de sa puissance qui se trouve dans l'attribut de sa faveur et dans celui de sa justice. Il attire l'attention sur la particularisation de Ādam et sur son ennoblement par le fait qu'ont été mises ensemble pour lui, dans sa création, sa faveur et sa justice'. Il ajoute: 'Celle qui détient la faveur, c'est la droite mentionnée dans sa parole: « et les cieus sont pliés dans sa droite (*bi-yamīnihi*) » (39, 67)'.

f. Il y a de même parmi cela l'expression *as-sāq* (la jambe) dans sa parole: « le jour où une jambe (*sāqin*) sera découverte » (68, 42); cela signifie une calamité ou une chose terrible, comme lorsqu'on dit: 'La guerre se tient sur une jambe (*sāq*)'.

4/1366 Dans *al-Mustadrak*, al-Ḥākim cite, par le truchement de 'Ikrima, le fait qu'on interrogea Ibn 'Abbās à propos de sa parole: « Le jour où une jambe sera découverte » (68, 42) et qu'il répondit: 'Si quelque chose du Coran vous demeure caché, cherchez-en (le sens) dans la poésie, car elle est le recueil des arabes. N'avez-vous pas entendu ce que dit le poète ('Abd Allāh b. az-Zubayr):

Je supporte mon malheur: c'est un mal qui dure; \*  
ton peuple m'a imposé l'esclavage.  
La guerre chez nous se tient sur une jambe?'

Et Ibn 'Abbās commenta: 'Il s'agit d'un jour de détresse et de calamité'<sup>12</sup>.

g. Il y a encore parmi cela l'expression *al-ğanb* dans sa parole: « à cause de ma négligence du côté (*fi-ğanbi*) de Dieu » (39, 56); cela signifie: 'dans l'obéissance à son égard et dans ce qui lui revient de droit'; car la négligence ne se vérifie que

12 Voir Chap. 36, p. 880, n° 106.



dans cela ; elle ne se vérifie jamais à propos du 'côté' au sens bien connu de ce mot<sup>13</sup>.

H. Il y a aussi parmi cela l'attribut de *al-qurb* (la proximité), dans sa parole : « Car je suis proche (*qarībun*) » (2, 186) et dans : « Nous sommes plus proche (*aqrabu*) de lui que ne l'est sa veine jugulaire » (50, 16), qui signifie la connaissance.

I. Il y a de même parmi cela l'attribut de *al-fawqiyya* (le fait d'être sur) dans sa parole : « Il est le Maître absolu sur (*fawqa*) ses serviteurs » (6, 18) et dans : « Ils craignent leur Seigneur au-dessus d'eux (*min fawqihim*) » (16, 50). Cela signifie la supériorité sans idée de spatialité. Fir'awn dit : « Nous sommes au-dessus d'eux (*fawqahum*) maîtres absolus » (7, 127). Il est évident qu'il ne veut pas signifier la supériorité spatiale. 4/1367

J. Il y a encore parmi cela l'attribut de *al-maǧī'* (l'arrivée) dans sa parole : « Ton Seigneur arrive (*ǧā'a*) » et dans : « ou ton Seigneur vient (*ya'tī*) » (6, 158) ; cela signifie son ordre, parce que l'ange ne vient qu'avec son ordre ou une imposition de sa part, comme il le (\*) dit lui-même : « eux agissent avec son ordre » (21, 27) et donc il en est comme si cela avait déjà été explicité. Analogiquement sa parole : « Va, toi et ton Seigneur, et combattez tous les deux ! » (5, 24) | signifie : 4/1368  
'Va avec ton Seigneur, c'est-à-dire, avec son agrément et sa sustentation'.

K. Il y a aussi parmi cela l'attribut de *al-ḥubb* (l'amour) dans sa parole : « il les aimera et ils l'aimeront / *yuhibbuhum wa-yuhibbūnahu* » (5, 54) et dans : « ... suivez-moi, Dieu vous aimera (*yuhibbukum*) » (3, 31) ; de même, l'attribut de *al-ǧaḍab* (la colère) dans sa parole : « ... la colère (*ǧaḍaba*) de Dieu sur elle » (24, 9) ; ainsi que l'attribut de *ar-riḍā* (la satisfaction) dans sa parole : « Dieu est satisfait (*raḍīya*) d'eux » (5, 119) ; et encore l'attribut de *al-aǧab* (l'étonnement) dans sa parole : « Mais, je m'étonne (*aǧibtu*) » (37, 12) avec la voyelle *u* sur le *tā'* (1<sup>o</sup> personne du singulier) et dans sa parole : « Si tu t'étonnes (*taǧab*), alors leur parole est étonnante (*fa-aǧībun*) » (13, 5) ; et enfin l'attribut de *ar-raḥma* (la miséricorde) dans beaucoup de versets.

Les savants disent : 'Tout attribut dont le sens réel est impossible dans le cas de Dieu sera commenté avec ce qui lui est concomitant'.

Al-Imām Faḥr ad-Dīn (ar-Rāzī) dit : 'L'ensemble des manifestations psychologiques accidentelles, à savoir la miséricorde, l'exultation, la joie, la colère, la honte, la ruse et la moquerie ont un principe et une fin. Prenons, par exemple, 4/1369

13 Voir p. 1357.

la colère. Son principe est dans l'ébullition du sang dans le cœur et sa fin est dans la volonté de causer un dommage à celui qui est l'objet de la colère. Donc l'expression *al-ğadab* (la colère), dans le cas de Dieu, n'est pas prise dans le sens de son principe, à savoir l'ébullition du sang dans le cœur, mais dans celui de son but qui est celui de vouloir nuire. Il en est de même pour la honte: elle a un principe, à savoir une brisure qui se produit dans l'âme, et elle a un but, à savoir l'abandon de l'acte. Par conséquent, l'expression *al-ḥayā'* (la honte), dans le cas de Dieu, est employée dans le sens d'abandon de l'acte et non dans celui de la brisure de l'âme'. Fin de citation.

4/1370 Al-Ḥusayn b. al-Faql dit: 'L'étonnement, de la part de Dieu, réside dans le fait de déclarer répréhensible une chose et dans celui de la magnifier'. On interrogea al-Ğunayd au sujet de sa parole: «Si tu t'étonnes, alors leur parole est étonnante» (13, 5). Il répondit: 'Certes, Dieu ne s'étonne de rien; mais, Dieu s'accorde avec son Envoyé et dit: «Si tu t'étonnes, alors leur parole est étonnante», c'est-à-dire, il en est comme tu dis'.

L. Il y a de même parmi cela l'expression *'inda* (auprès de) dans sa parole: «auprès de (*'inda*) ton Seigneur» (7, 206) et dans: «ceux qui sont auprès de lui (*'indahu*)» (21, 19); cela signifie l'allusion à l'établissement ferme, au degré de dignité et à l'élévation

M. Il y a encore parmi cela sa parole: «Il est avec vous (*ma'akum*) où que vous soyez» (57, 4) c'est-à-dire, grâce à sa science.

4/1371 N. Il y a aussi sa parole: «Il est dans (*fī*) les cieux et sur (*fī*) la terre; il connaît ...» (6, 3). Al-Bayhaqī dit |: 'Le plus juste est que cela signifie qu'il est l'adoré dans les cieux et sur la terre; tout comme sa parole: «C'est celui qui dans (*fī*) le ciel est Dieu et sur (*fī*) la terre est Dieu» (43, 84)'.

Al-Aš'arī dit: 'La préposition (*fī* / dans, sur) est liée au verbe 'il connaît' (6, 3), ce qui veut dire qu'il connaît ce qu'il y a dans (*'ālimun bimā fī*) les cieux et sur la terre'.

O. Il y a enfin sa parole: «Nous allons nous occuper exclusivement de vous, ô vous, les deux charges!»<sup>14</sup> (55, 31); ce qui veut dire: 'Nous allons procéder à votre rétribution'.

14 Expression qui signifie les hommes et les djinns.

### Nota Bene [interprétation de 'rigueur']

Ibn al-Labbān dit : 'Sa parole : « La rigueur (*baṣṣa*) de ton Seigneur est redoutable » (85, 12) ne fait pas partie de l'équivoque, parce qu'il l'a commentée par la suite, en disant : « Il est celui qui commence et qui répète » (85, 13), pour faire remarquer que sa rigueur exprime sa manière de se comporter quand il commence, quand il répète et dans toutes ses façons d'agir avec ses créatures'.

### Section 3 [l'équivocité des lettres initiales]

Les lettres initiales des sourates font également partie de l'équivoque et l'opinion que l'on doit choisir à leur sujet est qu'elles constituent des secrets que Dieu seul connaît.

4/1372

Ibn al-Mundīr et un autre citent le fait qu'on interrogea aš-Ša'bī au sujet des lettres qui ouvrent les sourates. Il répondit : 'Chaque livre a son secret et les lettres qui ouvrent les sourates forment le secret de ce Coran'. D'autres ont approfondi le sens de ces lettres.

#### [Les lettres initiales dans la tradition]

Ibn Abī Ḥātim et un autre citent, par le truchement de Abū ḏ-Ḍuḥā, le propos de Ibn 'Abbās disant que sa parole : « *A.L.M.* » (2, 1) signifie : '*Anā llāhu a'lam* / Moi, Dieu, je suis plus savant', que sa parole : « *A.L.M.ṣ.* » (7, 1) signifie : '*Anā llāhu afṣilu* / Moi, Dieu, j'explique'<sup>15</sup> et que sa parole : « *A.L.R.* » (10, 1) signifie : '*Anā llāhu arā* / Moi, Dieu, je vois'.

Il cite aussi, par le truchement de Sa'īd b. Ğubayr, le propos de Ibn 'Abbās disant que sa parole : « *A.L.M.* » (2, 1), | « *Ḥ.M.* » (40, 1) et « *N* » (68, 1) signifient 'un nom tronqué'.

4/1373

Il cite encore, par le truchement de 'Ikrima, le propos de Ibn 'Abbās disant que « *A.L.R.* » (10, 1), « *Ḥ.M.* » (40, 1) et « *N* » (68, 1) sont les lettres séparées de *ar-raḥmān* (Le Miséricordieux).

Abū aš-Šayḥ cite le propos de Muḥammad b. Ka'b al-Quraẓī disant que « *A.L.R.* » (10, 1) viennent de *al-raḥmān* (Le Miséricordieux). Il cite également cet autre propos du même disant que dans « *A.L.M.ṣ.* » (7, 1) *Alif* [et *Lām*] vient

15 Allusion probable à 7, 52 : « Nous leur avons apporté un Livre que nous expliquons (*faṣṣal-nāhu*) ».

[-nent] de *Allāh* (Dieu), *Mīm* de *ar-rahmān* (le Miséricordieux) et le *Ṣād* de *aṣ-ṣamad* (l'Impénétrable).

Il cite également le propos de aḏ-Ḍaḥḥāk, au sujet de sa parole : « *A.L.M.Ṣ.* » (7, 1), disant que (cela signifie) : '*Anā llāhu aṣ-ṣādiq* / Moi, Dieu, je suis le Véridique'. On dit que « *A.L.M.Ṣ.* » signifie *al-muṣawwir* (le Formeur). On dit que « *A.L.M.R.* » (10, 1) signifie : '*Anā llāhu a'lam wa-arfa'* / Moi, Dieu, je suis plus savant et plus élevé'. Al-Kirmānī a relaté ces deux opinions dans son *Ġarā'ib*.

4/1374

Al-Ḥākīm et un autre ont cité, par le truchement de Sa'īd b. Ġubayr, le propos de Ibn 'Abbās, au sujet de sa parole : « *K.H.Y. 'Ṣ.* » (19, 1), disant que *Kāf* vient de *karīm* (le Généreux), *Hā'* de *hādīn* (le Guide), *Yā'* de *ḥakīm* (le Sage), *'Ayn* de *'alīm* (le Savant) et *Ṣād* de *ṣādiq* (le Véridique).

Al-Ḥākīm cite également sous une autre forme, d'après Sa'īd, le propos de Ibn 'Abbās, au sujet de « *K.H.Y. 'Ṣ.* », disant (que cela signifie) : '*kāfīn, hādīn, amīn, 'azīz, ṣādiq* / Celui qui suffit, le Guide, le Digne de foi, le Véridique'.

Ibn Abī Ḥātim cite, par le truchement de as-Suddī, d'après Abū Mālik, Abū Ṣāliḥ, Ibn 'Abbās, Murra, Ibn Mas'ūd et certains compagnons, au sujet de sa parole : « *K.H.Y. 'Ṣ.* » (19, 1) le propos suivant lequel il s'agit d'une épellation fragmentée : *Kāf* vient de *al-mālik* (le Roi), *Hā'* de *Allāh* (Dieu), *Yā'* et *'ayn* de *al-'azīz* (le Puissant) et *Ṣād* de *al-muṣawwir* (le Formeur).

Il cite également le même propos de Muḥammad b. Ka'b, sauf que ce dernier dit : 'et *Ṣād* de *aṣ-ṣamad* (l'Impénétrable)'.  
 4/1375

Sa'īd b. Maṣṣūr et Ibn Mardawayh citent d'une autre façon, de la part de Sa'īd, le propos de Ibn 'Abbās, au sujet de « *K.H.Y. 'Ṣ.* » (19, 1), disant (que cela vient de) *kabīr* (Grand), *hādīn* (Guide), *amīn* (Digne de foi), *'azīz* (Puissant), *ṣādiq* (Véridique).

Ibn Mardawayh cite, par le truchement de al-Kalbī, de la part de Abū Ṣāliḥ, le propos de Ibn 'Abbās, au sujet de sa parole : « *K.H.Y. 'Ṣ.* » (19, 1), disant que *Kāf* vient de *al-kāfī* (Celui qui suffit), *Hā'* de *al-hādī* (le Guide)<sup>16</sup>, *'Ayn* de *al-'alīm* (le Savant) et *Ṣād* de *al-ṣādiq* (le Véridique).

Il cite encore, par le truchement de Yūsuf b. 'Aṭīyya qui dit : 'On interrogea al-Kalbī au sujet de « *K.H.Y. 'Ṣ.* » (19, 1) et il rapporta, de la part de Abū Ṣāliḥ et de Umm Hānī', le propos de l'Envoyé (.) disant (que cela vient de) *kāfīn* (Celui qui suffit), *hādīn* (Guide), *amīn* (Digne de foi), *'alīm* (Savant) et *ṣādiq* (Véridique)'.  
 16

Ibn Abī Ḥātim cite le propos de 'Ikrima, au sujet de sa parole : « *K.H.Y. 'Ṣ.* » (19, 1), disant : '*Yaḡūlu anā l-kabīr al-hādī 'alī amīn ṣādiq* / Il dit : Moi, le Grand et le Guide, je suis Elevé, Digne de foi et Véridique'<sup>17</sup>.

16 Il manque l'interprétation du *Yā'*.

17 Il semble qu'il y ait une inversion dans *'alī* et *amīn*.

Il cite également le propos de Muḥammad b. Ka'b, au sujet de sa parole: «*T.H.*» (20, 1), disant que *Tā'* vient de *dū t-ṭawl* (le Détenteur du pouvoir).

Il cite encore un autre propos du même, au sujet de sa parole: «*T.S.M.*» (26, 1), disant que *Tā'* vient de *dū t-ṭawl* (le Détenteur du pouvoir), *Sīn* de *al-quddūs* (le Saint) et *Mīm* de *ar-raḥmān* (le Miséricordieux). 4/1376

Il cite de même le propos de Sa'īd b. Ğubayr, au sujet de sa parole «*H.M.*» (40, 1), disant que *Hā'* dérive de *ar-raḥmān* (le Miséricordieux) et *Mīm* de *ar-raḥīm* (le Clément).

Il cite encore le propos de Muḥammad b. Ka'b, au sujet de sa parole: «*H.M.\*.s.Q.*» (42, 1-2), disant que *Hā'* et *Mīm* viennent de *ar-raḥmān* (le Miséricordieux), *Āyn* de *al-ʿalīm* (le Savant), *Sīn* de *al-quddūs* et *Qāf* de *al-qāhir* (le Despote).

Il cite aussi le propos de Muġāhid disant: 'Toutes les lettres initiales des sourates sont une épellation fragmentée'.

Il cite en plus le propos de Sālim b. ʿAbd Allāh disant que «*A.L.M.*» (2, 1) et «*H.M.*» (40, 1) et «*N*» (68, 1), etc ... sont des noms de Dieu fragmentés. 4/1377

Il cite enfin le propos de as-Suddī disant: 'Les lettres initiales des sourates sont des noms du Seigneur à l'état de fragmentation dans le Coran'.

Al-Kirmānī relate, au sujet de sa parole: «*Q*» (50, 1) que c'est une lettre de son nom *qādir* (Puissant) et de son nom *qāhir* (Despote). Et un autre relate, au sujet de sa parole: «*N*» (68, 1), que c'est la clé de son (\*) nom *nūr* (Lumière) et de son nom *nāṣir* (Protecteur).

### [Diverses opinions sur les lettres initiales]

1. Toutes ces opinions se ramènent à une seule, à savoir que ce sont des lettres séparées, chacune d'elles étant prise à partir d'un nom de Dieu (\*); le fait de se contenter d'une partie du mot | est bien connu en arabe. Le poète (al-Walīd b. ʿUqba) dit: 4/1378

'Dans le bien, il y a divers biens et un mal est *fā'*; \* Et je ne veux pas le mal, à moins que *tā'*.'

Ce qui veut dire: *wa-in šarran fa-šarrun* (et un mal est un mal); et *wa-illā an tašā'* (à moins que tu ne veuilles). Il dit encore:

'Il leur cria: Ne mettez-vous pas les brides? Ne *tā'* pas? \*  
Ils dirent tous ensemble: *fā'*, n'est-ce pas?'

Ce qui veut dire: *a-lā tarkabūna* (ne montez-vous pas?) et *a-lā fa-rkabū* (Montez donc, n'est-ce pas?). Cette opinion est le choix de az-Zaġġāġ. Il dit: 'Les

arabes prononcent une seule lettre, indiquant par là le mot dont elle fait partie.

2. On dit qu'elles équivalent au Nom Suprême; mais nous ne savons pas comment le composer à partir de ces lettres; c'est ce que rapporte Ibn 'Aṭīyya.

Ibn Ğarīr cite, avec une chaîne de transmission authentique, le propos de Ibn Mas'ūd disant: 'Il s'agit du Nom Suprême de Dieu'.

4/1379

Ibn Abī Ḥātim cite, par le truchement de as-Suddī, le fait que lui parvint ce propos d'Ibn 'Abbās disant: «*A.L.M.*» (2, 1) est un des noms de Dieu, le Suprême.

3. Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī) et un autre citent, par le truchement de 'Alī b. Abī Ṭalḥa, le propos de Ibn 'Abbas disant: «*A.L.M.*» (2, 1), «*T.S.M.*» (26, 1), «*Ṣ*» (38, 1) et leurs semblables sont un serment par lequel Dieu jure sur lui-même; cela fait partie des noms de Dieu'. Il convient que cela soit considéré comme une troisième opinion, à savoir que ces lettres, dans leur ensemble, sont des noms de Dieu; et il convient aussi que cela fasse partie de la première et de la deuxième opinion.

Ibn 'Aṭīyya et un autre suivent la première opinion; elle est confirmée par ce que cite Ibn Māğah dans son commentaire coranique, par le truchement de Nāfi' b. Abī Nu'aym, le lecteur, de la part de Fāṭima Bint 'Alī b. Abī | Ṭālib, à savoir quelle entendit 'Alī b. Abī Ṭālib dire: 'Ô *K.H.Y. 'Ṣ!* pardonne-moi.'

4/1380

Elle est également confirmée par ce que cite Ibn Abī Ḥātim de la part de ar-Rabī' b. Anas, au sujet de sa parole: «*K.H.Y. 'Ṣ.*» (19, 1), disant: 'Ô Toi qui protèges sans être protégé!'

Il cite aussi le propos de Ašhab disant: 'J'ai demandé à Mālik b. Anas s'il était convenable que quelqu'un s'appelle *Yā Sīn*'. Il répondit: 'Je ne pense pas que ce soit convenable. Dieu dit: «*Yā Sīn* \* Par le noble Coran!» (36, 1-2)' et il ajoute: 'Tel est le nom par lequel je suis appelé.'

4. On dit que ce sont des noms du Coran, comme *al-furqān* (le Discriminateur) et *ad-dīkr* (le Rappel); c'est ce que cite 'Abd ar-Razzāq de la part de Qatāda. Le cite également Ibn Abī Ḥātim en ces termes: 'Toute lettre épelée dans le Coran est un des noms du Coran'.

5. On dit aussi que ce sont des noms de sourates; c'est ce que transmettent al-Māwardī et un autre de la part de Zayd b. Aslam et l'auteur (*az-Zamaḥṣarī*) de *al-Kaššāf* attribue cette opinion à la majorité.

4/1381

6. On dit également que ce sont des ouvertures de sourates, comme cela se pratique au début des poèmes: *bal* et *lā bal*.

Ibn Ğarīr cite, par le truchement de aṭ-Ṭawrī, de la part de Ibn Abī Nağīh, le propos de Muğāhid disant: «*A.L.M.*» (2, 1), «*H.M.*» (40, 1), «*A.L.M.Ṣ.*» (7, 1), «*Ṣ*» (38, 1) et leurs semblables sont des ouvertures grâce auxquelles Dieu ouvre le Coran'.

Abū š-Šayḥ cite, par le truchement de Ibn Ğurayġ, le propos de Muġāhid disant: «*A.L.M.*» (2, 1), «*A.L.R.*» (10, 1) et «*A.L.M.R.*» (13, 1) sont des ouvertures grâce auxquelles Dieu ouvre le Coran'. Je (Ibn Ğurayġ) lui dis: 'N'as-tu pas dit que ce sont des noms?' Il répondit: 'Non!'.

7. On dit que c'est une façon de calculer de Abū Ğād (*al-abġad*)<sup>18</sup> pour indiquer la durée de cette communauté.

Ibn Ishāq cite de la part de al-Kalbī, de Abū Šāliḥ, de Ibn 'Abbās, le propos de Ğābir b. 'Abd Allāh b. Ri'āb disant: 'Abū Yāsir b. Aḥṭab, en compagnie d'hommes juifs, passa près de l'Envoyé de Dieu (.), alors qu'il récitait l'ouverture de la sourate *al-Baqara* 2: «*A.L.M.* \* Voilà le Livre; il ne renferme aucun doute » (2, 1–2). Il alla trouver son frère Ḥuyayy b. Aḥṭab, lui aussi en compagnie d'hommes juifs, et lui dit: Vous savez, par Dieu! J'ai entendu Muḥammad réciter, dans ce qui est descendu sur lui, «*A.L.M.* \* Voilà le Livre». Il demanda: L'as-tu entendu? Il répondit: Oui! Ḥuyayy se mit en marche avec ce groupe pour aller chez l'Envoyé de Dieu (.). Ils lui demandèrent: Ne te souviens-tu pas que tu récitais, dans ce qui est descendu sur toi, «*A.L.M.* \* Voilà le Livre»? Il répondit: Certes! Ils dirent: Dieu a envoyé des prophètes avant toi; nous ne savons pas qu'il ait montré à l'un d'eux, si ce n'est à toi, quelle sera la durée de son règne et quel sera le terme de sa communauté<sup>19</sup>. *Alif* vaut un, *Lām* vaut trente et *Mīm* vaut quarante; ce qui fait soixante et onze ans. Allons nous entrer dans la religion d'un prophète dont la durée de son règne et le terme de sa communauté sera seulement de soixante et onze ans? Puis, (Ḥuyayy) lui demanda: Ô Muḥammad! Y a-t-il autre chose avec cela? Il répondit: Oui. «*A.L.M.Ṣ.*» (7, 1). Il dit: Cela a plus de poids et de longueur: *Alif* vaut un, *Lām* vaut trente, *Mīm* vaut quarante et *Ṣād* vaut quatre vingt-dix |; ce qui fait cent soixante et un ans. Y a-t-il autre chose avec cela? Il répondit: Oui. «*A.L.R.*» (10, 1). Il dit: Cela a plus de poids et de longueur: *Alif* vaut un, *Lām* vaut trente et *Rā'* vaut deux cents: ce qui fait deux cent trente et un ans. Y a-t-il autre chose avec cela? Il répondit: Oui. «*A.L.M.R.*» (13, 1). Il dit: Cela a plus de poids et de longueur: cela fait deux cent soixante et onze ans. Puis il dit: Ton cas nous est apparu confus, jusqu'à ce que nous ne sachions si peu ou beaucoup t'avait été accordé. Puis, il dit: Laissez-le!

Ensuite, Abū Yāsir dit à son frère et à ceux qui étaient avec lui: 'Qu'est-ce qui vous permettra de savoir si, peut-être, tout cela a été totalisé en faveur de Muḥammad, à savoir soixante et onze, cent trente et un<sup>20</sup>, deux cent trente et

18 C'est-à-dire, le calcul en fonction de la valeur numérique des lettres de l'alphabet conforme à la table des correspondances traditionnellement établies, à savoir *al-abġad*.

19 Passage dont la construction est ambiguë.

20 Erreur probable: 161 et non 131. Ce qui fait une somme de 734 ans.

4/1382

4/1383

un et deux cent soixante et onze, ce qui donne la somme de sept cent quatre ans? Ils répondirent: 'Son cas demeure pour nous équivoque'. On prétend que les versets suivants descendirent à propos d'eux: « C' est lui qui a fait descendre sur toi le Livre: il y a en lui des versets sûrs qui sont la mère du Livre, et d' autres équivoques ... » (3, 7). Ibn Ğarīr cite cela de cette façon et Ibn al-Mundīr le cite d' après Ibn Ğurayġ, d' une autre façon défectueuse (*mu'ḍalan*)<sup>21</sup>.

4/1384

Ibn Ğarīr et Ibn Ḥātīm citent le propos de Ibn al-Āliya, au sujet de sa parole: « *A.L.M.* » (2, 1), disant: 'Ces trois lettres font partie des vingt-neuf lettres autour desquelles tournent les discussions. Il n'y en a pas une seule qui ne soit la clé d'un de ses (\*) noms; il n'y en a pas une seule qui ne soit une de ses grâces et une de ses épreuves; et il n'y en pas une seule qui ne soit relative à la durée des peuples et à leur terme. En effet, *Alif* est la clé de son nom *Allāh* (Dieu), *Lām* celle de son nom *laṭīf* (Aimable) et *Mīm* celle de son nom *maġīd* (Glorieux); *Alif* représente les grâces (*ālā'*) de Dieu, *Lām* sa gentillesse (*lutf*) et *Mīm* sa gloire (*maġd*); *Alif* équivaut à un an, *Lām* à trente et *Mīm* à quarante'.

Al-Ḥuwayyī dit: 'Un (Abū l-Ḥakam b. Barraġān) des imāms déduit de sa (\*) parole: « *A.L.M.* \* Les byzantins ont été vaincus » (30, 1-2) que les musulmans prendraient Jérusalem en l' an 583 et il en a été comme il a dit'.

As-Suhaylī dit: 'Peut-être que la valeur numérique des lettres qui se trouvent au début des sourates, si l' on omet celles qui se répètent, indique-t-elle le temps de la durée de cette communauté'.

4/1385

Ibn Ḥaġar dit: 'Cela est une fausse (opinion) sur laquelle on ne peut se fonder. En effet, il est établi, d' après Ibn 'Abbās, qu' il faut se méfier du calcul de Abū Ğād (*al-abġad*)<sup>22</sup> et montrer que cela fait partie de l' ensemble de la magie; ce qui n' est pas improbable. En effet, cela n' a aucun fondement dans la Loi révélée'. Al-Qāḍī Abū Bakr b. al-'Arabī dit dans *Fawā'id ar-Riḥla*: 'La science des lettres séparées du début des sourates fait partie de ce qui est faux. Me sont parvenues à leur sujet une vingtaine d' opinions ou plus; je ne connais personne qui puisse en juger en connaissance de cause et qui puisse en comprendre quelque chose'.

Ce que je dis, c' est que si les arabes n' avaient pas su qu' elles avaient une signification courante parmi eux, ils auraient été les premiers à refuser cela au Prophète (.). Bien au contraire, il leur récita: « *H.M.* » de *Fuṣṣilat* (41, 1) et « Ṣ » (38,1), etc ... et ils ne le refusèrent pas; bien plus, ils déclarèrent se soumettre à lui au plan de la rhétorique et de l' éloquence, malgré leur attention à ce qu' il

21 Chaîne de transmission dont, en plein milieu, deux transmetteurs à la suite sont tombés dans l' oubli (NdE).

22 Voir p. 1381, note 17.



fasse un faux pas et leur désir ardent de le voir trébucher. Cela montre donc que c'était une chose bien connue parmi eux et qu'on ne pouvait nier'. Fin de citation.

8. On dit que ce sont des façons d'attirer l'attention, comme quand on appelle. Ibn 'Aṭīyya estime que cette opinion diffère de celle qui soutient que ce sont des ouvertures, alors qu'apparemment elle en a le sens.

4/1386

Abū 'Ubayda dit: «*A.L.M.*» (2, 1) ouvre le discours'.

Al-Ḥuwayyī dit: 'L'opinion, selon laquelle ce sont des façons d'attirer l'attention, est excellente; en effet, le Coran est un discours puissant et ses remarques sont puissantes; par conséquent, il faut qu'il parvienne aux oreilles de quelqu'un qui est pleinement attentif. Il est permis de penser que Dieu savait qu'à certains moments le Prophète (.), dans le monde des hommes, était occupé. Aussi, ordonnait-il à Ğibrīl de dire, quand il descendait: *A.L.M.*, *A.L.M.R.* et *Ḥ.M.*, pour que le Prophète (.) entende la voix de Ğibrīl, l'accueille et l'écoute'. Il ajoute: 'Des paroles bien connues pour attirer l'attention, comme *a lā* et *a mā* (n'est-ce pas?) n'étaient pas utilisées, uniquement parce que c'était des expressions auxquelles les gens étaient trop habitués dans leur façon de parler; or le Coran est une façon de parler qui ne ressemblait pas à la leur. Donc il convenait qu'y soient employées des expressions pour attirer l'attention qui ne soient pas familières, pour qu'elles soient plus aptes à frapper son oreille'. Fin de citation.

On dit que lorsque les arabes entendaient le Coran, ils se trompaient à son sujet. Alors, Dieu fit descendre cette combinaison singulière, pour qu'ils en soient surpris et que leur surprise sollicite leur écoute, si bien que leur écoute de cela entraînerait celle de ce qui vient après et ainsi leur cœur s'adoucirait et leur âme s'attendrirait. Un groupe (de savants) considère cela comme une opinion indépendante. Mais apparemment, c'est le contraire. Elle ne vaut qu'en tant qu'analogie avec quelque opinion que ce soit et non comme une opinion (à part) sur le sens de ces lettres, puisqu'elle n'a pas d'indication de sens.

9. On dit que ces lettres sont mentionnées pour montrer que le Coran est composé des lettres suivantes, à savoir, *alif*, *bā'*, *tā'*, *tā'*, etc ... Certaines d'entre elles sont séparées, alors que leur ensemble est composé, pour montrer aux gens, dans la langue desquels est descendu le Coran, que ce dernier est fait de lettres qu'ils connaissent bien; et cela sert à leur faire connaître et à leur montrer leur propre impuissance à produire une chose semblable après avoir constaté qu'il est descendu avec les lettres qu'ils reconnaissent et avec lesquelles ils forment leur langage.

4/1387

10. On dit (// *az-Zamaḥṣārī*) que le but de ces lettres est de donner une information sur les lettres avec lesquelles le langage est composé. Il en a mentionné quatorze, ce qui est la moitié de la totalité des lettres. De chaque genre, il en a

mentionné la moitié. Parmi les gutturales (*ḥurūf al-ḥalq*), il y a *ḥā*, *ʿayn* et *hā*; parmi celles qui sont au-dessus, il y a *qāf* et *kāf*; parmi les deux labiales (*ṣafahīyyān*), il y a *mīm*; parmi les sourdes (*mahmūsa*), il y a *sīn*, *ḥā*, *kāf*, *ṣād* et *hā*; parmi les occlusives (*ṣadīda*), il y a *hamza*, *ṭā*, *qāf* et *kāf*; parmi les vélarisées (*muṭbaqa*), il y a *ṭā* et *ṣād*; parmi les sonores (*maḡhūra*), il y a *hamza*, *lām*, *mīm*, *ʿayn*, *rā*, *ṭā*, *qāf*, *yā* et *nūn*; parmi les non-vélarisées (*munfatīḥa*), il y a *hamza*, *mīm*, *rā*, *kāf*, *hā*, *ʿayn*, *sīn*, *ḥā*, *qāf*, *yā* et *nūn*; parmi les élevées (*mustalīya*), il y a *qāf*, *ṣād* et *ṭā*; parmi les abaissées (*munḥafīḍa*), il y a *hamza*, *lām*, *mīm*, *rā*, *kāf*, *hā*, *yā*, *ʿayn*, *sīn*, *ḥā* et *nūn*; parmi les explosives (*muqalqala*), il y a *qāf* et *ṭā*. Puis, il a cité ces lettres par une, | par deux, par trois, par quatre et par cinq, parce que la composition du langage suit cette modalité et ne dépasse pas cinq<sup>23</sup>.

11. On dit qu'elles sont un signe que Dieu a disposé pour les Gens de l'Écriture, à savoir qu'il ferait descendre sur Muḥammad un livre dont certaines sourates commenceraient par des lettres séparées.

Voilà les opinions relatives aux débuts des sourates sur lesquelles je me suis arrêté de façon globale.

#### [Opinions particulières sur les lettres initiales]

A propos de certaines lettres, il y a [d'autres] opinions.

1. On dit que «*Ṭ.H.*» (20, 1) et «*Y.S.*» (36, 1) signifient: 'Ô homme!' ou 'Ô Muḥammad!' ou 'Ô être humain!'. Cela a déjà été cité dans *al-Mu'arrab* (al-Ġawālīqī). On dit que ce sont deux des noms du Prophète (.).

Al-Kirmānī dit dans son *Ġarā'ib*: 'A propos de «*Y.S.*», la lecture de *yāsīna* avec la voyelle *a* sur le *nūn* renforce cette opinion, ainsi que sa parole: «*āli yāsīna* / aux gens de Yāsīn» (37, 130)<sup>24</sup>.

On dit que «*Ṭ.H.*» (20, 1) signifierait: *ṭā' al-arḍa* (traverse rapidement la contrée) ou *iṭma'inna* (sois calme!); il s'agit d'un verbe à l'impératif et le *H* serait le complément d'objet ou un silence ou un substitut de *hamza*.

4/1389 Ibn Abī Ḥātim cite, par le truchement de Sa'īd b. Ġubayr, le propos de Ibn 'Abbās au sujet de sa parole «*Ṭ.H.*» disant: 'C' est comme lorsqu'on dit *if'al* (fais!).

On dit que «*Ṭ.H.*» signifie: *yā badru* (Ô pleine lune!), parce que *Ṭ* vaut neuf et que *H* vaut cinq, ce qui fait quatorze pour indiquer *al-badr* (le 14<sup>e</sup> jour de chaque mois lunaire), parce que la lune est pleine ce jour-là; *c'* est ce que mentionne al-Kirmānī dans son *Ġarā'ib*.

23 Voir H. Fleisch, «*Ḥurūf al-hidja'*», in *Et*<sup>2</sup>, III, 1971, pp. 617–620.

24 La lecture actuelle officiellement en cours est *Ilyāsīna* / Elie.

2. On dit que sa parole « Y.S. » signifie : *yā sayyida l-mursalīna* (Ô Prince des envoyés!)

3. On dit que sa parole « ṣ » (38, 1) signifie : *ṣadaqa llāhu* (Dieu dit la vérité).

On dit que cela signifie : *uqsimu bi-ṣ-ṣamadi ṣ-ṣānī'i ṣ-ṣādiqi* (Je jure par l'Impénétrable, le Créateur et le Véridique!).

On dit que cela signifie : *ṣādi yā Muḥammad 'amalaka bi-l-Qur'ān* (Ô Muḥammad, affronte ton œuvre avec le Coran); c'est-à-dire, 'Entreprends-la grâce à lui'; il s'agit de l'ordre d'entreprendre.

Ibn Abī Ḥātim cite le propos de Sufyān au sujet de sa parole : « ṣ » disant : 'Suivre le Coran : affronte-le grâce à ta science et suis-le par ta mise en pratique'.

Il cite également le propos de al-Ḥasan disant : 'Affronte, adresse-toi au Coran', dans le sens de : examine-le.

Il cite encore le propos de Sufyān b. Ḥusayn disant : 'Al-Ḥasan lisait cette lettre ainsi : « *ṣādi wa-l-Qur'āni ...* » (38, 1), disant : Présente le Coran!' 4/1390

On dit que *Ṣād* est le nom d'une mer sur laquelle se trouve le Trône du Miséricordieux.

On dit que c'est le nom d'une mer grâce auquel les morts ressuscitent.

On dit qu'il signifie que Muḥammad faisait pencher (*ṣāda*) le cœur des croyants. Al-Kirmānī relate toutes ces opinions.

4. Il relate aussi, à propos de sa parole : « A.L.M.ṣ. » (7, 1), que cela signifie : « *a-lam našraḥ laka ṣadraka* / N'avons-nous pas ouvert ton cœur ? » (94, 1);

5. et à propos de « H.M. » (40, 1), qu'il s'agit de Muḥammad.

On dit que cela signifie *ḥamma mā huwa kā'in* (ce qui existe devient brûlant).

6. Et à propos de « H.M. \* 's.Q. » (42, 1-2), on dit que c'est la montagne Qāf.

7. On dit : « Q » (50, 1) est une (chaîne de) montagne qui entoure la terre; c'est ce que cite 'Abd ar-Razzāq d'après Muḡāhid.

On dit que (cela signifie) : *uqsimu bi-quwwati qalb Muḥammad* (Je jure par la force du cœur de Muḥammad!).

On dit que c'est le *qāf* de sa parole : « *quḍiya l-amru* / le décret est fixé » (12, 41); il indique le reste du mot.

On dit que cela signifie : 'Arrête-toi (*qif*), Muḥammad, sur l'accomplissement de la mission et sur la réalisation de ce qui t'a été ordonné!'; al-Kirmānī relate ces deux dernières opinions. 4/1391

8. On dit : « N » (68, 1) est le Poisson (*al-ḥūt*)<sup>25</sup>. Aṭ-Ṭabarānī cite le propos de Ibn 'Abbās, qui remonte jusqu'au Prophète (*marfū'*), à savoir : 'Ce que Dieu a créé en premier, ce sont le Calame (*al-qalam*) et le Poisson (*al-ḥūt*). Il dit :

25 Cela se fonde probablement sur le fait que Yūnus est traditionnellement appelé *Dū n-Nūn*, l'homme du *Nūn*, c'est-à-dire, l'homme du poisson.

Écris! Il demanda: Qu'écirai-je? Il dit: Tout ce qui existera jusqu'au jour de la résurrection'. Puis, il récita: «N. Par le Calame!» (68, 1); or N est le Poisson et le Calame est le stylet.

On dit que c'est la Table bien gardée; c'est ce que cite Ibn Ğarīr de la part de Mursal b. Qurra, en remontant jusqu'au Prophète (*marfū'*).

On dit que c'est l'Encrier; c'est ce qu'il cite également de la part de al-Ḥasan et de Qatāda.

On dit que c'est l'Encre; c'est ce que relate Ibn Qaraṣa dans son *Ġarīb*.

4/1392 On dit que c'est le Calame; c'est ce que relate al-Kirmānī de la part de al-Ġāḥiz.

On dit que c'est un des noms du Prophète (.); c'est ce que relate Ibn 'Askar dans son *Mubhamāt*.

9. Selon *al-Muḥtasib* de Ibn Ğinnī, Ibn 'Abbās lisait: «*H.M. \* s.Q.*» (42, 1–2) sans le *'ayn*, disant: '*Sīn* indique toute division existante et *Qaf*, toute union existante'. Ibn Ğinnī déclare: 'Cette lecture est une preuve que les lettres ouvrantes sont un lien entre les sourates. Si elles étaient des noms de Dieu, il ne serait pas permis d'y changer quoique ce soit, parce qu'elles seraient des noms propres; or les noms propres sont le produit de leur essence; donc on ne peut rien y changer'.

10. Dans son *Ġarā'ib*, al-Kirmānī dit au sujet de sa parole: «*A.L.M. \* A-ḥasiba n-nāsu / A.L.M. \** Est-ce que les hommes pensent ... » (29, 1–2): 'Ici, l'interrogatif indique la rupture entre les lettres et ce qui suit, dans cette sourate et dans d'autres'.

## Conclusion

4/1393 Certains posent la question suivante: Est-ce que le sûr est supérieur à l'équivoque ou non? Si l'on répond non, cela est contraire au consensus général et si l'on dit oui, on viole votre principe selon lequel sa (§) Parole, dans son ensemble, est égale et qu'elle est descendue avec sagesse.

Abū 'Abd Allāh al-Bakrābādī<sup>26</sup> répond, en disant que, d'un côté, le sûr est comme l'équivoque et que, d'un autre côté, il est différent. Ils se correspondent, puisque l'argumentation avec les deux n'est possible que si l'on connaît la sagesse de l'Auteur et le fait qu'il ne choisit jamais ce qui est repoussant. Ils sont

26 Originaire de Bakrābād, secteur du Ğurġān. Quant à Muḥammad b. Aḥmad Abū 'Abd Allāh al-Bakrābādī, on ne trouve pas de renseignements biographiques dans les sources habituelles (NdE).

différents, puisque le sūr, selon l'usage de la langue, ne supporte qu'un seul sens et donc celui qui le comprend peut argumenter de suite grâce à lui; alors que l'équivoque a besoin de quelque réflexion et considération pour être employé dans le sens adéquat. De plus, le sūr représente le principe; et la connaissance du principe est bien antérieure. En outre, le sūr est connu de façon détaillée, tandis que l'équivoque n'est connu que de façon vague.

Certains disent: 'Si l'on dit: Quelle est la raison de la descente de l'équivoque de la part de celui qui veut la clarté et la guidance pour ses serviteurs? Nous répondons: S'il fait partie de ce que l'on peut connaître, il comporte divers avantages, comme le fait d'inciter les savants à la réflexion qui entraîne la connaissance de ses énigmes, et comme la recherche de ses subtilités. Pousser à avoir le zèle de la connaissance de cela est la plus grande des bonnes œuvres.

Autre avantage: la manifestation de la préférence et de la différence de degrés. En effet, si le Coran en entier était (un texte) sūr qui n'aurait besoin ni d'interprétation ni de réflexion, la position des gens serait la même et n'apparaîtrait pas l'excellence du savant par rapport à celui qui ne l'est pas. Même si l'équivoque fait partie de ce que l'on ne peut pas connaître, il comporte des avantages, dont l'épreuve des serviteurs, quand ils s'y arrêtent, l'indécision à son sujet, l'abandon, la remise de soi et l'obéissance servile, quand on s'engage à le réciter, comme ce qui est abrogé, même s'il n'est pas permis de mettre en pratique ce qu'il contient et le fait que cela constitue une preuve contre eux. En effet, étant donné que cela est descendu dans leur langue et selon leur façon de parler et qu'ils sont impuissants à en comprendre le sens, malgré leur éloquence et leur capacité de compréhension, ce fait montre que cela est descendu d'auprès de Dieu et que c'est cela même qui les rend impuissants à le comprendre.

4/1394

Al-Imām Faḥr ad-Dīn (ar-Rāzī) déclare: 'Certains, parmi les hérétiques, critiquent le Coran parce qu'il contient les versets équivoques'. Il poursuit: 'Vous dites que les devoirs des créatures sont liés à ce Coran jusqu'à l'avènement de l'Heure. Puis, nous voyons que le tenant de chaque doctrine le prend en fonction de sa doctrine; ainsi le ḡabarite prend-il les versets de la prédestination, comme sa parole: |: « Nous avons mis sur leur cœur un voile épais et rendu leurs oreilles dures, de peur qu'ils ne le comprennent » (6, 25); tandis que le qadarite déclare que c'est la doctrine des mécréants, en donnant pour preuve qu'il (\*) a relaté cela de leur part dans l'exposition du blâme à leur intention dans sa parole: « Ils disent: Nos cœurs sont dans un voile épais (qui nous cache) ce vers quoi tu nous appelles; nos oreilles sont dures ... » (41, 5); et dans un autre endroit: « Ils disent: Nos cœurs sont incirconcis » (2, 88). Le négateur de la vision (de Dieu) prend sa parole: « Les regards ne l'atteignent pas » (6, 103) Le partisan de la spatialité prend sa parole: « Ils craignent leur Seigneur au-

4/1395

4/1396 dessus d'eux» (16, 50) et : | « Le Miséricordieux sur le Trône se tient assis » (20, 5); tandis que celui qui la nie prend sa parole : « Rien n'est semblable à lui » (42, 11). Ensuite, chacun d'eux qualifie de sûrs les versets conformes à sa doctrine et d'équivoques les versets opposés. Or la prévalence de certains versets sur d'autres ne se ramène qu'à de légères prévalences et à de faibles raisons. Alors, comment convient-il pour le Sage d'arranger ainsi le Livre qui sera la référence pour toute la religion jusqu'au jour de la résurrection ?.

Il déclare : 'Voici la réponse. Les savants ont mentionné plusieurs avantages dus à l'existence de l'équivoque dans le Coran.

1. Entre autres, il exige davantage de labeur pour arriver à savoir ce qu'il signifie; or le surcroît de labeur entraîne un surcroît de récompense.

2. Autre avantage : si tout le Coran était sûr, il ne s'appliquerait qu'à une seule doctrine et, du fait de son évidence, il annulerait tout ce qui serait différent d'elle; et cela procurerait de la répugnance aux tenants des autres doctrines à l'accepter, à le prendre en considération et à en tirer profit. Par contre, si le Coran contient le sûr et l'équivoque, le tenant de chaque doctrine aspire à y trouver ce qui confirme la sienne et soutient ce qu'il affirme. Aussi tous les tenants des doctrines passent-ils le Coran en revue et chacun d'eux s'efforce-t-il à y réfléchir. Et quand ils y arrivent, les versets sûrs servent de commentaire aux versets équivoques; et de cette façon, le falsificateur est libéré de sa fausseté et parvient à la vérité.

3. Autre avantage : étant donné que le Coran contient l'équivoque, on a besoin de la science par le truchement des interprétations et de la prépondérance de l'une sur l'autre; on a également besoin, pour cet apprentissage, de parvenir à acquérir de nombreuses sciences, comme la linguistique, la grammaire, la sémantique, la rhétorique et les principes de la connaissance. S'il n'en était pas ainsi, on n'aurait pas besoin d'acquérir ces nombreuses sciences. Ainsi la mention de l'équivoque comporte-t-elle de nombreux avantages.

4/1397 4. Autre avantage : le Coran contient l'appel adressé à l'élite et aux gens du commun; or la plupart du temps, les gens du commun répugnent naturellement à atteindre la réalité des choses; si bien que si l'un d'entre eux entend dire, tout de go, qu'on affirme qu'il y a un être qui n'a ni corporéité ni spatialité ni visibilité, il pense que cela est inexistant et exclu; aussi tombe-t-il dans le négationnisme. Donc le mieux est de leur parler avec des expressions qui signifient un peu ce qui correspond à ce qu'ils croient et imaginent, si bien que cela se mêle à ce qui signifie la pure vérité. Donc la première chose dont on les entretiendra, en premier lieu, fait partie des versets équivoques (anthropomorphiques); et la seconde chose qui leur sera dévoilée, en dernier lieu, fait partie des versets sûrs'.

4/1398 (blanc)

## L'antéposition (*at-taqdīm*) et la postposition (*at-ta'hīr*)

### [Les deux catégories de l'antéposition / postposition]

Il y a deux catégories.

4/1399

1. La première est ce qui, faisant difficulté au niveau du sens apparent, devient clair, lorsque l'on sait qu'il s'agit d'un cas d'antéposition / postposition. Cela mérite qu'on y consacre une relation, car les ancêtres dignes de foi ont déjà porté leur attention sur ce problème à propos de certains versets.

Ibn Abī Ḥātim cite le propos de Qatāda au sujet de sa parole: «Que ne t'émerveillent pas leurs biens et leurs enfants; Dieu veut seulement les châtier par là {dans la vie de ce monde}» (9, 55). Il dit: 'C' est un cas d'antéposition (/ postposition) du discours. Il (veut) dire: Que ne t'émerveillent ni leurs biens ni leurs enfants {dans la vie de ce monde}; Dieu veut seulement les châtier par là dans l'autre vie'.

Il cite aussi de lui ce propos au sujet de sa parole: «Si une parole n'avait pas précédé de la part de ton Seigneur, il aurait été nécessaire (de les châtier) {et un terme prononcé}» (20, 129). Il dit: 'C' est un cas d'antéposition (/ postposition) du discours. Il (veut) dire: Si une parole {et un terme prononcé} n'avait pas précédé de la part de ton Seigneur, il aurait été nécessaire (de les châtier)'.

Il cite également le propos de Muğāhid au sujet de sa parole: «Il a fait descendre sur son serviteur le Livre et il n'y a pas mis de tortuosité \* {de façon droite} ...» (18, 1–2). Il dit: 'C' est un cas d'antéposition / postposition, à savoir: Il a fait descendre sur son serviteur le Livre {de façon droite} et il n'y a pas mis de tortuosité'.

Il cite encore le propos de Qatāda au sujet de sa parole: «Certes, moi, je vais te faire mourir et {t'élever à moi}» (3, 55). Il dit: 'C' est un cas d'antéposé / postposé, à savoir: Certes-moi, {je vais t'élever à moi} et te faire mourir'.

4/1400

Il cite enfin le propos de 'Ikrima au sujet de sa parole: «... ils auront un châtement terrible à cause de ce qu'ils ont oublié {le jour de la rétribution}» (38, 6). Il dit: 'C' est un cas d'antéposition / postposition. Il (veut) dire: ... ils auront, {le jour de la rétribution}, un châtement terrible à cause de ce qu'ils ont oublié'.

Ibn Ġarīr cite le propos de Ibn Zayd au sujet de sa parole: «... S'il n'y avait pas eu la faveur de Dieu à votre égard et sa miséricorde, vous auriez suivi aš-

Šaytān, {*illā qalīlan* / sauf quelque peu} » (4, 83). Il dit: 'Ce verset (se présente comme) antéposé et postposé. Il ne peut être que comme ceci: (Lorsque leur parvint un ordre de sécurité ou de crainte), ils n'en informèrent {*illā qalīlan minhum* / que peu d'entre eux}; et s'il n'y avait pas eu la faveur de Dieu à votre égard et sa miséricorde, peu et non beaucoup auraient été sauvés'.

Il cite aussi le propos de Ibn 'Abbās au sujet de sa parole: « Et ils dirent: Fais-nous voir Dieu {ouvertement} » (4, 153). Il dit: 'S'ils voient Dieu, ils le voient. Ils ne font que dire {ouvertement}: Fais-nous voir Dieu.' Il ajoute: 'C'est un cas de discours antéposé / | postposé. Ibn Ġarīr dit: 'Cela veut dire que leur requête était faite ouvertement'.

Autre cas, sa parole: « Et lorsque vous tuez une personne, vous vous querellez à son sujet » (2, 72). Al-Baġawī dit: 'Ceci est le début de l'histoire, même s'il est postposé dans la lecture'. Al-Wāḥidī dit: 'Le différend concerne l'homicide avant l'immolation de la vache; il a été postposé dans le discours, uniquement parce que, lorsqu'il (\*) dit: « Certes, Dieu vous ordonne ... » (2, 67), ceux à qui cela s'adresse savent que la vache ne peut être immolée que pour indiquer un homicide dont l'identification leur demeure cachée. Et lorsque la connaissance de cela est ferme dans leur esprit, il continue, en disant: « Et lorsque vous tuez une personne, vous vous querellez à son sujet » (2, 72) et vous interrogez Mūsā qui répond: « Certes, Dieu vous ordonne d'immoler une vache » (2, 67)'.

Autre cas: « As-tu vu celui qui prend sa divinité pour sa passion » (45, 23). Le sens fondamental est: sa passion pour sa divinité; parce que celui qui prend sa divinité pour sa passion n'est pas blâmable. Donc il a antéposé le second complément d'objet par égard pour lui.

Sa parole: « Il fait pousser le pâturage (*al-mar'ā*) \* et le transforme en fourrage sombre (*aḥwā*) » (87, 4-5); en commentant 'sombre' par 'vert', il devient le qualificatif (complément d'état) de pâturage; ce qui veut dire qu'il le fait pousser vert et qu'il le transforme en fourrage. Ce qualificatif a été postposé pour observer la 'rime' (*ā*)<sup>1</sup>.

Sa parole: « et des noirs-sombres noirs » (35, 27); en principe, cela signifie: des noirs noirs-sombres, parce que le noir-sombre est d'une intense noirceur.

4/1402 Sa parole: « Elle rit et nous lui annonçâmes la bonne nouvelle » (11, 71) signifie: Nous lui annonçâmes la bonne nouvelle et elle rit.

Sa parole: « Elle pensait à lui et il pensa à elle, sinon il aurait vu la preuve de son Seigneur » (12, 24). On dit que le sens est en fonction d'une antéposition

1 Sinon, nous aurions: *aḥraġa l-mar'ā aḥwā* \* *fa-ġa'alahu ġuṭā'an*; et donc la 'rime' ne serait pas observée. En fait, *aḥwā* ne devient pas épithète (*na't*) de pâturage, comme dit le texte, mais son complément d'état (*ḥāl*) indéterminé.



/ postposition, à savoir: s'il n'avait pas vu la preuve de son Seigneur, il aurait pensé à elle; et ainsi une telle pensée est écartée de lui.

2. La seconde (catégorie) n'est pas ainsi. Al-'Allāma Šams ad-Dīn b. aṣ-Šā'ig a composé à ce sujet son livre intitulé *al-Muqaddima fī sirri l-alfāz al-muqaddama* (Introduction au secret des expressions antéposées). Il y dit: 'La raison manifeste et notoire de ce phénomène est l'intérêt, comme l'exprime Sibawayh dans son *Kitāb*, en distant que c'est comme si on antéposait ce dont l'exposé est le plus intéressant et ce dont on est le plus soucieux d'exposer'. Il ajoute: 'Cette raison est générale'.

### [Les raisons de l'antéposition]

Quant aux raisons détaillées de l'antéposition et de ses secrets, il m'en est apparu dix dans le vénérable Livre.

1. La *recherche de la bénédiction*, comme l'antéposition du nom de Dieu (\*) dans les affaires importantes; par exemple, sa parole: «Dieu témoigne qu'il n'y a pas de divinité en dehors de lui, ainsi que les anges et les savants» (3, 18) et sa parole: «Sachez que quel que soit le butin que vous preniez, à Dieu revient le cinquième et à son Envoyé ...» (8, 41).

2. La *vénération*, comme sa parole: «Quiconque obéit à Dieu et à l'Envoyé» (4, 69); «Dieu et ses anges bénissent» (33, 56) et «Dieu et son Envoyé méritent plus qu'ils cherchent à leur plaisir» (9, 62).

3. L'*honneur* à rendre, comme l'antéposition de l'homme par rapport à la femme, par exemple: «Les musulmans et les musulmanes ...» (33, 35); celle de l'homme libre, dans sa parole: «L'homme libre pour l'homme libre, l'esclave pour l'esclave, la femme pour la femme» (2, 178); celle du vivant, dans sa parole: «Il fait sortir le vivant du mort» (6, 95) et dans: «Les vivants et les morts ne sont pas égaux» (35, 22); celle des chevaux, dans sa parole: «les chevaux, les mulets et les ânes pour que vous les montiez» (16, 8); celle de l'ouïe, dans sa parole: «sur leurs oreilles et sur leurs yeux» (2, 7), dans: «l'ouïe, la vue et le cœur» (17, 36) et dans: «Si Dieu vous enlève l'ouïe et la vue» (6, 46).

4/1403

Ibn 'Atīyya relate au sujet de an-Naqqāš qu'il démontrait grâce à ces versets la supériorité de l'ouïe sur la vue et c'est ainsi que, dans la qualification de lui-même (\*): «Celui qui entend, Celui qui voit» (22, 61), il y a antéposition de l'ouïe.

Pour la même raison, il y a l'antéposition de lui (.) par rapport à Nūḥ et ceux qui sont avec lui, dans sa parole: «Et lorsque nous avons conclu l'alliance avec les prophètes, avec toi et avec Nūḥ» (33, 7); celle de l'envoyé, dans sa parole: «ni envoyé ni prophète» (22, 52); celle des émigrés de Makka, dans sa parole:

4/1404 «Ceux qui sont venus en premier parmi les émigrés et les auxiliaires» (9, 100); celle des humains par rapport aux djinns |, là où ils sont mentionnés dans le Coran (6, 112); celle des prophètes, puis des véridiques, puis des témoins, puis des hommes de bien, dans le verset 69 de *an-Nisā'* 4; celle de Ismā'īl par rapport à Ishāq (2, 133), parce qu'il est plus noble du fait que le Prophète (.) est un de ses descendants et qu'il est plus âgé; celle de Mūsā par rapport à Hārūn (6, 84), parce qu'il a été choisi pour l'entretien (4, 164); mais il a antéposé Hārūn par rapport à Mūsā dans la sourate *Ṭā Hā* 20, 70, à cause de la 'rime' (*ā*); celle de Ğibrīl par rapport à Mikā'īl dans le verset 98 de *al-Baqara* 2, parce qu'il est supérieur; et celle de ce qui est doué de raison par rapport à ce qui ne l'est pas, dans sa parole: «comme jouissance pour vous et vos troupeaux» (79, 33); et dans: «Le louent ceux qui sont dans les cieus et sur la terre et les oiseaux qui étendent leurs ailes» (24, 41). Quant à l'antéposition des troupeaux dans sa parole: «... dont mangent leurs troupeaux et eux-mêmes» (32, 27), c'est à cause de la mention des céréales qui précède, par conséquent il convenait d'antéposer les troupeaux, contrairement au verset de *ʿAbasa* 80 [«comme jouissance pour vous et vos troupeaux» (80, 32)], en effet, dans cette sourate, précède ceci: «Que l'homme considère sa nourriture» (80, 24); donc il convenait d'antéposer «pour vous». Il y a partout l'antéposition des croyants par rapport aux mécréants (3, 28); celle des compagnons de la droite par rapport à ceux de la gauche (56, 27); celle du ciel par rapport à la terre 4/1405 (2, 164) et du soleil par rapport | à la lune, là où cela se présente (6, 96), sauf dans sa parole: «Dieu a créé sept cieus superposés \* et il y (*fihinna*) a placé la lune comme lumière et le soleil comme lampe» (71, 15–16). On dit que c'est pour observer la 'rime' (*an*)<sup>2</sup>. On dit aussi que c'est parce que l'utilité de la lune pour la population des cieus, auxquels le pronom (*hinna*) se réfère, est plus grande. Ibn al-Anbārī dit: 'On dit que la partie antérieure de la lune brille pour la population des cieus, tandis que sa partie postérieure brille pour celle de la terre; voilà pourquoi il (\*) dit *fihinna* (y), étant donné que la plus grande partie de sa lumière brille pour la population du ciel. Il y a aussi l'antéposition de l'invisible par rapport au visible dans sa parole: «le connaisseur de l'invisible et du visible» (39, 46), parce que la connaissance du premier est plus noble. Quant à: «il connaît le secret et ce qui est le plus caché (*alḥfā*)» (20, 7), il y a postposé 'le plus caché' pour observer la 'rime' (*ā*)<sup>3</sup>.

2 Ce qui ne vaut pas, car la 'rime' aurait été la même dans le cas de la postposition de la lune comme *nūran*.

3 Dans ce contexte-ci, il ne s'agit pas tant de la 'rime' en tant que telle (*al-qāfiya*), mais du mot qui sépare la fin du verset du début du verset suivant (*al-fāṣila*).

#### 4. La *convenance*.

a. Elle est ou bien convenance de ce qui est antéposé à cause du contexte, comme dans sa parole: «Pour vous, il y a en eux (les troupeaux) une beauté, lorsque vous revenez le soir et lorsque vous partez le matin» (16, 6). Certes, une beauté vaut l'autre, même si elles sont attribuées aux deux moments du matin et du soir; cependant, la beauté des troupeaux au moment du soir, c'est-à-dire, lorsqu'ils reviennent du pâturage à la fin du jour, est plus éclatante, puisqu'ils ont la panse pleine; tandis qu'au moment du départ pour le pâturage au début du jour, leur beauté est inférieure à la première, parce qu'ils ont la panse vide.

C'est le même cas, dans sa parole: «ceux qui, lorsqu'ils dépensent, ne sont ni prodigues ni avares» (25, 67); la négation de la prodigalité est antéposée, parce que le gaspillage concerne (avant tout) la dépense.

C'est aussi le cas de sa parole: «Il vous fait voir l'éclair comme motif de crainte et d'espoir» (30, 24), parce que la foudre tombe au début de l'éclair et que la pluie n'arrive qu'après une succession continue d'éclairs.

C'est également le cas de sa parole: «Nous avons fait d'elle (Maryam) et de son fils un signe pour les univers» (21, 91); il a antéposé Maryam par rapport à son fils, parce que le contexte la concerne dans sa parole: «... laquelle eut une excellente conduite sexuelle» (66, 12). Pour la même raison contextuelle, il a antéposé le fils dans sa parole: «Nous avons fait du fils de Maryam et de sa mère un signe» (23, 50); la mention antérieure de Mūsā, dans le verset précédent, justifie cette antéposition.

4/1406

De même, dans: «et à chacun nous avons donné le jugement et la science» (21, 79), le jugement a été antéposé, même si la science précède le jugement, parce que le contexte le concerne dans sa parole du début du verset (précédent): «... quand tous les deux jugeaient au sujet d'un champ cultivé» (21, 78).

b. Ou bien, elle est convenance de l'expression relative à l'antériorité et à la postériorité, comme dans sa parole: «le Premier et le Dernier» (57, 3); «Nous connaissons ceux d'entre vous qui sont venus avant et nous connaissons ceux qui sont venus après» (15, 24); «pour celui d'entre vous qui veut avancer ou reculer» (74, 37); «... de ce qui précède et de ce qui suit» (75, 13); «un tiers des premiers \* et un tiers des derniers» (56, 39-40); «Le commandement appartient à Dieu avant comme après» (30, 4); «A lui la louange dans cette première (vie) et dans la dernière» (28, 70).

Quant à sa parole: «appartiennent à Dieu la vie dernière et la première (*al-ūlā*)» (53, 25), elle s'explique par le respect de la 'rime' (*ā*); il en est de même ('rime' *īna*) pour sa parole: «nous vous aurons réunis, vous et les premiers (*al-awwalīna*)» (77, 38)

5. L'*incitation* et l'*urgence* à réaliser quelque chose, pour se prévenir contre la négligence, comme l'antéposition du legs par rapport à la dette dans sa parole:

« après qu'un legs aura été acquitté ou une dette » (4, 11), bien que la dette précède légalement le legs.

#### 6. L'antériorité.

##### a. Elle est ou temporelle

4/1407 – relativement à la création, comme l'antéposition de la nuit | par rapport au jour (2, 164), des ténèbres par rapport à la lumière (6, 1), de Ādam par rapport à Nūḥ (3, 33), de Nūḥ par rapport à Ibrāhīm (33, 7), de Ibrāhīm par rapport à Mūsā (33, 7), de Mūsā par rapport à 'Īsā (2, 136), de Dāwūd par rapport à Sulaymān (6, 184), des anges par rapport à l'homme dans sa parole : « Dieu a choisi parmi les anges des messagers et parmi les hommes » (22, 75), des 'Ād par rapport aux Tamūd (9, 70), des épouses par rapport à la descendance, dans sa parole : « Dis à tes épouses et à tes filles » (33, 59), de l'assoupissement par rapport au sommeil, dans sa parole : « n'ont de prise sur lui ni l'assoupissement ni le sommeil » (2, 255).

– relativement à la descente, comme dans sa parole : « les livres d'Ibrāhīm et de Mūsā » (87, 19) ; « Il a fait descendre *at-Tawrāt* et *al-Inġil*, \* autrefois comme guidance pour les gens, puis il a fait descendre *al-Furqān* » (3, 3-4).

– relativement à l'obligation et à la responsabilité légale, comme dans : « Inclinez-vous et prosternez-vous » (2, 77) ; « Lavez votre visage et vos mains » (5, 6) ; « Aṣ-Ṣafā et al-Marwa font partie des rites sacrés de Dieu » (2, 158). Voilà pourquoi il (.) dit : 'Nous commençons par ce par quoi Dieu a commencé'.

4/1408 b. ou bien essentielle, comme dans : « par deux, par trois et par quatre » (4, 3) ; « il n'y a pas d'entretien à trois où il ne soit le quatrième, ni à cinq où il ne soit le sixième » (58, 7) ; et il en est ainsi pour tous les nombres, tout degré étant antérieur à ce qui est par essence au-dessus de lui. Quant à sa parole : « ... à vous tenir devant Dieu par deux ou seul » (34, 46), elle a pour but d'inciter à se rassembler pour concourir au bien.

7. La *causalité*, comme l'antéposition du « Puissant / *al-'azīz* » par rapport au « Sage / *al-ḥakīm* » (2, 129), parce qu'étant puissant, il est sage ; et l'antéposition du « Savant / *al-'alīm* » par rapport au « Sage » (4, 26), parce que l'agir sagement (*al-iḥkām*) et la perfection viennent de la science. Quant à l'antéposition du « Sage / *al-ḥakīm* » par rapport à l'« Informé / *al-ḥabīr* », elle se trouve dans la sourate *al-An'ām* 6, 18, parce que la science est le degré de l'institution des commandements (*al-aḥkām*).

Dans le même genre, il y a l'antéposition de l'adoration par rapport à l'imploration de l'aide dans la sourate *al-Fātiḥa* 1, 5, parce que la première est la cause de l'obtention de l'aide.

Il en est de même pour sa parole : « Il aime ceux qui se repentent et il aime ceux qui se purifient » (2, 222), parce que le repentir est la cause de la purification ; pour : « (Malheur) à tout menteur calomniateur » (45, 7), parce

que le mensonge est la cause de la calomnie; et pour: «... de baisser leurs regards et de veiller à leur sexe» (24, 30), parce que le regard incite le sexe.

8. La *multiplicité*, comme dans sa parole: «Parmi vous, il y a celui qui mécroit et parmi vous, il y a celui qui croit» (64, 2), parce que les mécréants sont plus nombreux; dans: «parmi eux, il y a celui qui se fait tort à lui-même, ...» (35, 32), il a antéposé celui qui se fait tort à lui-même, à cause de la fréquence de ce cas; puis, vient le modéré et ensuite celui qui prévient (par ses bonnes actions). On dit que c'est pour cela que le voleur est placé avant la voleuse (5, 38), parce que le vol est plus fréquent chez les hommes; et que la débauchée vient avant le débauché, parce que la débauche est plus fréquente chez les femmes.

4/1409

Il y a généralement l'antéposition de la miséricorde sur le châtement là où ils se trouvent dans le Coran (17, 54).

A propos de sa parole: «Certes, parmi vos épouses et vos enfants, vous avez un ennemi» (64, 14), Ibn al-Ĥāḡib dit dans son *Amālī*: 'Les épouses sont antéposées uniquement parce que le but est d'informer que parmi eux il y a des ennemis; or l'éventualité de cela est plus fréquente chez les épouses que chez les enfants. C'est ce qui fonde le mieux le sens recherché, donc ont les a antéposées. C'est pour la même raison qu'on a antéposé les biens dans sa parole: «Vos biens et vos enfants ne sont qu'une tentation» (64, 15), parce que c'est à peine si la tentation peut se séparer des biens: «L'homme est rebelle \* dès qu'il se voit dans l'aisance» (96, 6-7). Tandis que les enfants ne sont pas nécessairement une tentation comme les biens; donc l'antéposition de ces derniers convient mieux'.

9. Le *mouvement ascendant* du bas vers le haut, comme dans sa parole: «N'ont-ils pas des pieds pour marcher ou des mains pour saisir ou etc ...?» (7, 195). Il a commencé par le plus bas dans l'intention de monter, parce que la main est plus noble que le pied, l'œil plus que la main et l'ouïe plus que la vue.

4/1410

Dans le même genre, il y a la postposition du plus important. On cite à ce sujet l'antéposition du Miséricordieux par rapport au Très Miséricordieux (1, 1); celle du Clément par rapport au Très Miséricordieux (2, 143); celle de l'Envoyé par rapport au Prophète dans sa parole: «Ce fut un envoyé, un prophète» (19, 51). On mentionne à ce sujet plusieurs points, le plus connu étant l'observance de la 'rime'.

10. Le *mouvement descendant* du haut vers le bas. On cite à ce sujet: «N'ont de prise sur lui ni l'assoupissement ni le sommeil» (2, 255); «il ne négligera ni une petite faute ni une grande» (18, 49); «Le Messie ne dédaignera pas d'être un serviteur de Dieu ni les chérubins» (4, 172). C'est ce que mentionne Ibn aš-Šā'ig.

Un autre (az-Zarkašī) a ajouté d'autres raisons, dont le fait d'être plus indicatif de la puissance et d'être plus étonnant comme sa parole: «certains d'entre

eux rampent sur leur ventre, [certains marchent sur deux pattes et d'autres sur quatre]» (24, 45).

A propos de sa parole: «Nous avons assujetti à Dāwūd les montagnes pour qu'elles chantent ses louanges, ainsi que les oiseaux» (21, 79), *az-Zamaḥṣārī* dit: 'Il a antéposé les montagnes par rapport aux oiseaux, parce que le fait de les lui assujettir et de leur faire chanter les louanges est plus étonnant, plus indicatif de la puissance et entre davantage dans l'inimitabilité coranique, car les montagnes sont des minéraux, tandis que les oiseaux sont des êtres vivants doués de langage'.

4/1411

Parmi ces raisons, il y a l'observance de la 'rime'; de nombreux exemples en seront donnés par la suite. Il y a également la limitation et la spécification, ce qui sera exposé au chapitre cinquante cinq<sup>4</sup>.

### Nota Bene [raisons des divergences sur l'antériorité / postériorité]

Une expression peut être antéposée dans un endroit et être postposée dans un autre. La raison de cela est que ou bien le contexte dans chaque passage exige qu'il en soit ainsi, comme cela a été indiqué précédemment; ou bien, pour commencer ou conclure avec l'expression en question, compte tenu de sa situation, comme dans sa parole: «Le jour où certains visages seront blancs [tandis que d'autres seront noirs ...]» (3, 106–107); ou bien pour rechercher la variété dans l'éloquence et la production du discours de plusieurs façons, comme dans sa parole: «franchissez-en la porte en vous prosternant et dites: Pardon!» (2, 58) et dans sa parole: «et dites: Pardon! et franchisez-en la porte en vous prosternant» (7, 161); ou comme dans sa parole: «Certes, nous avons fait descendre *at-Tawrāt* dans laquelle il y a une guidance et une lumière» (5, 44), alors qu'il dit dans *al-An'ām* 6, 91: «Dis: Qui a fait descendre le Livre qu'a apporté Mūsā comme lumière et guidance pour les hommes?».

4 Voir pp. 1565 sq.

## Le général (*al-‘āmm*) et le particulier (*al-hāṣṣ*)

Le général est une expression qui hyperbolise ce qui lui est propre sans aucune réserve. 4/1412

Sa forme est

\* ou bien ‘tout / *kull*’ comme initial, par exemple: «Tout ce qui (*kullu man*) s’y trouve périra» (55, 26) ou comme apposé, par exemple: «Les anges, eux tous (*kulluhum*), se prosternent ensemble» (15, 30).

\* ou bien ‘qui / *al-laḏī* et *al-lātī*’ avec leur forme duelle et plurielle, comme dans: «et qui (*al-laḏī*) dit à ses parents: Fi de vous deux!» (46, 17); en effet, cela signifie: tout (*kull*) un chacun de qui émet cette parole, avec pour preuve ce qui vient après: «ceux-là sont ceux (*al-laḏīna*) contre qui la parole se réalise» (46, 18); dans: «ceux qui (*al-laḏīna*) croient et accomplissent les bonnes œuvres, ceux-là posséderont le Jardin» (2, 82); dans: «à ceux qui (*li-llaḏīna*) font le bien les meilleures choses et même plus» (10, 26); dans: «pour ceux qui (*li-llaḏīna*) craignent Dieu, il y aura des Jardins auprès de leur Seigneur» (3, 15); dans: «celles qui (*al-lāṭī*) n’espèrent plus la menstruation» (65, 4); dans: «celles qui (*al-lātī*) accomplissent la turpitude parmi vos femmes, appelez contre elles comme témoins ...» (4, 15) et dans: «les deux qui (*al-laḏāni*) d’entre vous accomplissent la turpitude, sévissez contre eux» (4, 16).

\* ou bien *ayyu*, *mā*, *man* en tant que protases (quel que, quoi que, qui-conque), interrogatifs (quel, que, qui?) ou relatifs (qui, que), comme dans: «Quel que (*ayyan mā*) soit le nom sous lequel vous l’invoquez, les plus beaux noms lui appartiennent» (17, 110); dans: «Vous-mêmes et ce que (*mā*) vous adorez en dehors de Dieu vous serez le combustible de la Géhenne» (21, 98); et dans: «Quiconque (*man*) accomplit le mal, sera rétribué en conséquence» (4, 123).

\* ou bien le pluriel annexé, comme dans: «Dieu vous charge à propos de vos enfants (*awlādikum*: des enfants de vous)» (4, 11). 4/1413

\* ou bien ce qui est déterminé par l’article, comme dans: «Les croyants obtiennent le succès» (23, 1); et dans: «Tuez *les* polythéistes» (9, 5).

\* ou bien le nom générique annexé, comme dans: «Qu’ils prennent garde ceux qui s’opposent à son ordre (*amrihi*: l’ordre de lui)» (24, 63), c’est-à-dire, tout ordre de Dieu.

\* ou bien ce qui est déterminé par l’article<sup>1</sup>, comme dans: «Dieu a permis

1 Cette rubrique vient d’être déjà citée ci-dessus; la seule différence se situe entre le pluriel et le singulier.

la vente» (2, 275), c'est-à-dire, toute vente; dans: «Certes, l'homme est en perdition» (103, 2), c'est-à-dire, tout homme, avec pour preuve: «sauf ceux qui croient» (103, 3).

\* ou bien l'indéterminé dans un contexte de négation ou d'interdiction, comme dans: «il n'y a rien dont les trésors ne soient pas auprès de nous» (15, 21); dans: «Cela est le Livre; il n'y a aucun doute en lui» (2, 2); dans: «pas de cohabitation avec une femme, pas de libertinage et pas de dispute durant le pèlerinage» (2, 197); dans: «ne dis pas à eux deux: Fi de vous (*uffin*)!»;

ou dans un contexte conditionnel, comme dans: «si un polythéiste cherche asile auprès de toi, accueille-le pour lui permettre d'entendre la parole de Dieu» (9, 6);

ou dans un contexte de faveur, comme dans: «nous faisons descendre du ciel une eau pure» (25, 48).

### Section 1 [le sens général]

4/1414 Il y a trois catégories de sens général.

1. Le sens général qui demeure tel. Al-Qāḍī Ġalāl ad-Dīn al-Bulqīnī dit: 'Ce cas est rare, étant donné qu'il n'y a pas de sens général au sujet duquel on ne puisse imaginer la particularisation. En effet, à propos de sa parole: «Ô les hommes! Craignez votre Seigneur» (4, 1), on peut considérer celui qui n'est pas sujet de la Loi comme un cas particulier. A propos de: «la bête trouvée morte vous est interdite» (5, 3), le cas de nécessité est un cas particulier, ainsi que le poisson et la sauterelle trouvés morts. A propos de: «il a interdit l'usure» (2, 275), les dattes fraîches constituent un cas particulier<sup>2</sup>.

Az-Zarkašī mentionne, dans *al-Burhān*, que cette catégorie abonde dans le Coran et il cite les cas suivants: «Dieu connaît toute chose» (2, 282); «Certes, Dieu ne lèse personne en quoi que ce soit» (10, 44); «Ton Seigneur ne lèse personne» (18, 49); «C'est Dieu qui vous a créés, vous accorde la subsistance, vous fera mourir et vous ressuscitera» (30, 40); «C'est lui qui vous a créés de terre, puis d'une goutte de sperme» (40, 67) et «C'est Dieu qui a disposé pour vous la terre comme demeure stable» (40, 64).

4/1415 Quant à moi, je dis que tous ces versets (4, 1; 5, 3; 2, 275) ne concernent pas les commandements subsidiaires. Et il semble que ce que veut dire al-Bulqīnī

2 Il s'agit de l'exception faite, en raison de leur nécessité au point de vue pratique et social, pour ces dattes fraîches encore sur les palmiers destinés à l'alimentation qu'on peut troquer en petites quantités non mesurées et seulement estimées, contre des dattes sèches mesurées de façon précise. Ce contrat de vente s'appelle *muzābana* (voir *EI*<sup>2</sup>, VIII, 1995, p. 509a).



indique qu’il s’agit d’un cas rare en ce qui concerne les commandements subsidiaires. J’ai extrait du Coran, après réflexion, un verset relatif à ces commandements, à savoir sa parole : « vos mères vous sont interdites » (4, 23), or il n’y a pas de particularisation possible à son sujet.

2. Celle du sens général signifiant le particulier.

3. Celle du sens général particularisé.

Pour les gens, il y a plusieurs différences entre ces deux dernières.

\* Entre autres, dans le premier cas, on ne veut pas signifier que sa totalité se réalise dans chaque cas individuel, ni du côté du contenu de l’expression ni de celui du jugement, mais que c’est un sens qui, embrassant plusieurs cas individuels, est utilisé dans un seul d’entre eux. Tandis que dans le second cas, on veut signifier que sa généralisation et sa totalité valent pour tous les cas individuels, du côté du contenu de leur expression et non du jugement<sup>3</sup>.

\* Le premier cas est décidément un sens figuré, à cause de la transposition de l’expression à partir de son sens fondamental, contrairement au second cas. Car il y a, à son sujet, plusieurs théories. La plus sûre étant qu’il s’agit d’un sens réel. C’est ce que pensent la majorité des šāfi’ites, beaucoup de ḥanafites et tous les ḥanbalites. C’est Imām al-Ḥaramayn (al-Ġuwaynī) qui a transmis cette théorie de la part de l’ensemble des juristes.

Aš-Šayḥ Abū Ḥāmid dit : ‘Il s’agit de la théorie de aš-Šāfi’ et de ses compagnons’ ; et as-Subki l’authentifie ; car le fait que l’expression contient la partie restante après la spécification est comparable au fait qu’elle la contient aussi sans aucune spécification. Or le premier est réel selon le consensus commun, donc il faut que le second le soit aussi.

\* Le lien, dans le premier cas, est implicite (*‘aqliyya*) ; dans le second, il est explicite (*lafziyya*)<sup>4</sup>. 4/1416

\* Le lien du premier ne peut pas se défaire, celui du second peut se défaire.

\* Selon le consensus général, il est juste que dans le premier cas on veuille signifier un seul (individu), contrairement au second.

(2.) Parmi les exemples (relatifs au sens général) signifiant le particulier, il y a sa (\*) parole : « Ceux auxquels les gens disaient : Les gens se sont rassemblés contre vous, craignez-les donc » (3, 173) ; le locuteur est unique, à savoir Nu‘aym b. Mas‘ūd al-Ašġa’ī ou bien un bédouin de Ḥuzā’a, comme le cite Ibn Mardawayh à partir d’une tradition de Abū Rāfi‘, parce qu’il tient la place de plusieurs dans le fait de prévenir les croyants contre la rencontre avec Abū Sufyān.

3 Pour comprendre un peu mieux ces affirmations théoriques et abstraites ici et ensuite, il serait bon de se rapporter aux exemples concrets qui viennent après aux pp. 1416–1417 (2) et (3).

4 Il s’agit du lien (*qarīna*) entre l’expression générale et le sens particulier.

Al-Fārisī dit : 'Sa parole qui suit confirme bien que le sens voulu ici est un seul individu, à savoir : « *dālikumu š-šaytān* / ce aš-šaytān n'(effraye que ...) » (3, 175) ; en effet, le démonstratif employé dans sa parole « *dālikum* » indique une seule personne bien précise ; si le signifié était un pluriel, il aurait dit : '*ulā'ikumu š-šayātīn* / ces šaytān-s'. C'est donc une indication claire au niveau de l'expression.

Autre exemple, sa (\*) parole : « ou bien ils sont jaloux des hommes » (4, 54) c'est-à-dire, de l'Envoyé de Dieu (.), parce qu'il réunissait les qualités naturelles louables que les hommes possèdent.

4/1417

Autre exemple, sa parole : « Ensuite, déferlez par où déferlèrent les gens (*an-nāsu*) » (2, 199). Ibn Ġarīr cite, par le truchement de aḏ-Ḍaḥḥāk, le propos de Ibn 'Abbās disant : « par où déferlent les gens », à savoir Ibrāhīm'. La lecture suivante de Sa'īd b. Ġubayr ne s'appuie que sur un seul rapporteur (*ġarīb*), à savoir : 'par où déferla l'oublieux (*an-nāsī*)'. Il dit dans *al-Muḥtasib* : 'Il s'agit de Ādam, à cause de sa parole : « il oublia (*fa-nasiya*) et nous n'avons trouvé en lui aucune résolution » (20, 115)'.

Autre exemple, sa (\*) parole : « Les anges l'appelèrent, alors qu'il était debout en train de prier dans le temple » (3, 39), c'est-à-dire, Ġibrīl, selon la lecture de Ibn Mas'ūd.

(3) Quant au (sens général) particularisé, les exemples coraniques sont très nombreux ; ils sont plus nombreux que ceux de l'abrogé, étant donné qu'il n'y a pas de sens général qui n'ait déjà été particularisé.

Ensuite, ce qui particularise le sens général est ou bien lié (à son expression), ou bien en est séparé.

a) Dans le Coran, il y en a cinq types qui sont liés.

\* Le premier est l'exception, comme dans : « Ceux qui jettent la faute sur les femmes de qualité, puis ne produisent pas quatre témoins, frappez-les de quatre-vingts coups et n'acceptez jamais plus de témoignage de leur part ; ce sont eux les pervers ; \* à l'exception de ceux qui se repentent » (24, 4-5) ; « et les poètes sont suivis par ceux qui s'égarerent » jusqu'à « à l'exception de ceux qui croient et qui accomplissent les bonnes œuvres » (26, 224-227) ; « qui agit ainsi rencontre le péché » jusqu'à « à l'exception de celui qui se repent » (25, 68-70) ; « les femmes de bonne condition, à l'exception de celles que possède votre droite » (4, 24) ; « toute chose périt, à l'exception de sa face » (28, 88).

4/1418

\* Le deuxième est la qualification, comme dans : « les belles-filles qui sont placées sous votre tutelle et nées de vos femmes avec qui vous avez consommé le mariage » (4, 23).

\* Le troisième est la condition, comme dans : « Ceux, parmi lesquels possède votre droite, qui désirent un écrit d'affranchissement, rédigez-le pour eux, si vous reconnaissez en eux quelque bien » (24, 33) ; « Le testament vous a été

prescrit, lorsque la mort se présente à l'un de vous, s'il laisse quelque bien» (2, 180).

\* Le quatrième est la limite extrême, comme dans: «Combattez ceux qui ne croient en Dieu ni au dernier jour» jusqu'à «jusqu'à ce qu'ils ne donnent l'impôt de capitation» (9, 29); «ne les approchez pas jusqu'à ce qu'elles ne soient purifiées» (2, 222); «ne vous rasez pas la tête jusqu'à ce que l'offrande n'ait atteint sa destination» (2, 196); «mangez et buvez jusqu'à ce que ne se distingue clairement ...» (2, 187).

\* Le cinquième est l'apposition de la partie pour le tout, comme dans: «Il incombe aux hommes, – à celui qui en possède les moyens –, d'aller, pour Dieu, en pèlerinage à la Maison» (3, 97).

b) Ce qui en est séparé est un autre verset à un autre endroit ou une tradition prophétique ou l'expression d'un consensus général ou encore un raisonnement par analogie.

Parmi les exemples de ce qui est particularisé par le Coran, il y a sa (\*) parole: «les femmes répudiées attendront pour elles-mêmes trois périodes» (2, 228) qui est particularisée par sa parole: «quand vous épousez des croyantes et que vous les répudiez ensuite sans les avoir touchées, vous n'avez pas à leur imposer une période d'attente» (3, 49) et par sa parole: «la période des femmes enceintes se terminera avec leur accouchement» (65, 4).

A propos de sa parole: «Sont interdits pour vous la bête morte et le sang» (5, 3), dans le cas de la bête morte, on traite à part le poisson en vertu de sa parole: «Vous est permis de pêcher en mer et d'en manger le fruit comme jouissance pour vous et pour les voyageurs» (5, 96); et dans le cas du sang, on traite à part celui qui est coagulé en vertu de sa parole: «ou du sang qui se répand» (6, 145).

Sa parole: «et si vous avez donné un *qinṭār* (cent livres) à l'une d'elles, n'en reprenez rien ...» (4, 20) est particularisée par sa parole: «nulle faute ne sera imputée aux deux, si l'épouse offre une compensation» (2, 229).

4/1419

Sa parole: «Le débauché et la débauchée, donnez à chacun d'eux cent coups de fouet» (24, 2) est particularisée par sa parole: «leur est imposée la moitié de ce qui est imposé comme châtement aux femmes de bonne condition» (4, 25).

Sa parole: «Épousez ce qui vous plaira parmi les femmes ...» (4, 3) est particularisée par sa parole: «Vos mères vous sont interdites» (4, 23).

Et parmi les exemples de ce qui est particularisé par la tradition prophétique, il y a sa (\*) parole: «Dieu vous permet la vente» (2, 275) pour laquelle on met à part le cas des ventes frauduleuses qui sont nombreuses, en vertu de la tradition<sup>5</sup>.

5 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 4/355–359.

« Il interdit l'usure » (2, 275), (verset) pour lequel on met à part le cas des dattes fraîches, en vertu de la tradition<sup>6</sup>.

4/1420 Les versets de l'héritage pour lesquelles on met à part le cas du meurtrier<sup>7</sup> et de celui qui s'oppose à | la religion<sup>8</sup>, en vertu de la tradition.

Le verset de l'interdiction de la bête morte pour lequel on met à part le cas des sauterelles, en vertu de la tradition<sup>9</sup>.

Le verset des « trois périodes » (2, 228) pour lequel on met à part le cas de la femme esclave, en vertu de la tradition<sup>10</sup>.

Sa parole: « une eau pure » (25, 48) pour laquelle on met à part celle qui est altérée, en vertu de la tradition<sup>11</sup>.

Sa parole: « le voleur et la voleuse, coupez-leur ... » (5, 38) pour laquelle on met à part le cas de celui qui vole moins d'un quart de dinar, en vertu de la tradition<sup>12</sup>.

4/1421 Et parmi les exemples de ce qui est particularisé par l'expression du consensus général, il y a le verset de l'héritage pour lequel on met à part le cas du serf (*ar-raqīq*) qui, selon le consensus général, n'hérite pas; | c'est ce que mentionne Makkī.

Et parmi les exemples de ce qui est particularisé par le raisonnement analogique, il y a le verset de la débauche: « Frappez chacun des deux de cent coups de fouet » (24, 2) pour lequel on met à part le cas de l'esclave (*al-'abd*), en vertu du raisonnement par analogie avec celui de la femme esclave consigné dans sa parole: « leur est imposé la moitié de ce qui est imposé comme châtement aux femmes de bonne condition » (4, 25) qui particularise le sens général du verset; c'est ce que mentionne également Makkī.

## Section 2 [le sens particulier]

Il y a, dans ce qui a un sens particulier dans le Coran, ce qui particularise le sens général de la tradition; cela est rare.

Parmi les exemples, il y a sa (\*) parole: « jusqu'à ce qu'ils donnent l'impôt de capitation » (9, 29) qui particularise le sens général de sa (.) parole: 'J'ai reçu

6 Voir p. 1414, note 2. Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 4/383–384.

7 At-Tirmidī, *Sunan*, 3/612.

8 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 12/50.

9 Aḥmad, *Musnad*, 2/97.

10 Abū Dāwūd, *Sunan*, 2/639.

11 Ibn Māğah, *Sunan*, 1/174.

12 Al-Buḥārī *Ṣaḥīḥ*, 12/96.

le commandement de combattre les gens jusqu'à ce qu'ils disent: Il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu<sup>13</sup>.

Sa parole: «Veillez aux prières et à la prière médiane» (2, 238) particularise le sens général de son (.) interdiction de la prière aux moments inconvenants pour l'accomplissement des actes obligatoires<sup>14</sup>.

Sa parole: | «de leur laine, de leur poil» (16, 80) particularise le sens général de sa (.) parole: 'On ne séparera rien d'un animal trouvé mort'<sup>15</sup>. 4/1422

Sa parole: «pour ceux qui travaillent pour (recueillir l'aumône) et pour ceux dont le cœur penche» (9, 60) particularise le sens général de sa (.) parole: 'L'aumône n'est permise ni en faveur d'un riche ni en faveur de quelqu'un qui jouit de la force et de l'intégrité corporelle'<sup>16</sup>.

Sa parole: «luttez contre le groupe qui se rebelle» (49, 9) particularise le sens général de sa (.) parole: 'Lorsque deux musulmans se rencontrent avec leur épée, celui qui tue et celui qui est tué iront au Feu'<sup>17</sup>.

### Diverses annexes relatives aux sens général et particulier

1. La première: est-ce que le sens général demeure, quand il est situé dans un contexte de louange ou de blâme? 4/1423

Il y a plusieurs opinions à ce sujet.

Selon la première, oui, puisqu'il n'y a ni empêchement ni opposition entre le sens général et la louange ou le blâme.

Selon la seconde, non; car on n'est plus dans un contexte de généralisation, mais de louange ou de blâme.

Selon la troisième, qui est la plus correcte, il faut distinguer. Il demeure général, si un autre sens général n'étant pas dans ce contexte ne s'y oppose pas; et il ne le demeure pas, s'il s'y oppose, quand on les met ensemble. Sa (\*) parole suivante est un exemple sans opposition: «Certes, les hommes bons seront dans les délices \* et les libertins dans la Géhenne» (82, 13-14) et celle-ci avec opposition: «et ceux qui veillent sur leur sexe \* sauf avec leurs épouses ou ce que possède leur droite» (23, 5-6); ce sens est dans un contexte de louange; mais le sens apparent fait entrer dans le sens général le cas des deux sœurs possédées par la droite (esclaves) en vue du mariage. Or s'oppose à cela: «(il

13 Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 1/52.

14 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 2/58.

15 Abū Dāwūd, *Sunan*, 3/277.

16 Abū Dāwūd, *Sunan*, 2/285-286.

17 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 13/31 et Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 4/2214.

vous est interdit) d'épouser ensemble deux sœurs» (4, 23). Ce verset contient bien le cas du mariage simultané des deux sœurs que possède la main droite, mais il n'est pas dans un contexte de louange. Donc on prendra le premier dans un sens différent de celui-ci, à savoir qu'on n'a pas voulu signifier le même contenu. Voici l'exemple relatif au blâme: «ceux qui thésaurisent l'or et l'argent ...» (9, 34); il est bien dans un contexte de blâme; or son sens apparent fait entrer dans le sens général les bijoux qui sont permis. Mais la tradition de Ġābir s'oppose à cela: 'Il n'y a pas d'impôt sur les bijoux'. Donc on prendra le premier dans un sens différent de celui-ci.

4/1424

2. La deuxième: on diverge à propos du discours qui s'adresse à lui (.) en particulier, comme «Ô toi, le Prophète!» (8, 64) et «Ô toi, l'Envoyé!» (5, 41): est-ce qu'il comprend aussi la communauté? On dit oui, parce que l'ordre donné au modèle est aussi un ordre pour ses disciples qui sont avec lui, en vertu de la coutume. Mais, le plus correct, selon les principes, est de dire non à cause de la particularisation de la forme du discours en fonction de lui.

3. La troisième: on diverge, selon plusieurs opinions, à propos du discours commençant par «Ô vous, les hommes!»: est-ce qu'il comprend aussi l'Envoyé (.)?

Selon la majorité, oui, à cause de la généralisation de la forme du discours. Ibn Abī Ḥātim cite le propos de az-Zuhri disant: 'Lorsque Dieu dit: Ô vous qui croyez! Faites ..., le Prophète (.) est inclus parmi eux'.

Deuxième opinion: non, parce que ce discours est mis dans sa bouche pour qu'il le fasse parvenir à d'autres que lui et parce que lui-même jouit de privilèges spéciaux.

Troisième: si l'expression est liée à 'dis!', elle ne l'inclut pas, du fait que le sens apparent est clairement de faire parvenir le message; tel est le lien signifiant qu'il n'est pas inclus, sinon il serait inclus.

Quatrième: le plus correct, selon les principes, est que le discours commençant par «Ô vous, les hommes!» comprenne le mécréant comme l'esclave, à cause du sens général de l'expression. Mais on dit que son sens général n'inclut ni le mécréant, étant donné que les applications pratiques de la Loi ne lui incombent pas, ni l'esclave, puisque légalement parlant il doit dépenser ses gains au profit de son maître.

4/1425

4. La quatrième<sup>18</sup>: on diverge à propos de *man* (qui): inclut-il la femme? Le plus correct est de répondre oui, contrairement | aux ḥanafites. Nous avons

18 Le texte arabe contient ici *al-ḥāmis* (la cinquième). Il y a une confusion dans la numérotation, d'une part, des annexes et, d'autre part, des opinions de la troisième annexe, les deux étant mélangées. La quatrième opinion de la troisième annexe est prise pour la quatrième annexe, d'où la confusion. Donc, en réalité, nous sommes ici à la quatrième annexe.

pour nous sa (\*) parole: «qui (*man*) accomplit les bonnes œuvres, homme ou femme ...» (4, 124). En effet, le fait qu’il soit commenté avec les deux montre bien qu’il inclut les deux. Nous avons aussi sa parole: «celle qui (*man*) est dévouée parmi vous, femmes, (*min-kunna*) ...» (33, 31).

5. [La cinquième]<sup>19</sup>: on diverge à propos du pluriel masculin régulier: inclut-il les femmes? Le plus correct est de répondre non. Elles y sont incluses uniquement grâce à un lien quelconque. Quant au pluriel brisé, on ne diverge pas sur le fait qu’elles y sont incluses.

6. La sixième: on diverge à propos du discours commençant par «Ô vous, les gens de l’Ecriture!» (3, 64): inclut-il les croyants? Le plus correct est de répondre non, parce que l’expression est limitée à qui est mentionné. On dit que si les croyants sont associés à eux sémantiquement parlant, alors il les inclut, dans le cas contraire, non.

7. [La septième]<sup>20</sup>: on diverge à propos du discours commençant par «Ô vous qui croyez!» (2, 104): inclut-il les gens de l’Ecriture? On dit non, étant donné qu’ils ne sont pas concernés par les applications pratiques de la Loi; mais on dit aussi oui et c’est ce que choisit Ibn as-Sam‘ānī, en disant que sa parole: «Ô vous qui croyez!» est un discours d’ennoblissement et non de particularisation.

19 Le texte arabe ne comporte pas cette division que pourtant le sens impose, c’est pourquoi nous nous permettons de l’ajouter dans la traduction et ainsi nous récupérons la numérotation normale des annexes.

20 Là aussi le sens et la logique du discours imposent cette division supplémentaire, bien que n’étant pas dans le texte arabe.

## Le vague (*al-muğmal*) et le précis (*al-mubayyan*)

4/1426 Le vague est ce dont le sens n'est pas clair; et cela arrive dans le Coran, contrairement à l'opinion de Dāwūd az-Zāhirī.

Il y a plusieurs opinions relatives à la possibilité de le laisser vague. La plus correcte étant que le sujet de la Loi n'est pas tenu à le mettre en pratique, contrairement à ce qui ne l'est pas<sup>1</sup>.

### [Les raisons du vague]

Le sens vague a plusieurs raisons.

1. Parmi elles, il y a la polysémie (*al-ištirāk*), comme dans: « Par la nuit, quand elle s'étend! » (81, 17): ce verbe est employé pour signifier à la fois s'avancer de face et s'en aller en tournant le dos; « trois périodes » (2, 228): le terme 'période' est employé pour signifier à la fois la menstruation et la purification; « ou que celui qui détient le contrat de mariage ne se désiste » (2, 238): cela peut être l'époux ou le tuteur, parce que chacun des deux a en main le contrat de mariage.

2. Il y a l'omission, comme dans: « *wa-tarğabūna an tankihūhunna* » (4, 127) qui peut être *fī* ou *'an*<sup>2</sup>.

3. Il y a la divergence à propos de l'antécédent du pronom, comme dans: « *ilayhi yaş'udu l-kalimu ṭ-ṭayyibu wa-l-'amalu ṣ-ṣāliḥu yarfa'uhu* | vers lui monte le discours excellent et l'acte bon il l'élève » (35, 10): il est possible que le pronom-sujet de *yarfa'uhu* (il l'élève) se réfère à ce à quoi se réfère | le pronom de *ilayhi* (vers lui), à savoir Dieu. Mais il est possible aussi qu'il ait pour antécédent l'acte bon, ce qui signifierait que c'est l'acte bon qui élève le discours excellent. Il est possible, enfin, qu'il ait pour antécédent le discours excellent, c'est-à-dire: le discours excellent, à savoir la proclamation de l'unicité divine, élève l'acte bon, parce que l'acte n'est bon qu'avec la foi.

1 Et pourtant beaucoup d'exemples cités par la suite dans la *Section* et dans le *Nota Bene* concernent les aspects purement pratiques de la vie rituelle ou autre.

2 Si l'on dit *tarğabūna fī*, cela signifie 'vous désirez les épouser'; si l'on dit *tarğabūna 'an*, cela signifie 'vous détestez les épouser'.



4. Il y a la possibilité, à la fois, de la coordination et du début du discours, comme dans: «... sauf Dieu et ceux qui sont enracinés dans la science (ils) disent» (3, 7)<sup>3</sup>.

5. Il y a l'étrangeté de l'expression, comme dans: «*fa-lā ta'ḍulūhunna* / ne les empêchez pas» (2, 232)<sup>4</sup>.

6. Il y a l'usage peu fréquent actuellement, comme dans: «*yulqūna s-sam'a* / ils jettent l'ouïe» (26, 223) pour dire 'ils entendent'; «*tāniya 'itfhi* / en penchant son côté» (22, 9) pour dire 'en prenant des airs hautains'; «*fa-aṣbaḥa yuqallibu kaffayhi* / il se leva en se tordant les mains» (18, 42), pour dire 'en se repentant'.

7. Il y a l'antéposition et la postposition, comme dans: «si une parole n'avait pas précédé de la part de ton Seigneur, il aurait été nécessaire (de les châtier) et un terme prononcé» (20, 129): pour dire 's'il n'y avait pas eu une parole et un terme prononcé, il aurait été nécessaire ...'<sup>5</sup>; «ils t'interrogeront, comme si tu étais bien informé au sujet d'elle» (7, 187): pour dire 'ils t'interrogeront au sujet d'elle, comme si tu étais bien informé'.

8. Il y a la permutation dans ce qui est transmis, comme dans: «*wa-ṭūri sīnīna* / par le mont Sīnīn!» (95, 2): pour dire Sīnā'; «*'alā il yāsīna* / (37, 130) / sur Il Yāsīn» (37, 130): pour dire Ilyās.

9. Il y a la répétition qui rompt le suivi du discours selon le sens apparent, comme dans: «[les chefs qui, parmi son peuple, étaient remplis d'orgueil dirent] à ceux qui étaient faibles, à ceux qui croyaient parmi eux: [Savez-vous que ...]» (7, 75).

### Section [le vague du Coran commenté par le Coran et la Tradition]

La précision peut advenir en suivant, comme: «... à l'aube», après sa parole: «[jusqu'à ce qu'on puisse distinguer] un fil blanc d'un fil noir ...» (2, 187); ou séparément, dans un autre verset, comme: «s'il la répudie, elle ne lui sera plus licite par la suite, tant qu'elle n'aura pas été mariée à un autre époux ... [pas de faute pour les deux, s'ils reviennent là-dessus] ...» (2, 230), après sa parole:

4/1428

3 Ce problème a été amplement débattu au Chapitre 43, p. 1335 et sq à propos du sûr et de l'équivoque.

4 Ce problème a été amplement débattu dans les Chapitres 36, p. 728sq. et 37, p. 904sq. à propos des paroles étranges du Coran et des paroles qui ne sont pas descendues selon la langue de al-Ḥiğāz.

5 Ce cas est déjà envisagé et expliqué au début du Chapitre 44, p. 1399sq. sur l'antéposition et la postposition.

«la répudiation a lieu deux fois» (2, 229); en effet, cela précise qu'ici le sens est celui de la répudiation sur laquelle on a la possibilité de revenir, sinon tout serait limité à deux répudiations.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal), Abū Dāwūd dans son *Nāsiḥ*, Sa'īd b. Maṣṣūr et d'autres encore citent le propos de Abū Razīn al-Asadī, disant: 'Un homme dit: Ô Envoyé de Dieu! As-tu remarqué la parole de Dieu «la répudiation a lieu deux fois»? Où est la troisième? Il répondit: «le renvoi avec décence» (2, 229)'.

4/1429 Ibn Mardawayh cite le propos de Anas disant: 'Un homme dit: Ô Envoyé de Dieu! Dieu a mentionné la répudiation à deux reprises, où est la troisième? Il répondit: «la reprise d'une manière convenable ou le renvoi avec décence» (2, 229)'.

Sa parole: «ce jour-là, il y aura des visages radieux \* tournés vers leur Seigneur» (75, 22-23) montre la possibilité de la vision et explique que le sens de sa parole: «les regards ne l'atteignent pas» (6, 103) est 'ne l'embrassent pas' au lieu de 'ne le voient pas'.

Ibn Ḡarīr (aṭ-Ṭabarī) cite, par le truchement de al-'Awfī, le propos de Ibn 'Abbās au sujet de sa parole: «les regards ne l'atteignent pas», disant: 'ne l'embrassent pas'.

Il cite encore, d'après 'Ikrima, le fait qu'on l'interrogea à l'occasion de la mention de la vision: 'N'a-t-il pas dit: «les regards ne l'atteignent pas»? Il répondit: Ne vois-tu pas le ciel? Le vois-tu tout entier?'

Sa parole: «Les bêtes du troupeau vous sont permises, à l'exception de ce qui vous sera lu» (5, 1) est commentée par sa parole: «vous est interdite la bête trouvée morte» (5, 3).

4/1430 Sa parole: «Possesseur (*mālīki*) du jour du jugement» (1, 4) est commentée par sa parole: «Qu'est-ce qui te fera connaître ce que sera le jour du jugement? \* Encore, qu'est-ce qui te fera connaître ce que sera le jour du jugement? \* le jour où personne ne possèdera (*lā tamliku*) ...» (82, 17-19).

Sa parole: «Ādam accueillit de la part de son Seigneur des paroles» (2, 37) est commentée par sa parole: «tous les deux dirent: Notre Seigneur, nous nous sommes lésés nous-mêmes» (7, 23).

Sa parole: «lorsqu'on annonça à l'un d'eux la naissance de ce qu'il attribuait au Miséricordieux comme semblable» (43, 17) est commentée par sa parole: «d'une fille» (16, 58).

A propos de sa parole: «si vous remplissez mon engagement, je remplirai votre engagement» (2, 40), les savants disent que la précision de cet engagement est dans sa parole: «si vous accomplissez la prière, donnez l'aumône et croyez en mes envoyés», etc ... (5, 12a). Tel est donc l'engagement en sa faveur; et l'engagement en leur faveur est: «j'effacerai vos mauvaises actions ...», etc ... (5, 12b).

Sa parole: «la voie de ceux que tu as favorisés» (1, 7) est précisée par sa parole: «ceux-là seront avec les prophètes que Dieu a favorisés» (4, 69).

La précision peut se trouver dans la Tradition, par exemple: «accomplissez la prière et donnez l'aumône» (2, 43) et «pour Dieu, incombe aux gens le pèlerinage à la Maison» (3, 97). La Tradition précise les actes de la prière et du pèlerinage, ainsi que le montant de la participation aux aumônes selon leur espèce.

### Nota Bene 1 [divergences sur le sens vague ou non de certains versets]

On diffère à propos de certains versets: sont-ils du genre vague ou non?

Il y a entre autres le *verset du vol* (5, 38). On dit qu'il est vague au sujet de la main, parce que cette expression est employée pour signifier le membre jusqu'à l'os qui touche le pouce, jusqu'au coude et jusqu'à l'épaule. Il est vague aussi au sujet de couper, car cette expression est employée pour signifier la séparation et la blessure; or il n'y a d'évidence pour aucune de ces solutions. La séparation de la partie jusqu'où l'os touche le pouce prônée par le législateur précise que le sens est bien ainsi. Mais on dit aussi qu'il n'y a rien de vague dans ce verset, car la coupure signifie de façon évidente la séparation.

Il y a: «*frottez-vous votre tête*» (5, 6); on dit que ce verset est vague à cause de l'hésitation qu'il y a entre frotter toute la tête et en partie, mais le fait que le législateur prône de se frotter la partie antérieure de la tête précise cela. On dit aussi que non: ce verset indique seulement le frottement véritable dans son sens absolu, en fonction du minimum requis et plus pour lesquels l'expression est employée.

Il y a: «*Vos mères vous sont interdites*» (4, 23); on dit que ce verset est vague, parce qu'il ne convient pas d'attacher l'interdiction à la personne. En effet, elle ne concerne que l'acte; il faut donc l'évaluer, car cela implique des réalités dont on n'a pas besoin toutes ensemble, mais pour lesquelles il n'y a pas de facteur de prévalence en faveur de l'une d'elles. Mais on dit que non, parce que le facteur de prévalence, c'est la coutume, car elle fixe que cela signifie l'interdiction de jouir de l'union sexuelle ou d'une chose semblable. Cela vaut pour tout ce qui est concerné par l'interdiction et la permission relatives aux personnes.

Il y a: «*Dieu a permis la vente et interdit l'usure*» (2, 275); ce verset est vague, parce que l'usure est un profit ajouté, or il n'y a pas de vente sans profit ajouté. Donc on a besoin de préciser ce qui est permis et ce qui est interdit. On dit que non, parce que le terme 'vente' est transmis par la Loi révélée et donc il est pris dans son sens général, tant qu'il n'y a pas de preuve de sa particularisation.

4/1431

4/1432

Al-Māwardī déclare: ‘Aṣ-Ṣāfi’ī énonce quatre opinions à propos de ce verset.

La première: Il a une portée générale, car son expression a un sens général qui comporte toute vente; donc il exige la permission de toutes les ventes, à l’exception de ce que la preuve particularise’. Cette opinion est la plus correcte selon aṣ-Ṣāfi’ī et ses compagnons, parce qu’il (.) interdit des ventes dont on avait fait une habitude, sans préciser ce qui était permis. Cela montre donc que le verset contient la permission de toutes les ventes, sauf celles d’entre elles qui sont particularisées; et il (.) précise ce qui est particularisé. Il (aṣ-Ṣāfi’ī) dit: ‘En fonction de cela, il y a deux opinions à propos de la généralisation. La première, il s’agit d’une généralisation à laquelle on donne le sens de la généralisation, même si la particularisation y est introduite; la seconde, il s’agit d’une généralisation à laquelle on donne le sens de la particularisation’<sup>6</sup>. Il ajoute: ‘La différence entre les deux, c’est que la précision dans la seconde précède l’expression, alors que dans la première, elle la suit et est liée à elle’. Il dit encore: ‘Selon les deux opinions, il est permis d’argumenter, grâce au verset, au sujet des questions controversées, tant qu’il n’y pas de preuve de particularisation.

La deuxième: Ce verset a un sens vague à partir duquel on ne comprend si une vente est exempte de vice que grâce à l’indication du Prophète (.). Il ajoute: ‘Ensuite, est-il vague en lui-même ou accidentellement à cause de ce qui est interdit parmi les ventes? Deux aspects à considérer. Est-ce que le vague touche le sens voulu et non son expression, parce que

4/1433 l’expression ‘vente’ | est un terme du langage dont le sens est compréhensible? Mais, lorsque se présente devant lui une tradition qui s’y oppose, les deux sens généraux se repoussent, et le sens voulu ne se précise que grâce à la clarification de la Tradition. Devient-il vague à cause de cela sans ou avec l’expression, puisque, lorsque son sens n’est pas ce à quoi correspond le terme et que ses conditions ne sont pas compréhensibles au plan de la langue, cela représente également une difficulté? Deux aspects à considérer’. Il continue: ‘En fonction de ces deux aspects, il n’est pas permis d’argumenter, grâce à ce verset, au sujet de la correction ou du vice d’une vente, même s’il indique fondamentalement la correction de la vente’. Il ajoute: ‘Telle est la différence entre le sens général et le sens vague, étant donné qu’il est permis d’argumenter à partir du sens littéral général, alors qu’il n’est pas permis de le faire à partir du sens littéral vague.

6 Voir Chap. 45, pp. 1414 sq.

La troisième : Ce verset est à la fois général et vague'. Il dit : 'On diverge à ce sujet de plusieurs façons. La première : le général porte sur l'expression et le vague sur le sens ; donc l'expression est générale et particularisée, tandis que le sens est vague et tributaire d'un commentaire. La deuxième : le général porte sur : « Dieu a permis la vente » (2, 275a), tandis que le vague porte sur : « et interdit l'usure » (2, 275b). La troisième : si le sens est vague, lorsque le Prophète (.) le clarifie, il devient général ; donc il est dans le vague avant la clarification et dans le général après elle. En fonction de cela, il est permis d'argumenter, grâce au sens apparent du verset, au sujet des ventes à propos desquelles on diverge.

La quatrième : Ce verset concerne une vente bien connue et il est descendu après que le Prophète (.) eût permis certaines ventes et interdit certaines autres ; en effet, l'article de 'la vente' signifie qu'elle est bien connue. En fonction de cela, il n'est pas permis d'argumenter selon le sens littéral du verset'. Fin de citation.

Il y a aussi les *versets qui contiennent les termes juridiques*, comme : « accomplissez la prière (*aş-şalāta*) et donnez l'aumône (*az-zakāta*) » (2, 43) ; « qui parmi vous voit la nouvelle lune, jeûnera (*fa-l-yaşum*) » (2, 185) ; « pour Dieu, incombe aux gens le pèlerinage à la Maison (*hiğġu l-bayti*) » (3, 97). On dit qu'ils sont vagues, parce qu'on peut prendre le terme 'prière' dans le sens de toute invocation, le terme 'jeûne' dans celui de toute abstinence et le terme 'pèlerinage' dans celui de toute destination. La langue n'indique pas leur sens (technique) ; donc on a besoin de clarification. On dit : Non. Mais, on les prend dans le sens de tout ce qui a été mentionné, à l'exception de ce qui est spécifié par une preuve.

4/1434

### Nota bene 2 [le vague et le probable]

Ibn al-Ḥaṣṣār dit : 'Il y a des gens qui mettent le vague et le probable (*al-muḥtamal*) comme étant une même chose'. Il ajoute : 'Alors qu'il est juste de dire que le vague est l'expression obscure (*al-mubham*) dont on ne comprend pas le sens ; tandis que le probable est l'expression qu'on emploie, dès le premier usage, dans deux sens compréhensibles et plus, qu'ils soient réels dans tous les cas ou dans certains seulement'. Il continue : 'La différence entre les deux consiste en ce que le probable indique des choses connues et que l'expression est un nom polysémique (*muštarak*) qui passe de l'une à l'autre, alors que l'obscur n'indique rien de connu, étant certain que le législateur n'a confié à personne la précision du vague, à la différence du probable'.

## L'abrogeant (*an-nāsiḥ*) et l'abrogé (*al-mansūḥ*)

4/1435 Un nombre incalculable de personnes a consacré un ouvrage à ce sujet, dont Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām, Abū Dāwūd as-Siġistānī, Abū Ġa'far an-Naḥḥās, Ibn al-Anbārī, Makkī, Ibn al-'Arabī, etc ... Les imāms disent qu'il n'est permis à personne de commenter le Livre de Dieu sans en avoir connu auparavant l'abrogeant et l'abrogé. 'Alī dit à Qāṣṣ: 'Sais-tu distinguer l'abrogeant de l'abrogé?'. Il répondit: 'Non!'. 'Alī reprit: 'Alors tu périras et tu ruineras (les autres)'. A ce propos, il y a plusieurs questions (qui se posent).

### 1<sup>o</sup> question [différents sens de l'abrogation]

L'abrogation peut prendre le sens de 'faire cesser' (*izāla*); par exemple, dans sa parole: «Dieu abroge ce que lance aš-Šayṭān. Puis, Dieu confirme ses versets» (22, 52). Elle a aussi le sens de 'substitution' (*tabdīl*); par exemple, «lorsque nous substituons un verset à un autre» (16, 101). | Ou bien, elle a le sens de 'changement' (*taḥwīl*); par exemple, la succession (*tanāsuh*) dans l'héritage qui signifie changement de l'héritage, en le faisant passer de l'un à l'autre. Ou encore, elle a le sens de 'transfert' (*naql*) d'un endroit à un autre; par exemple, 'J'abroge le livre', lorsque tu transmets ce qu'il contient, en en rapportant l'expression et l'écriture.

Makkī dit: 'Ce (dernier) aspect ne convient pas au Coran'; et il refuse à an-Naḥḥās de le permettre, en prenant comme argument que, dans le Coran, l'abrogeant n'est pas exprimé de la même manière que l'abrogé, mais ne peut l'être que d'une autre façon.

As-Sa'īdī déclare: 'Sa (\*) parole témoigne de ce que dit an-Naḥḥās: «Nous rapportions (*nastansiḥu*) ce que vous faisiez» (45, 29). Il dit aussi: «Il (le Coran) est dans la Mère du Livre, auprès de nous, sublime et sage,» (43, 4). Il est évident que ce qui est descendu progressivement grâce à l'inspiration est dans son entier dans la Mère du Livre, à savoir la Table bien gardée, comme il (\*) le dit: «Dans un Livre caché \* que seuls les purs peuvent toucher»' (56, 78–79).

## 2° question [spécificité et divergences]

L'abrogation fait partie de ce que Dieu a spécialement réservé à cette communauté, pour plusieurs raisons dont la facilitation.

Les musulmans s'accordent sur le fait de permettre l'abrogation, alors que les juifs la refusent, pensant que ce serait un changement d'opinion (*badā'*)<sup>1</sup>; comme celui qui a une idée et qui, par la suite, change d'idée; or c'est faux. En effet, cela indique le moment du statut (définitif), comme la réanimation après la mort, la maladie après la santé, la pauvreté après la richesse et vice versa; or tout cela n'est pas un changement d'opinion; et il en est de même pour l'ordre et l'interdiction.

Les savants font preuve de divergences.

On dit que le Coran ne peut être abrogé que par un passage du Coran, car il (\*) dit: «Ce que nous abrogeons ou faisons oublier comme verset, nous en procurons un autre meilleur ou semblable» (2, 106). Ils disent: | 'Or il n'y a rien de semblable au Coran ou de meilleur que lui en dehors d'un passage du Coran'.

4/1437

Mais, on dit que le Coran est abrogé par la Tradition, car elle aussi vient d'auprès de Dieu. Il (\*) dit: «Il ne parle pas sous l'empire de la passion» (53, 3). On range dans ce cas le verset relatif au testament qui viendra par la suite.

En troisième lieu, 'si la Tradition est selon l'ordre divin, moyennant l'inspiration, elle abroge; mais, si elle s'accompagne d'un effort d'interprétation, non'. C'est ce que mentionne Ibn Ḥabīb an-Naysābūrī dans son commentaire coranique.

Aṣ-Šāfi'ī dit: 'Lorsqu'il y a abrogation du Coran par la Tradition, cette dernière est soutenue par un passage du Coran; et lorsque il y a abrogation de la Tradition par le Coran, ce dernier est soutenu par une partie de la Tradition, et cela pour montrer l'accord entre le Coran et la Tradition'. J'ai exposé les conséquences de ce problème dans *Šarḥ Manzūmat Ğam' al-ġawāmi' fī l-uṣūl*<sup>2</sup>.

1 Selon *Lisān al-'arab* (t. 1, p. 348), *badā li badā'un* signifie 'mon opinion a changé par rapport à ce qu'elle était'; *al-badā'* consiste aussi à approuver une chose dont on prend connaissance après l'avoir ignorée; or cela est impossible en ce qui concerne Dieu. Al-Farrā' dit: *badā li badā'un*, c'est-à-dire, 'm'est apparue une autre idée'.

2 Il s'agit de l'explication de son traité versifié intitulé *al-Kawkab as-sāṭi' fī naẓm al-ġawāmi'* qui n'est autre que la mise en vers du *Ğam' al-ġawāmi'* de Tāġ ad-Dīn as-Subkī (NdE).

### 3° question [objet de l'abrogation]

Il n'y a d'abrogation que pour un ordre et une interdiction, même s'ils sont exprimés sous forme informative. Quant à l'information qui n'a pas le sens d'un impératif, elle n'est pas concernée par l'abrogation, par exemple, la promesse et la menace. Sachant cela, on reconnaîtra l'agissement erroné de celui qui introduit, dans les livres relatifs à l'abrogation, nombre de versets concernant les informations, la promesse et la menace.

### 4° question [catégories d'abrogations]

4/1438 L'abrogation se divise en plusieurs catégories.

La première (concerne) l'abrogation de ce qui est ordonné avant d'être suivi; il s'agit de l'abrogation au sens réel du terme, comme le verset sur l'entretien secret (58, 12–13)<sup>3</sup>.

La deuxième (concerne) l'abrogation de ce qui fut une loi chez nos prédécesseurs, comme le verset du talion et du prix du sang (2, 178)<sup>4</sup>; ou bien, ce qui était commandé de façon globale<sup>5</sup>, comme l'abrogation de l'orientation vers Jérusalem par l'orientation vers al-Ka'ba<sup>6</sup>, ou du jeûne de 'Āšūrā' par celui de Ramaḍān<sup>7</sup>. Cela n'est désigné que comme une abrogation au sens figuré.

3 « Lorsque vous avez un entretien secret avec l'Envoyé, faites précéder votre entretien par une aumône ... » (58, 12) serait abrogé par « Appréhendez-vous de faire précéder d'aumônes votre entretien secret? Si vous ne vous exécutez pas et si Dieu revient vers vous, accomplissez la prière ... » (58, 13).

4 Selon Hamidullah, *Le saint Coran, traduction intégrale et notes*, Ankara-Beyrouth, 1393/1973, Exode, Lévitique, Deutéronome et Samuel 1 sont déjà un adoucissement par rapport à la pure vengeance instinctive; ici, le verset est encore plus tempéré (abrogé) par l'intervention du pardon éventuel de l'offensé et par le dédommagement en charité du coupable. Ce dépassement est bien plus visible dans Coran 42, 40 et 43: « La rétribution d'un mal est (sera) un mal équivalent. Donc quiconque pardonne et agit bien, son salaire sera à la charge de Dieu. Certes, Il n'aime pas les prévaricateurs »; « Celui qui est patient et qui pardonne, certes cela fait partie des meilleures dispositions ».

5 C'est-à-dire, à la fois, aux Juifs et aux musulmans de fraîche date.

6 « La direction de la prière sur laquelle tu étais » (2, 143) est donc abrogé par « Tourne donc ton visage vers la Mosquée sacrée » (2, 144).

7 « Ô vous qui croyez! Le jeûne [de Ramaḍān] vous est prescrit, comme il [le jeûne de 'Āšūrā] fut prescrit à ceux qui vous ont précédés ... donc qui de vous voit le début du mois, qu'il jeûne » (2, 183–185).



La troisième (concerne) le cas de ce qui a été ordonné pour une raison quelconque; puis, cesse cette raison. Par exemple, l'ordre de patienter et de pardonner, quand on est faible et minoritaire<sup>8</sup>; puis, cet ordre est abrogé par l'obligation de combattre. Cela, en réalité, n'est pas une abrogation, mais fait partie de ce qui est différé (*munsā'*). Il (\*) dit, par exemple: «... ou bien ce que nous différons» (2, 106)<sup>9</sup>. Ce qui est différé ici, c'est l'ordre de combattre, jusqu'à ce que les musulmans aient acquis des forces. Dans l'état de faiblesse, la décision est l'obligation de supporter l'injustice. De ce fait, ce à quoi s'attachent de nombreuses personnes qui prétendent que ces versets en question sont abrogés par le verset du sabre (9, 5a), perd de sa force, car il n'est pas ainsi; au contraire, il s'agit d'un ordre différé, dans le sens où tout ordre qui se présente doit être suivi durant un certain temps, pour une raison qui exige telle décision. Puis, a lieu un transfert, avec le transfert de la cause, vers une autre décision, ce qui n'est pas une abrogation. L'abrogation n'est que la cessation de la décision, au point qu'il n'est plus permis de la suivre.

Makkī dit: 'Un ensemble de gens rappelle que ce qui est énoncé dans un discours, avec la connotation d'un temps et d'une limite, comme, par exemple, dans la sourate *al-Baqara* 2: « Pardonnez et oubliez jusqu'à ce que Dieu vienne avec son jugement » (2, 109), est sûr et non abrogé, parce qu'il s'agit d'une réalité différée pour un temps; or ce qui est différé pour un temps ne comporte pas d'abrogation'.

### 5° question [répartition des sourates en fonction de l'abrogeant et de l'abrogé]

L'un d'eux<sup>10</sup> dit: 'Par rapport à l'abrogeant et à l'abrogé, les sourates du Coran se répartissent en plusieurs catégories.

4/1439

Il y a la catégorie de celles qui n'ont ni abrogeant ni abrogé; elles sont au nombre de 43; à savoir les sourates *al-Fātiḥa* 1, *Yūsuf* 12, *Yā Sīn* 36, *al-Ḥuḡurāt* 49, *ar-Raḥmān* 55, *al-Ḥadīd* 57, *aṣ-Ṣaff* 61, *al-Ġum'a* 62, *at-Taḥrīm* 66, *al-Mulk*

8 Il pourrait s'agir de Coran 16, 127: « Endure (*wa-ṣbir*)! Ton endurance ne vient que de Dieu. Ne t'afflige pas sur eux. Et ne sois pas à l'étroit à cause de leur stratagème » (verset mekkois), ou de Coran 2, 109.

9 Il s'agit ici de la lecture de 'Umar, Ibn 'Abbās, etc ..., c'est-à-dire: *aw nansa'hā*; alors que dans la version actuelle du Coran, nous avons *aw nunsihā*, ce qui veut dire: '... ou bien ce que nous faisons oublier'. Cfr. 'Abd al-Laṭīf al-Ḥaṭīb, *Muḡam al-qirā'āt*, t. 1, p. 171.

10 Il s'agit de Hibat Allāh b. Salāma dans *an-Nāsīḥ wa-l-mansūḥ* (NdE).

67, *al-Ḥāqqa* 69, *Nūh* 71, *al-Ġinn* 72, *al-Mursalāt* 77, *ʿAmma* 78<sup>11</sup>, *an-Nāziʿāt* 79, *al-Infīṭār* 82, les trois suivantes, *al-Fağr* 89, et le reste jusqu'à la fin du Coran, à l'exception de *at-Tīn* 95, *al-ʿAşr* 103 et de *al-Kāfirūn* 109.

Il y a la catégorie de celles qui ont abrogé et abrogé; elles sont au nombre de 25; à savoir les sourates *al-Baqara* 2, les trois suivantes, [*al-Anfāl* 8, *at-Tawba* 9, *Ibrāhīm* 14, *an-Naḥl* 16, *Maryam* 19, *al-Anbiyāʿ* 21]<sup>12</sup>, *al-Ḥağğ* 22, *an-Nūr* 24, les deux suivantes, *al-Aḥzāb* 33, *Sabaʿ* 34, *al-Muʿmin* 40, *aş-Şūrā* 42, *ad-Dāriyāt* 51, *aṭ-Ṭūr* 52, *al-Wāqʿa* 56, *al-Muğādala* 58, *al-Muzzammil* 73, *al-Muddattir* 74, *Kuwwirat* 81 et *al-ʿAşr* 103.

4/1440

Il y a la catégorie | de celles qui ont seulement l'abrogé; elles sont au nombre de 6; à savoir les sourates *al-Faṭḥ* 48, *al-Ḥaşr* 59, *al-Munāfiqūn* 63, *at-Tağābun* 64, *aṭ-Ṭalāq* 65 et *al-Aʿlā* 87.

Et il y a la catégorie de celles qui n'ont que l'abrogé; à savoir les quarante sourates restantes. Voilà ce qu'il dit. Il y a, à ce propos, un problème dont on prendra connaissance à partir de ce qui viendra par la suite'.

### 6° question [catégories d'abrogeants]

Makkī dit: 'L'abrogeant comporte plusieurs catégories:

celle de l'obligation qui abroge une autre obligation; alors qu'il n'est plus permis de mettre en pratique la première<sup>13</sup>; par exemple, l'abrogation de l'emprisonnement pour adultère par la punition (du fouet) (24, 2);

celle de l'obligation qui en abroge une autre, tout en permettant qu'on mette encore en pratique la première; par exemple, le verset de la patience<sup>14</sup>;

celle de l'obligation qui abroge une chose recommandée; par exemple, le combat qui était recommandé, puis qui devient obligatoire<sup>15</sup>;

celle d'une chose recommandée qui abroge une obligation, comme le lever de nuit (pour prier) qui a été abrogé par la lecture (du Coran), dans sa parole: «Lisez du Coran ce qui vous est aisé» (73, 20)'.

11 C'est-à-dire, la sourate *an-Nabaʿ* 78, *ʿamma* étant le premier mot de la sourate.

12 Ajout dans le manuscrit B.

13 Il faudrait dire 'la seconde'; mais, en réalité, c'est bien l'abrogé qui est premier et l'abrogeant, second.

14 Voir ci-dessus, à la note 8.

15 Il s'agit probablement de Coran 2, 216.

## 7° question [trois sortes d'abrogations]

Le Coran contient trois sortes d'abrogations.

1. *La première*: ce dont la lecture (du texte) et la décision ont été ensemble abrogés. 'Ā'īša dit: 'Dans ce qui est descendu (du Coran), il y avait dix séances d'allaitement reconnues<sup>16</sup>; elles ont été abrogées par le nombre de cinq également reconnues<sup>17</sup>. Puis, l'Envoyé de Dieu (.) est mort, alors qu'elles faisaient toujours partie de ce qu'on pouvait lire dans le Coran'. Ce sont les deux Ṣayḥ-s (al-Buḥārī? et Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 2/1075) qui rapportent cela.

On dit, au sujet du propos de 'Ā'īša: 'alors qu'elles faisaient toujours partie de ce qu'on pouvait lire dans le Coran' que son sens littéral est que la lecture (du texte) demeurait, alors qu'il n'en est pas ainsi.

Je répons, en disant qu'on signifie par là que l'Envoyé était sur le point de mourir ou que la lecture (du texte) était également abrogée, mais que cela ne parvint à tous les gens qu'après la mort de l'Envoyé de Dieu (.). Donc il mourut, alors que certains | lisaient encore cela (dans le Coran). Abū Mūsā al-Aṣ'arī dit: 'Cela descendit, puis fut supprimé'. Makkī dit: 'Dans cet exemple, abrogé et abrogeant ne se lisent plus (dans le texte) et je ne connais pas d'autre cas semblable'. Fin de citation.

4/1441

2. *La deuxième*: ce dont la décision est abrogée sans que la lecture (du texte) ne le soit. C'est cette sorte d'abrogation que concernent les ouvrages écrits; en réalité, elle est très rare, même si les gens ont tendance à multiplier les versets de ce genre. Les spécialistes d'entre eux, comme le Qāḍī Abū Bakr Ibn al-'Arabī, ont bien précisé cela et y ont excellé.

Voici ce que j'en dis: ce que proposent ceux qui ont tendance à la multiplication relève de plusieurs catégories.

a. *La première*: ce qui n'a rien à voir avec l'abrogation, ni avec la spécification, n'ayant avec les deux aucun lien, selon quel point de vue que ce soit.

Prenons, par exemple, la parole de Dieu (\*): «Ceux qui dépensent avec les biens que nous leur avons accordés» (2, 3), «Dépensez une partie des biens que nous vous avons accordés» (2, 254), etc ... Ils disent que cela est abrogé par le verset de l'aumône légale (2, 43). Or il n'en est pas ainsi, car cela demeure tel quel. Le premier verset est une énonciation informative sous forme d'éloge de ceux qui dépensent ainsi (leurs biens). Or il convient que cela soit interprété comme aumône légale et dépense pour la famille, ainsi que comme dépense pour les choses recommandées, comme l'aide ou l'allocation. Dans ce verset,

16 Pour constituer un empêchement de mariage avec une sœur de lait (cfr. Coran 4, 23).

17 Voir *ET*<sup>2</sup>, VIII, 1995, pp. 374 b-5 a.

4/1442 rien | n'indique qu'il s'agit d'une dépense obligatoire autre que l'aumône légale. Quant au second verset, il convient de le prendre aussi dans le sens d'aumône légale. Et il a déjà été commenté dans ce sens.

Il en est de même pour sa (\*) parole: «Dieu n'est-il pas le plus sage des juges?» (95, 8). On dit que ce verset fait partie de ce qui est abrogé par celui du sabre (9, 5a). Or il n'en est pas ainsi; parce qu'il (\*) est à jamais le plus sage des juges et une telle affirmation ne supporte pas d'abrogation, même si son sens ordonne de s'en remettre totalement à Dieu et de renoncer au châtement.

Sa parole, dans la sourate *al-Baqara* 2: «Adressez aux gens de bonnes paroles» (2, 83), certains la mettent au nombre de ce qui est abrogé par le verset du sabre. Ibn al-Ḥaṣṣār qualifie cela d'erreur, en disant que le verset est un récit relatif à l'alliance que Dieu avait conclue avec les fils de Isrā'īl. C'est donc une énonciation informative qui ne peut pas être abrogée, et ainsi de suite.

b. La deuxième: ce qui relève de la spécification et non de l'abrogation. Ibn al-'Arabī a bien pris soin de formuler cela de façon précise et il y a réussi. Par exemple, sa parole: «Certes, l'homme est en perte \* à l'exception de ceux qui croient» (103, 2-3); «les poètes sont suivis par ceux qui s'égarerent ... \* à l'exception de ceux qui croient» (26, 224-227); «Pardonnez et effacez, jusqu'à ce que Dieu vienne avec son ordre» (2, 109); et d'autres versets qui sont spécifiés par une exception ou une limite. On se trompe, si on les fait entrer dans le domaine de l'abrogé. Dans la même catégorie, il y a sa parole: «N'épousez pas les femmes polythéistes avant qu'elles ne croient» (2, 221); on dit que cela a été abrogé par sa parole: «[vous sont permises ...] les femmes de bonne condition faisant partie de ceux à qui l'Écriture a été donnée» (5, 5). Mais, il ne s'agit là que d'une spécification.

4/1443 c. La troisième qui supprime ce qui était commandé *a*) au temps de l'ignorance; *b*) ou bien dans les lois (révélées) de ceux qui nous ont précédés; *c*) ou encore au début de l'islam et qui n'est jamais descendu dans le Coran; par exemple, l'invalidité du mariage avec les épouses du père (défunt) (4, 22), la codification du talion et du prix du sang (2, 178) et la limitation à trois (formules) du divorce (2, 229-230)<sup>18</sup>. Introduire tout cela dans le domaine de l'abrogeant est possible, mais ne pas le faire est encore mieux. C'est ce que Makkī et un autre ont fait prévaloir, en mettant en avant le fait que 'si cela était compté comme abrogeant, alors tout le Coran devrait l'être aussi, puisque tout de lui, ou la plus grande partie, supprime ce sur quoi se basent les

18 «La répudiation peut être prononcée deux fois» (2, 229). Selon aš-Šāfi'ī, cela concerne la répudiation qui admet le retour de l'épouse, étant entendu qu'à la troisième fois (2, 230), ce retour n'est plus possible (cfr. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *TK* 1981, t. 6, p. 102).

incrédules et les gens de l'écriture'. Ils disent encore : 'En réalité, l'abrogeant et l'abrogé se limitent à ce qu'un verset quelconque en abroge un autre'. Fin de citation.

Certes, l'introduction de ce dernier genre, à savoir la suppression de ce qui a eu lieu au début de l'islam, est plus acceptable que celle des deux autres qui précèdent. Sachant cela, ce genre ne concerne pas les versets que propose la foule abondante des partisans de la multiplication des cas d'abrogation, avec les versets de l'effacement et du pardon (42, 40 et 43), si nous affirmons que le verset du sabre ne les abroge pas. Il ne reste donc qu'un petit nombre d'exemples auxquels cela s'applique. J'en ai signalé les cas avec leur preuve, dans un modeste recueil. J'en fais ici mention de façon détaillée.

***Dans la sourate al-Baqara 2 :***

Sa (\*) parole : « Voici ce qui vous est prescrit : quand la mort se présente à vous ... » (2, 180) ; ce verset est abrogé par le verset de l'héritage (4, 10–11), dit-on ; par la tradition prophétique : 'Pas de testament pour l'héritier'<sup>19</sup>, dit-on encore ; par le consensus général, dit-on enfin ; c'est ce que relate Ibn al-'Arabī.

Sa (\*) parole : « Ceux qui peuvent jeûner (et qui s'en dispensent) doivent en compensation ... » (2, 184) ; ce verset est abrogé, dit-on, par : « Quiconque d'entre vous verra la nouvelle lune, jeûnera ce mois-là » (2, 185). On dit aussi que c'est un verset sûr et non sujet à évaluation.

4/1444

Sa (\*) parole : « La cohabitation avec vos femmes vous est permise durant la nuit du jeûne » (2, 187) abroge sa parole : « comme il a été prescrit aux générations qui vous ont précédés » (2, 183), parce que cela requerrait de se conformer à l'obligation qui leur incombait de s'interdire de manger et de copuler après le sommeil. C'est ce que mentionne Ibn al-'Arabī. Il relate une autre opinion selon laquelle cela a été abrogé par ce qu'il y a dans la tradition<sup>20</sup>.

Sa (\*) parole : « Ils t'interrogeront au sujet du mois sacré ... » (2, 217) est abrogée par : « Combattez à fond les polythéistes » (9, 36). Ibn Ġarīr (aṭ-Ṭabarī) cite cela d'après 'Aṭā' b. Maysara.

Sa (\*) parole : « Ceux d'entre vous qui meurent, en laissant des épouses, feront, en leur faveur, un legs qui assurera leur entretien durant un an » (2, 240) est abrogée par le verset : « ... elles devront observer un délai de quatre mois et dix jours » (2, 234).

Le (verset du) testament (2, 180) est abrogé par (celui de) l'héritage (4, 10–11) ; le droit de la femme à être logée (65, 1 et 6) reste établi, selon certains, et est

19 Abū Dāwūd, *Sunan*, 3/291.

20 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 8/181.

abrogé, selon d'autres, par la tradition prophétique: 'Pas de droit à être logée ...'<sup>21</sup>.

4/1445 Sa (\*) parole: «Si vous dévoilez ce qui est en vous ou si vous le cachez, Dieu vous en demandera compte» (2, 284) est abrogée par sa parole qui vient ensuite: «Dieu n'impose à quelqu'un que ce dont il est capable» (2, 286).

***Dans la sourate Āl 'Imrān 3:***

Sa (\*) parole: « Craignez Dieu de la crainte qu'il mérite » (3, 102) est, dit-on, abrogée par sa parole: « Craignez Dieu autant que vous pouvez » (64, 16). On dit, au contraire, que c'est un verset sûr et qu'il n'y a dans la sourate aucun autre verset qui puisse légitimement prétendre à être abrogeant en dehors de celui-là.

***Dans la sourate an-Nisā' 4:***

Sa (\*) parole: «Ceux auxquels vous êtes liés par un pacte, donnez-leur la part qui leur revient» (4, 33) est abrogée par sa parole: «Ceux qui sont liés par la parenté sont encore plus proches les uns des autres [d'après le Livre de Dieu]» (8, 75).

Sa (\*) parole: «Lorsqu'ils assistent au partage ...» (4, 8) est, dit on, abrogée; on dit que non. Mais, les gens négligent d'en tenir pratiquement compte.

Sa (\*) parole: «Celles qui ont commis une action infâme ...» (4, 15) est abrogée par le verset de la sourate *an-Nūr* (24, 2)<sup>22</sup>.

***Dans la sourate al-Mā'ida 5:***

Sa (\*) parole: «[Ne déclarez profane] ... ni le mois sacré ...» (5, 2) est abrogée par la permission de combattre durant ce mois (2, 217).

4/1446 Sa (\*) parole: «S'ils viennent à toi, juge entre eux ou détourne-toi d'eux» (5, 42) est abrogée | par sa parole: «Juge entre eux d'après ce que Dieu a révélé» (5, 49).

Sa (\*) parole: «... ou deux autres non des vôtres ...» (5, 106) est abrogée par sa parole: «Appelez deux témoins équitables choisis parmi vous» (65, 2).

***Dans la sourate al-Anfāl 8:***

Sa (\*) parole: «S'il y a parmi vous vingt hommes endurants ...» (8, 65) est abrogée par le verset suivant<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 2/1119.

<sup>22</sup> «La fornicatrice et le fornicateur, fouettez-les chacun d'eux de cent coups de fouet».

<sup>23</sup> «Si donc il y en a cent d'entre vous ...» (8, 66) pour le combat.

***Dans la sourate Barā'a 9 :***

Sa (\*) parole: « Légers ou lourds, élancez-vous au combat ... » (9, 41) est abrogée par les versets de l'excuse, à savoir sa parole: « Il n'y a pas de faute pour l'aveugle ... » (24, 61), sa parole: « Il n'y a rien à reprocher aux faibles ... » (9, 91-92) et sa parole: « Il n'appartient pas aux croyants de partir tous ensemble en campagne » (9, 122).

***Dans la sourate an-Nūr 24 :***

Sa (\*) parole: « Le débauché n'épousera qu'une débauchée ... » (24, 3) est abrogée par: « Mariez les célibataires qui sont parmi vous » (24, 32).

On dit que sa (\*) parole: « Que demandent la permission d'entrer chez vous ceux que possède votre droite (vos esclaves) ... » (24, 58) est abrogée; on dit que non, mais les gens négligent d'en tenir pratiquement compte.

***Dans la sourate al-Aḥzāb 33 :***

Sa (\*) parole: « Les femmes ne te sont pas permises ... » (33, 52) est abrogée par sa parole: « Nous avons déclaré licites pour toi tes épouses ... » (33, 50).

***Dans la sourate al-Muḡādala 58 :***

Sa (\*) parole: « Lorsque vous avez un entretien privé avec le prophète, faites-le précéder d'une aumône ... » (58, 12) est abrogée par le verset qui vient ensuite (58, 13).

4/1447

***Dans la sourate al-Mumtaḥana 60 :***

Sa (\*) parole: « [Et si quelqu'une de vos épouses s'échappe vers les mécréants et que vous fassiez des représailles,] donnez en compensation à ceux dont les épouses sont parties l'équivalent de ce qu'ils ont dépensé » (60, 11) est abrogée, dit on, par le verset du sabre (9, 5a); on dit aussi par le verset du butin (8, 42; 59, 7); on dit enfin qu'il s'agit d'un verset sûr.

***Dans la sourate al-Muzzammil 73 :***

Sa parole (\*): « Tiens-toi debout en prière, la nuit au moins un peu » (73, 2) est abrogée par la fin de la sourate (73, 20)<sup>24</sup>; puis, cette fin de sourate est abrogée par les cinq prières.

Tels sont donc les 21 versets qui sont abrogés contrairement à certains autres; il ne convient pas d'invoquer l'abrogation pour d'autres que ceux-là; quant aux

24 « Certes, ton Seigneur sait que tu te tiens debout près des deux tiers de la nuit, sa moitié, son tiers ».

versets de la permission d'entrer (24, 58) et du partage (4, 8), le mieux serait de les considérer comme sùrs. Donc (les versets abrogés) se réduisent à 19. On ajoute à cela sa (\*) parole : « Où que vous vous tourniez, là est le visage de Dieu » (2, 115). Selon Ibn 'Abbās, ce verset est abrogé par sa parole : « Tourne ton visage vers la mosquée sacrée » (2, 144). Ce qui porte le nombre des versets abrogés à 20<sup>25</sup>. Je les ai arrangés sous forme de vers, en disant :

4/1448

Les gens ont exagéré le nombre des versets abrogés, \*  
 en y introduisant d'autres versets qui n'en font pas partie.  
 Voici la liste des versets qui ne dépassent pas \*  
 la vingtaine et qui sont catalogués par ceux qui sont versés en la matière  
 et par les grands.  
 Les versets de l'orientation (vers Dieu) où que l'homme se trouve (2,  
 115); \*  
 du testament aux parents de celui qui se trouve au moment de la mort  
 (2,180);  
 de l'interdiction de manger et de commettre des obscénités après le  
 sommeil (2, 183); \*  
 de la compensation reconnue pour celui qui peut jeûner (2, 184);  
 de la véritable crainte de Dieu avec ce qui convient comme consé-  
 quence (3,102); \*  
 du combat des infidèles durant le mois sacré (2, 217);  
 de la provision pour un an avec un legs en faveur de l'épouse (2, 240); \*  
 du fait de rendre compte du colloque intérieur, de la pensée  
 et du serment (2, 284); de l'emprisonnement pour adultère (4, 15); du  
 fait de laisser de côté  
 ceux qui \*  
 mécroient (5, 42); du témoignage (lors du testament) (5, 106);  
 (du nombre) des endurants (8, 65); de l'engagement au combat (9, 41);  
 de l'empêchement de contracter mariage pour le débauché et la  
 débauchée (24, 3); \*  
 de l'interdiction pour l'Elu de contracter (mariage) (33, 52);  
 du paiement de la dot à celui dont l'épouse s'en est allée (60, 11);  
 le verset de l'entretien privé (58, 12); \*  
 de même est enregistré le lever de nuit pour la prière (73, 2).  
 Et à cela sont ajoutés le verset de la permission

25 En suivant à la lettre l'exposé complet des versets abrogés qui vient d'être fait, il est difficile d'être d'accord sur les résultats obtenus ici.



d'entrer pour les esclaves (24, 58) \*  
 et le verset de la meilleure part pour ceux qui sont présents (4, 8)<sup>26</sup>.

Si l'on demande pourquoi supprimer la décision, tout en maintenant la lecture (du texte), on répondra de deux façons.

Premièrement, de même qu'on lit le Coran pour connaître la décision qui en découle et la mettre en pratique, on le lit aussi parce qu'il est la Parole de Dieu si bien qu'on en est récompensé. Donc on ne laisse pas de côté une telle lecture, pour cette raison.

Deuxièmement, l'abrogation a généralement pour fonction l'allègement. Donc, on maintient la lecture (du texte) pour rappeler cette faveur, tout en éliminant la difficulté.

Ce qui se présente dans le Coran comme abrogation de ce qu'il y avait au temps de l'ignorance, ou de ce qu'on trouve dans les lois révélées avant nous, ou encore au début de l'islam, est également en petit nombre. Par exemple, l'abrogation de la direction de la prière vers Jérusalem par le verset de la (nouvelle) direction (2, 142–144), le jeûne de 'Āšūrā par celui de Ramaḍān (2, 183–185) et d'autres cas que j'ai formulés dans mon livre déjà signalé. 4/1449

### Diverses remarques

Quelqu'un (Šayḍala) dit que, 'dans le Coran, il n'y a pas d'abrogeant sans qu'il n'y ait eu auparavant d'abrogé selon son agencement, à l'exception de deux versets : le verset de la période d'attente, dans la sourate *al-Baqara* 2<sup>27</sup> et sa parole : « Il ne t'est pas permis de changer d'épouses ... » (33, 52)<sup>28</sup>, comme précédemment signalé<sup>29</sup>. Un autre (az-Zarkašī) ajoute un troisième cas, à savoir le verset de la sourate *al-Ḥašr* 59, à propos du butin (59, 7), suivant en cela l'opinion de qui prétend qu'il est abrogé par le verset de la sourate *al-Anfāl* 8 : « Sachez que quel que soit le butin que vous preniez ... » (8, 41). Des gens ajoutent un quatrième cas, à savoir sa parole : « Prends *al-'afwa* ... » (7, 199), c'est-à-dire, le surplus de leurs biens<sup>30</sup>,

4/1450

26 Cela fait en tout 19 et non 20 versets.

27 Donc Coran 2, 240 est abrogé par Coran 2, 234, comme il est dit à la p. 1444.

28 De fait ce verset 33, 52 est abrogé par 33, 50, donc l'abrogeant précède l'abrogé ; c'est le même cas pour l'exemple qui suit.

29 Cfr. p. 1446.

30 D. Masson traduit : 'Pratique le pardon'. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (TK 15, 1981, p. 100) commente, en disant : 'Entre dans cette expression l'abandon de la sévérité en ce qui concerne les

d'après l'avis de qui soutient que ce verset est abrogé par celui de l'aumône légale<sup>31</sup>.

Ibn al-'Arabī dit: 'Tout ce qu'il y a dans le Coran relativement au pardon des mécréants (*kuffār*), ainsi qu'au fait de leur céder, de s'en écarter et de les éviter est abrogé par le verset du sabre, à savoir: «Après que les mois sacrés se seront écoulés, tuez les polythéistes (*mušrikīna*) ...» (9, 5a). Ce verset abroge cent-vingt-quatre autres versets. Puis, la fin de ce verset abroge son début<sup>32</sup>. Fin de citation. On a déjà dit ce qu'il en est.

Il dit encore: 'Comme cas étonnant d'abrogation, il y a sa (\*) parole: «Prends le superflu ...» (7, 199a). Le début et la fin du verset, à savoir: «écarte-toi des ignorants» (7, 199c) sont abrogés, tandis que le milieu, à savoir: «ordonne le bien» (7, 199b), reste sûr'.

4/1451 Il dit aussi: 'Un autre cas étonnant également est celui du verset dont le début est l'abrogé et la fin est l'abrogeant, ce qui n'a pas d'équivalent, à savoir sa parole: «[Ô vous qui croyez], vous êtes responsables de vous-mêmes. Celui qui est égaré ne vous nuira pas, si vous êtes bien guidés» (5, 105), c'est-à-dire, par l'ordre du bien et l'interdiction du mal. Or cette finale abroge: «vous êtes responsables de vous-mêmes»'.

As-Sa'īdī dit: 'Il n'y a pas de (verset) abrogé qui ne soit resté plus longtemps que sa (\*) parole: «Dis! Je ne suis pas une innovation parmi les envoyés ...» (46, 9) qui demeura seize ans avant que ne l'abrogeât le début de la conquête, l'année d'al-Ḥudaybiyya (6/628)'.

Hibat Allāh b. Salāma aḏ-Ḍarīr mentionne qu'il dit, à propos de sa (\*) parole: «Ils nourrissaient, pour l'amour de Dieu, [le pauvre, l'orphelin et le captif] ...» (76, 8), que 'le captif' est abrogé de cet ensemble. Il veut signifier par là 'le captif pris parmi les polythéistes'. On lui lut alors le Livre, tandis que sa fille écoutait. Quand il arriva à ce passage, elle lui dit: 'Tu te trompes, mon père!'. Il dit: 'Et comment cela?'. Elle reprit: 'Les musulmans sont d'accord pour dire que le captif sera nourri et non tué par la faim'. Il répondit: 'Elle a raison'.

4/1452 Dans *al-Burhān*, Šayḍala dit: 'Il est permis d'abroger l'abrogeant qui devient alors abrogé, | comme sa parole: «A vous votre religion et à moi ma

---

droits relatifs à la richesse, de même que la bonne relation avec les gens ...'; Hamidullah traduit: 'Taxe le superflu'.

31 La première référence coranique est à Coran 2, 110. Donc, encore ici, l'abrogeant se situe avant l'abrogé; bien que le verset 7, 199 soit mekkois, tandis que 2, 110 soit considéré comme médinois.

32 A savoir: «Si ensuite ils se repentent, font la prière et acquittent l'impôt, alors laissez-les aller leur chemin. Oui, Dieu est Pardonneur et Miséricordieux» (9, 5b).

religion» (109, 6). Sa (\*) parole: «Tuez les polythéistes ...» (9, 5a) abroge ce verset. Puis, il abroge ce verset par sa parole: «... jusqu'à ce qu'ils payent le tribut» (9, 29). Voilà ce qu'il dit. Il y a là un problème de deux points de vue. D'abord, ce qu'on a montré précédemment; ensuite, sa parole: «jusqu'à ce qu'ils payent le tribut» spécifie le verset, elle ne l'abroge pas. Certes, cela est comparable à la fin de la sourate *al-Muzzammil* (73, 20) qui, en effet, abroge son début (73, 2-4) et qui est abrogé par l'obligation des cinq prières. De même, sa parole: «Elancez-vous au combat légers ou lourds ...» (9, 41) abroge les versets de la trêve (du combat) (48, 20 et 24) et est abrogée par les versets de l'excuse (9, 91-92).

Abū 'Ubayd cite al-Ḥasan et Abū Maysara qui disent: 'Dans la sourate *al-Mā'ida* 5, il n'y a pas d'abrogé'. Mais, il rencontre quelque difficulté avec ce qu'il y a dans *al-Mustadrak* de la part de Ibn 'Abbās, à savoir que sa parole: «Juge donc entre eux ou bien détourne-toi d'eux» (5, 42) est abrogée par sa parole: «Juge entre eux d'après ce que Dieu a révélé» (5, 49).

Abū 'Ubayd et un autre citent Ibn 'Abbās qui dit: 'La première abrogation du Coran concerne l'orientation de la prière'.

Dans son *Nāsiḥ*, Abū Dāwūd cite ce qu'il dit d'une autre façon, à savoir: 'Le premier verset abrogé dans le Coran est celui de l'orientation de la prière, puis vient (celui) du premier jeûne'.

Makki dit: '... étant donné cela, il n'y a pas d'abrogeant dans (la période) mekkoise'. Il ajoute: 'On mentionne qu'il y en a dans plusieurs versets. Et parmi eux, il y a sa (\*) parole de la sourate *Ġāfir* 40: «(Les anges) célèbrent les louanges de leur Seigneur. Ils croient en lui. Ils implorent son pardon pour les croyants» (40, 7) qui abrogerait sa (\*) parole: «Ils implorent le pardon pour ceux qui sont sur la terre» (42, 5)'.

Je dis qu'il y a mieux que cela, à savoir l'abrogation du lever de nuit (pour prier), au début de la sourate *al-Muzzammil* (73, 2) par la fin de la (même) sourate (73, 20) ou par l'obligation des cinq prières. Or tout cela se situe à Makka, selon le consensus général.

### Nota bene [références pour étayer l'abrogation]

Ibn al-Ḥaṣṣār dit: 'On se référera, en ce qui concerne l'abrogation, uniquement à une tradition explicite provenant de l'Envoyé de Dieu (.) ou d'un compagnon disant que tel verset abroge tel autre'. Il ajoute: 'On peut se décider, quand se présente une contradiction dûment assertée, à l'aide de la science historique, pour savoir ce qui est antérieur et ce qui est postérieur'. Il continue: 'Pour ce qui est de l'abrogation, on ne se fondera pas sur l'opinion du commun des commentateurs, ni même sur l'effort d'interprétation de

4/1453

4/1454

ceux qui l'exercent sans (recourir) à une tradition authentique et sans avoir (écarté) toute contradiction évidente; parce que l'abrogation comporte la suppression d'une décision et le maintien d'une autre établie au temps de l'Envoyé de Dieu (.). Et, dans ce cas, on doit se baser sur la tradition et sur l'histoire, en faisant fi de l'opinion et de l'effort d'interprétation'. Il dit encore: 'Les gens, à ce propos, se situent entre deux extrêmes opposés. Il y a celui qui prétend qu'on ne peut pas accepter, pour l'abrogation, les traditions transmises par quelques individus de bonne réputation seulement; et il y a le partisan de la facilité qui se contente de l'opinion d'un commentateur ou d'un interpréteur. Et il est juste que leurs opinions soient opposées'.  
Fin de citation.

4/1455 3. *La troisième*<sup>33</sup>: ce dont la lecture (du texte) est abrogée sans que la décision ne le soit. Quelqu'un (az-Zarkašī), a posé une question à ce sujet, à savoir: 'Qu'est-ce qui justifie de supprimer la lecture (du texte), tout en maintenant la décision? La lecture (du texte) ne doit-elle pas être maintenue pour que soient unies la mise en œuvre de ce qu'il commande et la récompense de sa lecture?'. L'auteur de *al-Funūn* (ʿAlī b. ʿAqīl b. Muḥammad Abū l-Wafāʾ al-Baġdādī) répond, en disant qu'il en est ainsi, pour qu'apparaisse la valeur de l'obéissance de cette communauté | dans son empressement à se dépenser (corps) et âme sur la voie de la réflexion sans discontinuer, à la recherche d'une voie décisive; aussi s'empressera-t-elle plus facilement, comme le fit al-Ḥalīl (Ibrāhīm) pour sacrifier son fils en fonction d'un songe, ce dernier étant (pourtant) la voie mineure de l'inspiration.

Les exemples de cette sorte sont nombreux.

4/1456 1. Abū ʿUbayd dit: Ismāʿīl b. Ibrāhīm nous rapporte, de la part de Ayyūb qui le tient de Nāfiʿ, que Ibn ʿUmar dit: 'Que personne de vous ne dise qu'il détient tout le Coran. Réalise-t-il ce qu'est le Coran dans son entier, alors qu'en a disparu une partie abondante (*qad dahaba minhu qurʿānun kaṭīrun*). Qu'il dise plutôt qu'il en détient ce qu'il en paraît'<sup>34</sup>.

2. Il dit également: Ibn Abī Maryam nous rapporte, de la part de Ibn Luhayʿa qui le tient de Abū l-Aswad de la part de ʿUrwa b. az-Zubayr, que ʿĀiṣa dit: 'Au temps du Prophète (.), la sourate *al-Aḥzāb* 33 se lisait sur deux cents versets.

33 Les deux premières sortes se situent à la p. 1441.

34 Abū ʿUbayd cite cela dans *Faḍāʾil al-Qurʿān*, Wizārat al-Awqāf wa-š-Šuʿūn al-Islāmiyya, Rabat, 1415/1995, 2/146, n° 699. Il mentionne ce qui a été enlevé du Coran après sa descente et qui n'a pas été consigné dans les recueils coraniques. Sa chaîne de transmission est authentique et les transmetteurs sont dignes de foi (NdE).

Lorsque 'Uṭmān enregistra les (différentes) recensions, il n'en fixa pas d'autre quantité que ce qu'elle en a maintenant<sup>35</sup>.

3. Il dit encore: Ismā'il b. Ğa'far nous rapporte, de la part d'al-Mubārak b. Faḍāla qui le tient de 'Aṣim b. Abī an-Nuġūd, que Zirr b. Ḥubayš dit: 'Ubayy b. Ka'b me demanda: A combien évalues-tu le nombre<sup>36</sup> (des versets) de la sourate *al-Aḥzāb* 33. Je lui répondis: A 72 ou 73 versets. Il dit: Elle équivaut à la sourate *al-Baqara* 2<sup>37</sup>. Et nous lisions dans cette sourate le verset de la lapidation. Je demandai: Quel est le verset de la lapidation? Il répondit: «Lorsque l'homme mûr et la femme mûre forniquent, lapidez-les absolument à titre de punition exemplaire de la part de Dieu. Dieu est puissant et sage»<sup>38</sup>. 4/1457

4. Il dit aussi: 'Abd Allāh b. Šāliḥ nous rapporte, de la part de al-Layṭ qui le tient de Ḥālīd b. Yazīd de la part de Sa'd b. Abī Hilāl qui le tient de Marwān b. 'Uṭmān de la part de Abū Umāma b. Sahl, que sa tante maternelle dit: 'L'Envoyé de Dieu (.) nous a fait réciter le verset de la lapidation: «L'homme mûr et la femme mûre lapidez-les absolument à cause de la jouissance dont ils ont profité»<sup>39</sup>. 4/1458

5. Il dit également: Ḥaġġāġ nous rapporte, de la part de Ibn Ğurayġ: Ibn Abī Ḥumayd m'a informé, que Ḥumayda Bint Abī Yūnus dit: 'Mon père, alors qu'il avait 80 ans, m'a lu dans le recueil coranique de 'Ā'iša: «Dieu et ses anges bénissent le Prophète, (en disant): Ô vous qui croyez! Bénissez-le et souhaitez-lui la paix, ainsi qu'à ceux qui arrivent aux lignes les premiers». Elle ajouta: 'Et cela avant que 'Uṭmān ne changeât les recueils coraniques (*qabla an yuġayyira 'Uṭmān al-mašāḥif*)<sup>40</sup>.

6. Il dit encore: 'Abd Allāh b. Šāliḥ nous rapporte, de la part de Hišām b. Sa'd qui le tient de Zayd b. Aslam de la part de 'Aṭā' b. Yasār, que Abū Wāqid al-Layṭī dit: 'Lorsque l'Envoyé de Dieu (.) recevait l'inspiration, nous allions le trouver et il nous enseignait ce qui lui avait été révélé. Il ajoute: 'Un jour, j'allai le trouver et il dit: Dieu dit: «Nous avons fait descendre la richesse pour qu'on instaure la prière et qu'on donne l'aumône. Si le fils de Ādam possédait un fleuve [d'or], il aimerait que s'y ajoute un deuxième et s'il en avait un 4/1459

35 A savoir 73 versets, selon la lecture actuellement officielle. Abū 'Ubayd, *ibidem*, 2/146, n° 700.

36 *Ka'ayyin ta'uddu sūrata l-aḥzāb*? L'expression *ka'ayyin* se réfère au nombre (*kināya 'an al-'adad*). Par exemple: *ka'ayyin min raġulin ra'ayta* | Combien d'hommes as-tu vu?

37 A savoir 286 versets dans la version actuellement officielle.

38 Abū 'Ubayd, *ibidem*, 2/146-147, n° 701.

39 Idem, *ibidem*, 2/147, n° 702.

40 Idem, *ibidem*, 2/181, n° 711.

deuxième, il aimerait que s'y ajoute un troisième. Or le ventre du fils de Ādam ne se remplit que de terre. Dieu revient vers celui qui revient à lui»<sup>41</sup>.

4/1460 7. Dans *al-Mustadrak*, al-Ḥakīm cite ce que dit Ubayy b. Ka'b, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) m'a dit: Dieu m'a ordonné de te réciter [le Coran] et il récita: «Ceux qui mécroient parmi les gens de l'Écriture et les polythéistes ne ...» (98, 1); et le reste serait: «Si le fils de Ādam demandait un fleuve de richesse et qu'il lui fût accordé, il en demanderait un deuxième; s'il lui était accordé, il en demanderait un troisième. Or le ventre du fils de Ādam ne se remplit que de terre. Dieu revient vers celui qui revient à lui. L'essence de la religion selon Dieu est la vraie religion et non l'hébraïsme ni le christianisme. Qui accomplit le bien, il ne lui sera pas celé»<sup>42</sup>.

4/1461 8. Abū 'Ubayd dit: Ḥaġġāġ nous rapporte, de la part de Ḥammād b. Salama qui le tient de 'Alī b. Zayd de la part de Abū Ḥarb b. Abī al-Aswad, que Abū Mūsā al-Aš'arī dit: 'Une sourate semblable à *Barā'a* 9 est descendue; puis, elle a été supprimée (*rufi'at*). On a retenu d'elle: «Dieu confirmera cette religion pour des gens misérables. Si le fils de Ādam possédait deux fleuves de richesse, il en désirerait un troisième. Il n'y a que la terre qui remplit le ventre du fils de Ādam. Dieu revient vers celui qui revient à lui»<sup>43</sup>.

9. Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Abū Mūsā al-Aš'arī, à savoir: 'Nous récitons une sourate que nous comparions à une des sourates de la louange<sup>44</sup>; puis, on nous l'a fait oublier (*unsīnāhā*), sauf que j'en ai retenu ceci: «Ô vous qui croyez! Ne dites pas ce que vous ne faites pas<sup>45</sup>. Une attestation sera consignée sur votre nuque et on vous interrogera à son sujet, le jour de la résurrection»<sup>46</sup>.

4/1462 10. Abū 'Ubayd dit: Ḥaġġāġ nous rapporte, de la part de Šu'ba qui le tient de al-Ḥakam b. 'Utayba de la part de 'Adī b. 'Adī, que 'Umar dit: 'Nous lisions: «N'abandonnez pas vos pères, ce serait un acte d'infidélité de votre part». Puis, | il dit à Zayd b. Ṭābit: 'N'est-ce pas ainsi?'. Il répondit: 'Certes'<sup>47</sup>.

11. Il dit également: Ibn Abī Maryam nous rapporte de la part de Nāfi' b. 'Umar al-Ġumahī: Ibn Abī Mulayka m'a rapporté de la part de al-Miswar b. Maḥrama disant: 'Umar dit à 'Abd ar-Raḥmān b. 'Awf: 'N'as-tu pas trouvé dans ce qui est descendu sur nous: «Combattez comme vous avez combattu

41 Idem, *ibidem*, 2/149, n° 706.

42 Al-Ḥakīm, *al-Mustadrak*, 2/224.

43 Abū 'Ubayd, *Faḍā'il al-Qur'ān*, 2/149-150.

44 A savoir les sourates 57, 59, 61, 62 et 64.

45 Cfr. Coran 61, 2-3 et 26, 226.

46 Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 2/726.

47 Abū 'Ubayd, *ibidem*, 2/151, n° 712.

la première fois»? Nous, nous ne le trouvons plus'. Il répondit: 'On l'a laissé tomber avec ce qu'on a laissé tomber du Coran (*usqīṭat fīmā usqīṭa mina l-Qur'ān*)'<sup>48</sup>.

12. Il dit encore: 'Ibn Abī Maryam nous rapporte, de la part de Ibn Lahī'a qui le tient de Yazīd b. 'Amr al-Mu'āfirī de la part de Abū Sufyān al-Kilā'i, que Maslama b. Maḥallad al-Anṣārī leur dit | un jour: 'Informez-moi au sujet de deux versets du Coran qui n'étaient pas écrits dans le recueil coranique'. Et ils ne l'en informèrent pas; et parmi eux, il y avait Abū l-Kunūd Sa'd b. Mālik. Alors, Ibn Maslama dit: «Ceux qui croient, qui ont émigré et ont combattu sur le chemin de Dieu avec leurs biens et leur personne ne recevront-ils pas cette bonne nouvelle: vous êtes les gagnants? Et ceux qui les ont reçus, les ont secourus et s'en sont pris à leur sujet avec les gens contre qui Dieu s'est mis en colère, ceux-là personne ne sait ce qui a été tenu caché pour eux comme délices à titre de récompense pour ce qu'ils ont réalisé».<sup>49</sup>

4/1463

13. Dans *al-Kabīr*, aṭ-Ṭabarānī (12/223, n° 1341) cite ce que dit Ibn 'Umar, à savoir: 'Deux hommes récitèrent une sourate que l'Envoyé de Dieu (.) leur avait fait réciter; ils avaient donc (l'habitude) de la réciter. Or, une nuit, ils se levèrent pour prier et ne purent en (réciter) pas même une lettre. Au lever du jour, ils se présentèrent chez l'Envoyé de Dieu (.) et lui mentionnèrent la chose. Celui-ci dit: 'Elle fait désormais partie de ce qui a été abrogé, oubliez-la donc (*innahā mimmā nusiḥa fa-lhaw 'anhā*)'.

14. Dans les deux *Recueils de la tradition authentique*, selon Anas, à propos de l'histoire des compagnons du puits de Ma'ūna<sup>50</sup> qui furent massacrés, il (.) pria avec dévotion, en appelant contre leurs meurtriers. Anas ajoute: 'Un passage coranique descendit à leur sujet, que nous avons récité jusqu'à ce qu'il ne fût supprimé (*rufi'a*): «Transmettez de notre part à notre peuple que nous avons rencontré notre Seigneur; il a été satisfait de nous et nous a procuré la satisfaction»<sup>51</sup>.

4/1464

15. Dans *al-Mustadrak* (2/331), Ḥuḍayfa dit: 'Ce que vous récitez équivaut à son quart'. Il voulait dire (la sourate) *Barā'a* 9.

16. Dans son livre *an-Nāsiḥ wa-l-mansūḥ*, al-Ḥusayn b. al-Munādī dit: 'Parmi ce dont le tracé écrit a été supprimé | du Coran (*mimmā rufi'a rasmuhu mina l-Qur'ān*) et dont la mémoire n'a pas été supprimée des cœurs, il y a les deux

4/1465

48 Idem, *ibidem*, 2/152, n° 713.

49 Idem, *ibidem*, 2/120, n° 617.

50 Puits sur la route de Makka à al-Madīna où furent massacrés un groupe de musulmans dont des lecteurs du Coran, en l'an 4/625 (*ET*<sup>2</sup>, I, 1960, 1269a).

51 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 7/385; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 1/468.

sourates de la piété relative au *witr*<sup>52</sup> qui s'appellent les sourates *al-Ḥal'* et *al-Ḥafd'*<sup>53</sup>

**Nota bene 1 [le verset de la lapidation]**

4/1466 Dans *al-Intiṣār*, le Qāḍī Abū Bakr relate, de la part de certains, la négation de ce genre d'abrogation, parce que les traditions qui y sont (utilisées) sont des traditions transmises par quelques individus seulement; or on ne peut pas trancher à propos de la descente d'un passage coranique et de son abrogation avec de telles traditions qui n'ont pas valeur de preuve.

Abū Bakr ar-Rāzī dit: 'L'abrogation (*nash*) de l'écriture et de la lecture a uniquement pour raison d'être le fait que Dieu leur a fait oublier cela (*yun-siyahum*), qu'il l'a supprimé (*yarfa'a*) de leur esprit et qu'il leur a ordonné d'en omettre (*al-i'rāḍ*) la lecture et l'écriture dans le recueil coranique. Et donc, au long des jours, cela a été oblitéré (*yandarisa*), tout comme le reste des livres divins anciens qu'il a mentionnés dans son Livre, en disant: «Cela est dans les premiers livres \* les livres de Ibrāhīm et de Mūsā» (87, 18–19) dont on ne sait plus rien aujourd'hui. Puis, cela n'a pas manqué de se passer aussi au temps du Prophète (.), au point que, lorsqu'il mourût, ou bien il n'y avait pas de récitation continue du Coran, ou bien il mourut, alors qu'il était lu de façon continue et qu'il existait avec le tracé écrit. Et Dieu, par la suite, l'a fait oublier (*yunsīhi*) aux gens et l'a supprimé (*yarfa'uhu*) de leur esprit, n'étant pas permis d'abroger (*nash*) quoi que ce soit du Coran après la mort du Prophète (.)'. Fin de citation.

4/1467 Il dit dans *al-Burhān*, à propos de la déclaration de 'Umar: 'Si les gens n'eussent pas dit que j'avais fait des ajouts | au Livre de Dieu, je l'aurais écrit, à savoir le verset de la lapidation'. Le sens obvie de cela est que l'écriture était permis; et ce n'est que le qu'en-dira-t-on qui l'en a empêché, quelque chose d'extrinsèque pouvant ainsi empêcher ce qui est permis en soi. Donc si cela est permis, il en résulte nécessairement que c'est établi, car telle est la condition de ce qui est écrit.

On pourrait dire que si la lecture du texte était demeurée, 'Umar en aurait eu conscience et il n'aurait pas trébuché sur l'opinion des gens, parce que l'opinion des gens n'était pas propre à l'interdire.

52 Prière surérogatoire composée d'un nombre impair d'unités. *Yawm al-witr* est le jour destiné aux prières sur le mont 'Arafa, pendant le pèlerinage à Makka.

53 Qui seraient donc, selon certains auteurs, les sourates 115 et 116. Voir à ce sujet le Chapitre 19, pp. 423–426.



En somme, cette conséquence constitue une difficulté ; peut-être, croyait-il qu'il s'agissait d'une tradition rapportée par quelques individus seulement ; or le (texte du) Coran ne peut pas être établi par une telle tradition, même si le commandement est bien établi. A partir de là, Ibn Zafar, dans *al-Yanbū'*, refuse de considérer cela parmi ce dont la lecture (du texte) aurait été abrogée. Il dit : 'En effet, la tradition rapportée par quelques individus seulement ne (peut pas servir à) établir le Coran'. Il ajoute : 'Cela ne fait partie que de ce qui a été différé (*al-munsa'*) et non de ce qui a été abrogé (*an-nash'*). Or ces deux choses peuvent se confondre. La différence entre elles consiste dans le fait qu'on peut connaître la décision de ce dont l'expression a été différée'. Fin de citation. L'expression : 'peut-être, croyait-il qu'il s'agissait d'une tradition rapportée par quelques individus seulement' est à rejeter. En effet, il est sûr qu'il la reçut du Prophète (.)

Al-Ḥākīm cite ce que transmet Kaṭīr Ibn aṣ-Ṣalt, à savoir : 'Zayd b. Tābit et Sa'īd b. al-Āṣī étaient en train d'écrire le recueil coranique et ils passèrent sur ce verset. Zayd dit alors : J'ai entendu dire à l'Envoyé de Dieu (.) : « [Si] l'homme mûr et la femme mûre [forniquent], lapidez-les absolument ». 'Umar dit alors : Lorsque (ce verset) descendit, je me rendis chez le Prophète (.) et lui dis : Est-ce que je l'écris ? | Et ce fut comme s'il répugnait à cela. Alors, 'Umar dit : Ne trouves-tu pas étonnant que si l'homme mûr fornique, alors qu'il n'a jamais été chaste, il soit fouetté et que si le jeune homme fornique, alors que jusque là il était chaste, il soit lapidé ?

Dans *Šarḥ al-Buḥārī*, Ibn Ḥaḡar dit : 'On tire de cette tradition la raison de l'abrogation de la lecture (du texte) de ce verset, du fait que la pratique non conforme au sens apparent découle de sa portée générale'.

Je dis : il m'est venu à l'esprit à ce sujet une bonne remarque ; à savoir la raison (de son abrogation) est dans l'allègement pour la communauté, grâce à la non notification de la lecture et de l'écriture de ce verset (*bi-'adami štihāri tilāwatihā wa-kitābatihā*) dans le recueil coranique, même si le commandement en demeure ; parce qu'il s'agit là du plus lourd et du plus dur des commandements et de la plus rude des punitions et il y a là une allusion au fait qu'il est recommandé de le voiler.

An-Nasā'ī cite ce que Marwān b. al-Ḥakam dit à Zayd b. Tābit, à savoir : 'Ne l'écris-tu pas dans le recueil coranique ?' Il répondit : 'Non. Ne trouves-tu pas étonnant que les deux jeunes gens qui se sont mutuellement déflorés soient lapidés ?' Nous mentionnâmes cela et 'Umar déclara : 'Je me porte garant pour vous'. Et il ajouta : 'Ô Envoyé de Dieu ! Fais-moi écrire le verset de la lapidation'. Il dit : 'Je ne peux pas'. Sa parole : 'Fais-moi écrire' signifie : 'Permetts-moi de l'écrire et donne m'en la possibilité'.

Dans *Faḍā'il al-Qur'ān*, Ibn aḍ-Ḍurayṣ cite, d'après Ya'lā b. Ḥākīm, de la part de | Zayd b. Aslam, le fait que 'Umar s'adressa aux gens, en disant : 'Ne

vous lamentez pas à propos de la lapidation. Certes, elle est juste. Et j'ai pensé la consigner par écrit dans le recueil coranique. J'ai posé la question à Ubayy b. Ka'b. Il a répondu: N'es-tu pas venu me voir, alors que j'étais en train de demander à l'Envoyé de Dieu (.) de me réciter le verset? Alors, tu m'as repoussé, en disant: Lui demandes-tu de réciter le verset de la lapidation, alors qu'ils copulent comme des ânes? Ibn Ḥağğār dit: 'Il y a là une indication sur l'explication de la cause de la suppression (*raf'*) de la lecture (du texte) de ce verset, à savoir la divergence'.

### Nota bene 2 [abrogation et substitution]

Ibn al-Ḥaṣṣār dit, à propos de cette sorte d'abrogation: 'Si l'on demande comment l'abrogation (*nash'*) peut-elle concerner ce qui ne donne pas lieu à une substitution (*badal*), alors que Dieu dit: «Dès que nous abrogeons un verset ou dès que nous le faisons oublier, nous en produisons un autre meilleur ou semblable» (2, 106), puisqu'il s'agit d'une information que rien ne peut contredire, la réponse consiste à dire que tout ce qui est établi maintenant dans le Coran et qui n'a plus été abrogé est une substitution (*badal*) de ce dont la lecture (du texte) avait été auparavant abrogée. Donc tout ce que Dieu a abrogé du Coran et qu'à présent nous ne connaissons pas, il l'a substitué (*abdalahu*) par ce que nous connaissons et dont l'expression et le sens sont parvenus sans interruption jusqu'à nous'.

## Passages difficiles du Coran (*muškiluhu*) et ce qui fait croire à l'existence de la divergence (*al-iḥtilāf*) et de la contradiction (*at-tanāquḍ*)

Quṭrub a consacré un ouvrage à ce sujet<sup>1</sup>. Cela concerne ce qui fait croire qu'il y aurait opposition (*at-ta'āruḍ*) entre les versets, alors que sa (\*) Parole en est exempte, comme il dit: «S'il venait d'un autre que Dieu, ils y trouveraient beaucoup de divergences (*iḥtilāfan*)» (4, 82). Mais, il peut arriver au débutant ce qui fait croire à une divergence, alors qu'en réalité il n'en est pas ainsi. Donc on a besoin de faire cesser cela, tout comme on a composé des ouvrages à propos de la divergence dans la Tradition prophétique et de la démonstration de l'accord entre les traditions opposées.

4/1470

### [Difficultés soumises à Ibn 'Abbās]

Ibn 'Abbās parle de cela et on relate qu'il s'est arrêté sur certaines de ces difficultés. 'Abd ar-Razzāq dit dans son commentaire coranique: 'Ma'mar nous informe de la part d'un tel et de al-Minhāl b. 'Amr que Sa'īd b. Ğubayr dit: Un homme alla trouver Ibn 'Abbās et lui dit: Que penses-tu de certaines choses du Coran qui me font difficulté? Ibn 'Abbās répondit: De quoi s'agit-il? D'un doute? Il répondit: Il ne s'agit pas d'un doute, mais d'une divergence. Il dit: Fais-moi part de ce qui te fait difficulté à ce sujet. | Il dit: J'entends Dieu dire: «puis, leur égarement n'a été rien d'autre que de dire: Par Dieu, notre Seigneur! Nous n'étions pas polythéistes» (6, 23) et il dit: «ils ne cacheront rien à Dieu en parlant» (4, 42), or ils l'ont caché. Je l'entends dire également: «il n'y aura plus de parenté entre eux, ce jour-là et ils ne s'interrogeront plus» (23, 101), puis il dit: «ils se tourneront les uns vers les autres, en s'interrogeant» (52, 25). Il dit encore: «serez-vous incroyables envers celui qui a créé la terre en deux jours?» jusqu'à «obéissants» (41, 9–11), puis il dit dans cet autre verset: «... ou le ciel qu'il a construit?» (79, 27) et il dit ensuite: «... et la terre, après cela, il

4/1471

1 Il s'agit de *ar-Radd 'alā l-mulhidīn fī mutašābih al-Qur'ān* (Réfutation des hérétiques à propos de l'équivoque dans le Coran).

l'a étendue » (79, 30). Je l'entends dire aussi : « Dieu était » (2, 143) : que veut-il dire par 'Dieu était' ?

### [Réponse de Ibn 'Abbās]

Ibn 'Abbās répondit : 'Quant à sa parole : « puis, leur égarement n'a été rien d'autre que de dire : Par Dieu, notre Seigneur ! Nous n'étions pas polythéistes » (6, 23), lorsqu'ils verront le jour de la résurrection et que Dieu accordera le pardon aux gens de l'islam, pardonnant les péchés, tout en ne pardonnant pas l'associationnisme, alors qu'il n'y a pas pour lui de péché trop grand pour être pardonné, les polythéistes le prendront à partie dans l'espoir qu'il leur accordera le pardon, en disant : « Par Dieu, notre Seigneur ! Nous n'étions pas polythéistes ». Et Dieu mettra un sceau sur leur bouche ; alors leurs mains et leurs pieds se mettront à parler de ce qu'ils auront fait et ainsi : « ceux qui n'ont pas cru et qui ont désobéi à l'Envoyé souhaiteront que la terre puisse au moins les recouvrir et ils ne cacheront rien à Dieu, en parlant » (4, 42).

Quant à sa parole : « il n'y aura plus de parenté entre eux, ce jour-là et ils ne s'interrogeront plus » (23, 101), lorsqu'on soufflera dans la trompette, « ceux qui sont dans les cieux et ceux qui sont sur la terre seront foudroyés, à l'exception de ceux que Dieu voudra (épargner) » (39, 68a) ; alors, il n'y aura plus de lien de parenté entre eux et ils ne s'interrogeront pas ; « puis, on y soufflera à nouveau et voici qu'ils seront debout et regarderont » (39, 68b) et alors « ils se tourneront les uns vers les autres, en s'interrogeant » (52, 25).

4/1472 Quant à sa parole : « (celui qui) a créé la terre en deux jours » (41, 9), la terre a été créée avant les cieux, alors que le ciel n'était que vapeur ; en deux jours, il l'a réparti également en sept cieux, après la création de la terre.

Quant à sa parole : « ... et la terre, après cela, il l'a étendue » (79, 30), il dit : Il a disposé sur elle des montagnes, des fleuves, des arbres et des mers.

Quant à sa parole : « Dieu était » (2, 143), Dieu était et n'a jamais cessé d'être ainsi ; de même, il était Fort, Sage, Savant et Puissant et n'a jamais cessé de l'être. Donc ce qui te fait difficulté dans le Coran est comme ce je viens de te mentionner. Dieu n'a jamais fait descendre une chose sans qu'il n'ait déjà atteint ce qu'il voulait, mais la majorité des gens l'ignorent'. Voilà ce que al-Ḥākīm cite en entier dans *al-Mustadrak*, en l'authentifiant. L'essentiel de cela se trouve dans le *Recueil de la tradition authentique*<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 8/555-556.

## [Explications de Ibn Ḥağar]

Ibn Ḥağar dit dans son *Šarḥ*: 'Il y a quatre points dans ce qui pose question : le premier, la négation et l'affirmation de l'interrogation réciproque le jour de la résurrection ;

le deuxième, le célement, par les polythéistes, de leur propre condition et sa divulgation ;

le troisième, à propos de la création de la terre et de celle du ciel, quelle est celle qui est antérieure? 4/1473

le quatrième, l'emploi de la copule *kāna* (était) signifie le passé, malgré que l'attribut soit inhérent (à l'Essence).

Voici ce qui résulte de la réponse de Ibn 'Abbās :

du premier point, il résulte que l'interrogation réciproque est niée avant le second coup de trompette et affirmée après cela ;

du deuxième, il résulte que les polythéistes cachent avec leur langue, mais que leurs mains et leurs pieds se mettent à parler ;

du troisième, il résulte qu'il commença par la création de la terre en deux jours, sans l'étendre ; puis, il a créé les cieux et les a répartis également en deux jours ; puis, après cela, il a étendu la terre et lui a posé des fixations, etc ... en deux jours, ce qui fait quatre jours pour la terre ;

et du quatrième, il résulte que bien que *kāna* (était) soit pour le passé, il ne connote pas nécessairement la rupture, mais le sens est que cela ne cesse pas d'être ainsi.

Quant au premier point, il y a un autre commentaire, à savoir celui de la négation de l'interrogation réciproque, quand ils sont en train de hurler, de régler leurs comptes et de marcher sur la voie et son affirmation après cela. C'est ce qu'on rapporte de la part de as-Suddī. Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī) le cite et, par le truchement de 'Alī b. Abī Ṭalḥa, il cite aussi le propos de Ibn 'Abbās selon lequel l'interrogation réciproque est niée lors du premier coup de trompette et est affirmée après le second'.

## [Explication de Ibn Mas'ūd]

Ibn Mas'ūd interprète la négation de l'interrogation réciproque dans un autre sens, à savoir celui de la demande de pardon réciproque. Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī) cite, par le truchement de Zādān, ce que dit ce dernier : 'Je suis allé trouver Ibn Mas'ūd ; il dit : On prendra le serviteur par la main, le jour de la résurrection, et on l'appellera : Celui-ci n'est-il pas un tel, fils d'un tel ? Qui a un droit envers lui, qu'il vienne ! Il ajouta : Ce jour-là la femme aimera qu'un droit lui soit reconnu 4/1474

contre son père ou son fils ou son frère ou son mari : « il n'y aura plus de parenté entre eux, ce jour là et ils ne s'interrogeront plus » (23, 101) :

(Il cite également), par le truchement d'un autre, qu'il dit : 'Ce jour-là, personne ne sera interrogé en quoi que ce soit en fonction d'un lien de parenté, on ne s'interrogera pas réciproquement en raison de cela et on ne tiendra pas compte des liens utérins'.

### [Autres explications de Ibn Ğarīr]

Quant au deuxième point, il y a une (explication) plus ample que celle-là dans ce que cite Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī), d'après aḍ-Ḍaḥḥāk b. Muẓāḥim, à savoir que Nāfi' b. al-Azraq alla trouver Ibn 'Abbās et lui dit : 'Il y a la parole de Dieu : « ils ne cacheront rien à Dieu en parlant » (4, 42) et sa parole : « Par Dieu, notre Seigneur ! Nous n'étions pas polythéistes » (6, 23). Il répondit : Je suppose que tu étais auprès de tes compagnons et que tu leur as dit : Je vais trouver Ibn 'Abbās pour lui soumettre ce qui est équivoque dans le Coran. Fais-leur savoir que lorsque Dieu rassemblera les hommes, | le jour de la résurrection, les polythéistes diront : Dieu n'accueille que celui qui a proclamé son unicité. Alors, il les interrogera et ils répondront : « Par Dieu, notre Seigneur ! Nous n'étions pas polythéistes ». Il ajouta : Il mettra un sceau sur leur bouche et leurs membres se mettront à parler'. Cela est confirmé par ce que cite Muslim dans le passage d'une tradition de Abū Hurayra<sup>3</sup>, à savoir : 'Puis, il rencontrera le troisième qui dit : Ô mon Seigneur ! J'ai cru en toi, à ton Livre et en ton Envoyé. Et il se mettra à le louer autant qu'il le pourra (// 64, 16). Et Dieu dira : Maintenant, nous allons envoyer un témoin contre toi. Alors il pensera en lui-même : Qui est donc celui qui témoignera contre moi ? Alors, Dieu posera un sceau sur sa bouche et ses membres se mettront à parler'.

4/1475

Quant au troisième point, il y a plusieurs autres réponses dont celle-ci. L'expression *tumma* (puis)<sup>4</sup> a la sens de *wa-* (et) qui n'a pas de sens particulier. On dit qu'il signifie l'ordonnancement du prédicat et non celui du sujet, comme dans sa parole : « *tumma kāna mina l-laḍīna āmanū* / il était de ceux qui crurent ensuite » (90, 17). On dit aussi, à ce propos, que *tumma* sert à indiquer le contraste entre les deux créations et non un laps de temps. On dit encore que *ḥalaqa* (créer) signifie *qaddara* (décréter, déterminer).

Quant au quatrième point et à la réponse de Ibn 'Abbās, il est possible que sa parole (2, 143) signifie qu'il se dénomme (*sammā*) lui-même « Pardonneur

3 Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 4/2279–2280.

4 Dans « *tumma stawā ilā s-samā'i* ... / Puis, il se tint en direction du ciel ... » (41, 11).

et Miséricordieux» (4, 23), et cette dénomination (*tasmīya*) est au passé, car ce à quoi elle est liée s'est déjà écoulé. Quant à ces deux attributs, ils ne cessent jamais d'être ainsi et ne s'interrompent pas, parce que, lorsqu'il (\*) veut pardonner et être miséricordieux dans le présent ou dans le futur, sa volonté s'accomplit; c'est ce que dit Šams ad-Dīn al-Kirmānī.

Il ajoute: 'Il est possible que Ibn 'Abbās ait répondu de deux façons. Premièrement, la dénomination est ce qui a été et qui a cessé, alors que l'attribut n'a pas de fin. Deuxièmement, *kāna* (était) signifie la durée, en effet, il ne cesse pas d'être ainsi. Il est également possible qu'on comprenne la question de deux façons et alors la réponse serait la réfutation des deux; c'est comme si on disait que cette expression indique que, dans le passé, il était Pardonneur et Miséricordieux, bien qu'il n'y eût alors personne à pardonner et à qui faire miséricorde, alors qu'actuellement il n'en serait pas ainsi, selon ce qu'indique l'expression *kāna* (était). On dira, à propos de la première réponse, que dans le passé il se dénommait ainsi; et à propos de la seconde, et que *kāna* (était) donne un sens de durée. Les grammairiens disent que *kāna* (était) sert à situer l'attribut dans un passé qui dure ou qui s'interrompt'.

4/1476

Ibn Abī Ḥātim cite Ibn 'Abbās d'une autre façon: 'Un juif lui dit: Vous prétendez que Dieu était Fort et Sage; alors, comment est-il aujourd'hui? Il répondit: Il est par essence Fort et Sage'.

### [Autre point traité par Ibn 'Abbās]

Ibn 'Abbās s'est arrêté sur un autre point. Abū 'Ubayd dit: 'Ismā'īl b. Ibrāhīm nous rapporte, de la part de Ayyūb, le propos de Ibn Abī Mulayka disant: Quelqu'un interrogea Ibn 'Abbās au sujet de: «un jour dont la durée sera de mille ans» (32, 5) et de sa parole: «un jour dont la durée sera de cinquante mille ans» (70, 4). Ibn 'Abbās répondit: Ce sont deux jours que Dieu a mentionnés dans son Livre. | Dieu est celui qui les connaît le mieux! C'est ce que Ibn Abī Ḥātim cite de cette façon; il ajoute: Je ne sais pas de quoi il s'agit. Et je répugne à dire à ce sujet ce que je ne sais pas. Ibn Abī Mulayka dit: Le temps passa, jusqu'à ce que j'entrasse chez Sa'īd b. al-Musayyab. On l'interrogea à ce sujet. Je ne compris pas ce qu'il disait. Alors, je lui dis: Ne t'informerai-je pas de ce dont j'ai été témoin de la part de Ibn 'Abbās? Alors, je l'en informai. Ibn al-Musayyab dit à celui qui l'interrogeait: Tel est Ibn 'Abbās; il a craint de se prononcer à ce sujet, alors qu'il est bien plus savant que moi'.

4/1477

Ibn 'Abbās rapporte également que le jour de mille ans (32, 5) est la durée du trajet de l'ordre et de sa remontée vers lui; le jour de mille ans, dans la sourate *al-Ḥaġġ* 22, 47, est un des six jours durant lesquels Dieu créa les cieux; le jour

de cinquante mille ans sera le jour de la résurrection. Ibn Abī Ḥātim cite, par le truchement de Simāk d'après 'Ikrima, le propos de Ibn 'Abbās selon lequel un homme lui dit : Dis-moi ce que signifient ces versets : « en un jour dont la durée sera de cinquante mille ans » (70, 4) ; « il dépêche l'ordre du ciel vers la terre, puis celui-ci remonte vers lui en un jour dont la durée est de mille ans » (32, 5) ; « un jour chez ton Seigneur est comme mille ans » (22, 47). Il répondit : 'Le jour de la résurrection durera cinquante mille ans ; les cieux (ont été créés) en six jours dont chacun a duré mille ans ; quant à : « il dépêche l'ordre du ciel vers la terre, puis celui-ci remonte vers lui en un jour dont la durée est de mille ans » (32, 5), il s'agit de la durée du parcours'.

4/1478 L'un d'eux (az-Zarkaši) est d'avis que les deux signifient le jour de la résurrection, si l'on considère la condition du croyant et celle du mécréant ; la preuve en est sa parole : « un jour difficile \* pour les incrédules » (74, 9-10).

### Section [les raisons de la divergence]

Az-Zarkaši dit dans *al-Burhān* : 'La divergence a plusieurs raisons.

1. *La première* : ce dont on parle se trouve dans différents états et à divers stades d'évolution, comme quand il parle de la création de Ādam ; parfois, elle est à partir « de terre (*turābin*) » (3, 59), parfois « de limon (*ḥama'in*) modelable » (15, 26), parfois « d'argile (*ṭinin*) compacte » (37, 11) et parfois d'« argile séchée (*ṣalṣālīn*), comme la poterie » (55, 14). Ce sont différentes expressions et leur sens se réfère à différents états ; en effet, l'argile séchée est différente du limon qui lui-même est différent de la terre, bien que tous aient pour origine une seule substance, la terre ; et à partir de la terre dérivent graduellement ces états. Il en est de même pour sa parole : « et voici que c'est un gros et long serpent (*tu'bān*) » (26, 32) et à un autre endroit : « ... s'agiter comme si c'était un petit serpent (*ḡānn*) » (28, 31). *Al-ḡānn* est un petit animal, tandis que *at-tu'bān* est un gros animal. Et cela s'explique par le fait que sa constitution physique est celle de l'énorme serpent, tandis que ses façons de s'agiter et de se mouvoir, ainsi que son agilité sont comme la façon de s'agiter et l'agilité du petit serpent.

4/1479 2. *La deuxième* : la différence du sujet traité, comme sa parole : « Arrêtez-les, ils vont être interrogés » (37, 24) et sa parole : « Nous interrogerons ceux à qui le message est parvenu et nous interrogerons les messagers » (7, 6) avec sa parole : « et ce jour-là, ne seront interrogés au sujet de leur péché ni les hommes ni les djinns » (55, 39). Al-Ḥalīmī dit : 'Le premier verset (37, 24) est à prendre dans le sens de l'interrogation à propos de la proclamation de l'unicité et de la reconnaissance de la véracité des envoyés ; le deuxième (7, 6), dans le sens de ce qu'entraîne nécessairement ce que les missions prophétiques ont établi



comme lois religieuses avec leurs conséquences; un autre interprète cela en fonction de la différence des lieux, parce que la résurrection se situera dans de nombreux endroits, si bien que dans un ils seront interrogés, tandis que dans l'autre ils ne le seront pas. On dit que l'interrogatoire qui est affirmé sera un interrogatoire plein de reproches et de menaces, tandis que celui qui est nié est un interrogatoire relatif aux excuses et à la production des preuves.

Il y a de même sa parole: « Craignez Dieu comme il mérite d'être craint » (3, 102a) avec sa parole: « Craignez Dieu comme vous pouvez » (64, 16). Aš-Šayḥ Abū l-Ḥasan aš-Šādīlī prend le premier verset dans le sens de la proclamation de l'unicité, avec pour preuve sa parole qui suit: « et ne mourrez qu'en étant soumis à lui » (3, 102b); et il prend le second dans le sens des actes. Mais on dit que le second abroge le premier.

Il y a aussi sa parole: « Si vous craignez de ne pas être équitables, alors une seule femme » (4, 3) avec sa parole: « vous ne pourrez pas être équitables entre les femmes, même si vous le désiriez ». Le premier verset fait comprendre la possibilité de l'équité, tandis que le second la nie. On répondra que le premier est relatif à la satisfaction des droits, et le second à l'inclination du cœur, or cela n'est pas dans les capacités de l'homme.

Il y a encore sa parole: « Certes, Dieu n'ordonne pas les monstruosité » (7, 28) avec sa parole: « nous donnons l'ordre à ceux qui y vivent dans l'aisance et ils commettent des iniquités » (17, 16). Le premier verset est relatif à l'ordre légal et le second à l'ordre universel, dans le sens du décret et du destin'.

4/1480

3. *La troisième*: la différence des deux réside dans deux points de vue de l'action, comme dans sa parole: « vous ne les avez pas tués, mais c'est Dieu qui les a tués et tu ne lançais pas, quand tu lançais, [mais Dieu les lançait] » (8, 17). Le meurtre est attribuable à eux et le lancement est attribuable à lui (.), aux plans de l'acquisition de l'acte et de la pratique; mais il nie cette attribution à eux et à lui, au plan de l'influence efficace<sup>5</sup>.

4. *La quatrième*: la différence des deux réside dans le sens réel et le sens figuré, comme dans sa parole: « tu verras les gens ivres, alors qu'ils ne seront pas ivres » (22, 2); c'est-à-dire, [ivres] de terreur au sens figuré et non de boisson au sens réel.

5. *La cinquième*: à cause de deux aspects et de deux points de vue, comme sa parole: « ... ta vue aujourd'hui est perçante » (50, 22b) avec sa parole: « confondus d'humiliation, jetant des regards furtifs » (42, 45). Quṭrūb dit: « ta vue », c'est-à-dire, ta science et ta connaissance des choses sont solides; comme lorsqu'on dit: il voit ceci, c'est-à-dire, il sait; donc il ne s'agit pas de la vue

5 C'est-à-dire, de la création de l'acte proprement dit.

oculaire'. Al-Fārīsī dit: 'Sa parole suivante indique bien cela: « Nous t' avons ôté ton voile ... » (50, 22a).

4/1481 Il en est de même de sa parole: « ceux qui croient et dont le cœur s' apaise en évoquant Dieu » (13, 28) avec sa parole: « les croyants sont uniquement ceux dont le cœur frémit, quand Dieu est évoqué » (8, 2). On pourrait penser que le frémissement soit contraire à l' apaisement. On répond à cela, en disant que l' apaisement se réalise grâce à la dilatation du cœur | au moyen de la connaissance de l' unicité divine, tandis que le frémissement a lieu quand on a peur de dévier et de sortir de la guidance; voilà pourquoi le cœur frémit. Ces deux attitudes ont été mises ensemble dans sa parole: « La peau de ceux qui craignent leur Seigneur en frissonne; puis, leur peau s' adoucit, quand leur cœur évoque Dieu » (39, 23).

Et parmi les choses que (les savants) considèrent comme problématiques, il y a sa (\*) parole: « rien n' empêche les hommes de croire, quand la guidance leur parvient, et de demander pardon à leur Seigneur, si ce n' est que le sort des anciens les atteindra ou que le châtement les atteindra de face » (18, 55); en effet, elle indique que ce qui les empêche de croire se limite à l' une de ces deux choses, alors qu' il dit dans un autre verset: « rien n' empêche les hommes de croire, lorsque leur parvient la guidance, si ce n' est qu' ils disent: Dieu a-t-il dépêché un homme comme envoyé? » (17, 94), or cela est une autre limitation différente des deux premières.

Ibn 'Abd as-Salām répond, en disant que le verset signifie: « rien n' empêche les hommes de croire ... » (18, 55), si ce n' est la volonté que les atteigne le sort des anciens comme disgrâce ou autre chose, ou que les atteigne de face le châtement dans l' autre vie. Il informe donc qu' il veut que les atteigne une de ces deux choses. Or il n' y a pas de doute que la volonté de Dieu empêche que se réalise ce qui contredit son objet. Et cela est une restriction qui se situe au niveau de la cause réelle, parce que Dieu est celui qui empêche réellement. Quant au second verset (17, 94), il signifie que rien n' empêche les hommes de croire, si ce n' est une certaine perplexité relative au fait que Dieu dépêche un homme comme envoyé; en effet, ce qu' ils disent n' est pas un empêchement à croire, n' étant pas propre à cela. Cela indique la perplexité devant l' adhésion, ce qui correspond à l' empêchement, leur perplexité n' étant pas un empêchement réel, mais transitoire à ce que soit possible l' existence de la foi avec lui, contrairement à la volonté de Dieu. Il s' agit donc d' une restriction au niveau de l' empêchement transitoire, alors que la première est une restriction au niveau de l' empêchement réel qui ne peut être contredit'. Fin de citation.

4/1482 Autre cas problématique également, sa (\*) parole: « qui donc est plus injuste que celui qui calomnie Dieu? » (6, 144) et « qui donc est plus injuste que celui qui ment contre Dieu? » (39, 32) avec sa parole: « qui donc est plus injuste

que celui à qui ont été mentionnés les signes de son Seigneur et qui s'en est détourné ? » (32, 22) et « et qui est plus injuste que celui qui empêche l'accès aux mosquées de Dieu ? » (2, 114) et encore d'autres versets. Cela se présente de telle sorte que l'interrogation à le sens de la négation ; ce qui signifie : 'personne n'est plus injuste que ...', ce qui est donc une information. Et étant donné que c'est une information, les versets étant pris dans leur sens littéral, cela conduit à la contradiction.

On répond à cela de différentes façons.

D'abord, en spécifiant chaque cas, grâce au sens de sa proposition relative, à savoir : personne de ceux qui empêchent n'est plus injuste que celui qui empêche l'accès aux mosquées de Dieu ; personne de ceux qui forgent des mensonges n'est plus injuste que celui qui les forge contre Dieu ; et ainsi de suite pour le reste. Donc, si on spécifie avec les propositions relatives, il n'y a plus de contradiction.

Ensuite, en spécifiant par rapport au devancement. Etant donné que personne n'a été devancé dans une chose semblable, il les juge plus injustes que ceux qui arrivent après eux, en suivant leur voie. Cela réfère le sens à ce qui précède, parce que le sens est le devancement dans l'empêchement et la calomnie.

Enfin, Abū Ḥayyān prétend que c'est correct : 'La négation du fait d'être plus injuste n'entraîne pas celle du fait d'être simplement injuste, parce que la négation de ce qui est conditionné ne signifie pas celle de ce qui est absolu<sup>6</sup>. Donc, si elle ne signifie pas la négation du fait d'être simplement injuste, cela n'entraîne pas nécessairement la contradiction, parce qu'il y a alors affirmation de l'égalité dans le fait d'être plus injuste. Donc, il n'y a personne, parmi ceux qui sont qualifiés ainsi, qui dépasse l'autre, puisqu'ils sont égaux dans le fait d'être plus injustes. Alors, le sens devient : personne n'est plus injuste que celui qui calomnie, que celui qui empêche, etc ... ; et il n'y a pas de difficulté à considérer comme égaux ces gens-là dans le fait d'être plus injustes, car cela n'indique pas que l'un d'eux soit plus injuste que l'autre, tout comme lorsqu'on dit : Il n'y a personne de plus savant qu'eux<sup>7</sup>. Fin de citation.

Il résulte de cette réponse que de la négation du comparatif ne découle pas nécessairement celle de l'égalité. Un des modernes dit : 'Ceci est une interrogation dont le but est d'intimider et de dégoûter, sans chercher à attribuer

4/1483

6 Le comparatif (être plus injuste que) est conditionné par le terme de la comparaison, tandis que le simple qualificatif (être injuste) n'est conditionné par rien, donc il est absolu dans ce sens.

7 Certes, cette formule peut signifier qu'ils sont les plus savants de tous ; mais elle peut aussi signifier qu'ils sont tous très savants et que même si personne ne les surpasse, les autres également peuvent être aussi savants qu'eux, donc il y a égalité entre tous dans la science.

réellement le fait d'être plus injuste à celui qui est mentionné et à le nier au sujet des autres'.

Al-Ḥaṭṭābī dit: 'J'ai entendu Ibn Abī Hurayra raconter le propos de Abū l-'Abbās b. Surayḡ, disant: Quelqu'un interroge un des savants à propos de sa parole: «*lā uqsimu bi-hādā l-baladi* / Je ne jure pas par ce pays» (90, 1); elle signifie donc qu'il ne jure pas par lui. Puis, il jure par lui dans sa parole: «Par ce pays en sécurité!» (95, 3). Il répondit: Que préfères-tu? Que je te réponde et puis que je te réduise au silence ou l'inverse? Il dit: Réduis-moi au silence et ensuite réponds-moi. Il lui dit: Sache que ce Coran est descendu sur l'Envoyé de Dieu (.) en présence de plusieurs hommes et au beau milieu des gens, alors qu'ils étaient naturellement très désireux de trouver en lui des défauts et contre lui des critiques à faire. Si cela avait été pour eux une (véritable) contradiction, ils s'y seraient attachés et se seraient empressés de la repousser. Mais les gens savaient, alors que toi tu es ignorant, et donc ils n'ont pas refusé ce que toi tu refuses. Puis, il lui dit: Les arabes peuvent introduire *lā* (Non!) dans leur discours, tout en supprimant son sens<sup>8</sup>. Alors, il se mit à déclamer des vers à ce sujet'.

#### [Nota bene<sup>9</sup>: façons de réduire les contradictions]

4/1484

Le professeur Abū Ishāq al-Isfarāyīnī dit: 'Lorsque les versets se contredisent et qu'il est difficile de les agencer et de les accorder, on cherchera leur datation et on laissera de côté l'antérieur pour le postérieur; cela est une abrogation. Et si l'on ne connaît pas leur datation, le consensus général étant pour la mise en pratique de l'un des deux, on saura grâce à ce consensus, que l'abrogeant est celui dont la mise en pratique fait l'objet du consensus'. Il ajoute: 'On ne trouvera pas dans le Coran deux versets contradictoires qui soient dépourvus de ces deux possibilités (à la fois)'. Un autre (az-Zarkašī) dit: 'La contradiction entre deux lectures est comme la contradiction entre deux versets. Par exemple, «*wa-arḡulakum* / *wa-arḡulikum* / vos pieds» (5, 6) à l'accusatif et au génitif. On accordera les deux lectures, en prenant l'accusatif dans le sens de 'lavez vos pieds' et le génitif dans le sens de 'passez les mains sur les pieds'.

Aṣ-Ṣayrafi dit: 'L'accord de ce qui est divergent et contradictoire réside dans le fait que, pour chaque discours, il convient qu'une partie de ce que

8 Ce qui veut dire qu'il faut comprendre: «Non! Je jure par ce pays». Voir le sens de ce type de *lā* au Chap. 40, pp. 1160–1161.

9 Manque dans le manuscrit A.

signifie le mot soit mis en relation avec un des multiples aspects, si bien qu'il n'y a plus de contradiction. | La contradiction au niveau de l'expression est ce qui lui est contraire à tout point de vue. Or il n'y a absolument rien de cela dans le Livre ni dans la Tradition. On n'y trouve l'abrogation que deux fois'.

Al-Qāḍī Abū Bakr (al-Baḳillānī) dit: 'La contradiction entre les versets du Coran, les traditions et ce qui est rationnellement nécessaire n'est pas permise; voilà pourquoi on ne mettra pas sa parole: « Dieu est le créateur de toute chose » (39, 62) en contradiction avec sa parole: « vous créez un mensonge » (29, 17) et avec: « et voilà que tu crées de terre ... » (5, 110), à cause de l'existence de la preuve rationnelle selon laquelle il n'y a pas de créateur en dehors de Dieu. Par conséquent, on imposera l'interprétation de ce qui est contraire à cela, si bien qu'on interprètera « vous créez un mensonge » dans le sens de 'vous mentez' et « tu crées » dans le sens de 'tu façones'.

### Remarque [divergences contradictoire et conciliable]

Al-Kirmānī dit, à l'occasion de sa (\*) parole « s'il provenait d'auprès d'un autre que Dieu, ils y trouveraient beaucoup de divergences » (4, 82): 'Il y a deux catégories de divergences: la divergence contradictoire, à savoir ce qui appelle en soi un des deux termes à s'opposer à l'autre; cela est impossible pour le Coran; et la divergence conciliable, à savoir ce qui accorde les deux côtés, comme la divergence relative aux façons de lire, aux mesures des sourates et des versets et aux décisions relatives à l'abrogeant et de l'abrogé, à l'ordre et à l'interdiction, à la promesse et à la menace'.

## L'absolu (*al-muṭlaq*) et le conditionné (*al-muqayyad*)

4/1486 L'absolu indique la quiddité sans aucune condition et il est par rapport au conditionné comme le général par rapport au particulier. Les savants disent que lorsqu'on trouve une preuve du conditionnement de l'absolu, on s'y conforme, sinon on ne s'y conforme pas; bien plus, l'absolu demeure dans son état d'absolu et le conditionné dans le sien; parce que Dieu (\*) nous a parlé dans la langue des arabes.

La règle est la suivante. Lorsque Dieu (\*) décide d'une chose en fonction d'une qualité ou d'une condition et que par la suite arrive une autre décision absolue, cela donne à réfléchir. Si elle n'a pas de principe auquel la référer, si ce n'est cette décision conditionnée, on doit conditionner la décision absolue au moyen de la décision conditionnée; et si elle a un principe autre que celui-là, la référer à l'un des deux n'est pas mieux qu'à l'autre.

1. Le premier cas est l'exemple de la condition de l'équité chez les témoins à propos du retour de l'épouse, de la séparation et du testament dans sa parole: «appelez deux témoins équitables parmi vous» (65, 2) et sa parole: «quand la mort se présente à l'un de vous, le témoignage entre vous, au moment du testament, sera celui de deux hommes équitables pris parmi vous» (5,106), alors qu'il a déjà parlé de façon absolue du témoignage<sup>1</sup> lors des ventes et autres circonstances dans sa parole: «appelez des témoins lorsque vous vous livrez à des transactions» (2, 282) et dans: «et lorsque vous leur remettez leurs biens, appelez des témoins à leur charge» (4, 6). Mais, l'équité demeure une condition dans tous les cas<sup>2</sup>. L'exemple du fait qu'il conditionne l'héritage des époux se trouve dans sa parole: «après que leur legs ou leur dette auront été acquittés» (4, 12), alors que le fait qu'il parle de façon absolue de l'héritage | se trouve là où on en parle de façon absolue. Ce qui est considéré de façon absolue à propos de tous les héritages vient après (l'acquiescement) du legs et de la dette<sup>3</sup>. De même, dans le cas de la réparation du meurtre, où (la libération de) l'esclave croyant est imposée comme une condition (4, 92), alors que dans

1 A savoir sans la condition d'équité.

2 Ce qui veut dire que la décision absolue est ramenée à la décision conditionnée par l'équité.

3 Donc il s'agit toujours d'un absolu conditionné.

les cas de la réparation de la répudiation avec la formule 'sois pour moi comme le dos de ma mère!' (58, 3) et de celle du serment (5, 89), la libération de l'esclave est absolue<sup>4</sup>. L'absolu comme le conditionné réside dans la qualité de l'esclave. C'est la même chose pour la condition concernant (le lavage des) mains dans sa parole: «jusqu'au coude» (5, 6), lors de l'ablution avec l'eau, alors qu'il est absolu dans le cas de l'ablution pulvérale (4, 43); également pour la condition de la vanification des actions par l'apostasie dans le cas de mort en état de mécréance, dans sa parole: «qui parmi vous s'écarte de sa religion et meurt tout en étant mécréant» (2, 217), alors qu'elle est absolue dans sa parole: «qui rejette la foi, ses actions seront vaines» (5, 5); enfin, pour la condition de l'interdiction du sang répandu à la sourate *al-An'ām* 6, 145, alors qu'ailleurs elle est absolue (2, 173; 5, 3; etc ...) <sup>5</sup>.

La théorie de aš-Šāfi'ī consiste à prendre, dans tous les cas, l'absolu dans le sens du conditionné. Mais certains savants ne le font pas; ils permettent la libération de (l'esclave) mécréant en réparation de la répudiation avec la formule 'sois pour moi comme le dos de ma mère!', et en réparation du serment; pour l'ablution pulvérale, il suffit de se frotter jusqu'au poignet. Et ils disent que l'apostasie rend vaines les actions purement et simplement.

2. Le second exemple est celui du conditionnement du jeûne par la continuité dans le cas de la réparation du meurtre et de la répudiation avec la formule 'sois pour moi comme le dos de ma mère!', ainsi que son conditionnement par l'interruption dans le cas du jeûne de compensation. Or il a posé comme absolus la réparation du serment et l'accomplissement du jeûne de Ramaḍān. Donc il demeurera dans son caractère d'absolu du fait qu'il est permis qu'il soit interrompu ou continu, n'étant possible ni de le prendre dans les deux sens à la fois, à cause de la contradiction des deux conditions, ni dans l'un des deux, à cause du manque de facteur de prévalence.

## Deux Nota bene

Le premier: si nous disons de prendre l'absolu dans le sens du conditionné, est-ce selon l'usage de la langue ou en fonction du raisonnement par analogie? Il y a deux opinions à ce sujet. La première: de l'avis des arabes, on recommandera l'absolu, tout en se contentant du conditionné et pour chercher à abrégé et à raccourcir<sup>6</sup>.

4/1488

4 C'est-à-dire, sans la condition de la qualité de croyant.

5 Dans Coran 6, 45, la condition est le fait d'être répandu, dans les autres cas il s'agit du sang de façon absolue.

6 La seconde opinion n'est pas relatée.

Le second à propos de ce qui précède, à savoir lorsque deux décisions ont le même sens et ne diffèrent qu'à propos de l'absolu et du conditionné. Si on décide sur un cas en fonction de plusieurs choses, puis sur un autre en fonction de quelques unes d'entre elles, tout en passant sous silence les autres, cela n'exige pas de joindre (les deux). Par exemple, l'ordre de laver les quatre membres dans l'ablution avec de l'eau, alors qu'il en mentionne deux dans l'ablution pulvérale: on ne dit pas de prendre tout ensemble et de frotter la tête et les deux pieds avec de la poussière également. Il en est de même pour ce qui est de la mention de l'émancipation, du jeûne et de la nutrition pour réparer la répudiation avec la formule 'sois comme le dos de ma mère!'; qu'on se limite aux deux premiers dans le cas de la réparation du meurtre, la nutrition n'étant pas mentionnée; on ne parle pas d'assumer et de substituer le jeûne par la nutrition.



## L'explicite (*al-mantūq*) et l'implicite (*al-mafhūm*)

### [Section 1: l'explicite]

L'explicite est ce qu'indique l'expression au niveau de la prononciation.

4/1489

1. Si elle signifie un sens qui n'en supporte aucun autre, il s'agit du *texte univoque* (*an-naṣṣ*)<sup>1</sup>, par exemple: « un jeûne de trois jours, durant le pèlerinage, et de sept lorsque vous serez de retour, soit dix jours entiers » (2, 196)<sup>2</sup>. On rapporte, de la part de certains théologiens, qu'ils parlent de la rareté extrême du texte univoque dans le Livre et dans la Tradition. Imām al-Ḥaramayn (al-Ġuwaynī) et d'autres les réfutent à outrance, en disant: '... parce que le but du texte univoque est de posséder à lui seul la signification du sens de façon catégorique, coupant court aux points de vue de l'interprétation et de la probabilité; et cela, même s'il est difficile que ça se présente dans l'usage des formes se référant à la langue, oh combien de fois cela se présente-t-il avec les combinaisons circonstancielle et les façons de parler'<sup>3</sup>. Fin de citation.

2. Ou (si elle indique un sens) avec la connotation non prépondérante d'un autre sens, il s'agit alors du *sens apparent*, par exemple: « celui qui est contraint sans être rebelle ni transgresseur » (2, 173). 'Rebelle' est employé pour 'ignorant' et pour 'injuste', car c'est ce qui dans ce terme est le plus apparent et le plus performant. De même: « ne les approchez pas jusqu'à ce qu'elles soient purifiées » (2, 222); pour la séparation, on parle de 'pureté', ainsi que pour l'ablution mineure et l'ablution majeure, ce qui dans le second cas est encore plus apparent.

1 *Lisān al-'arab* donne la définition suivante: 'Le *naṣṣ* du Coran et de la Tradition est ce qu'indique le sens littéral des deux en ce qui concerne les décisions' (voir t. 14, p. 163a). On pourrait commenter, en disant qu'il s'agit du sens de ce qui est à prendre à la lettre ou de ce qui fait texte.

2 Dans cet exemple, le *naṣṣ* serait « soit dix jours entiers » qui est une précision explicite ne laissant place à aucune hésitation sur la durée du jeûne, contrairement à celui qui dirait: 'Doit-on jeûner trois jours, sept jours ou dix jours?.'

3 Al-Ġuwaynī veut probablement dire que dans le cas des formes linguistiques, l'univocité est rare certes, parce qu'elles ont généralement plusieurs sens; mais dans le langage conditionné et donc délimité par les circonstances et les façons de parler bien précises, le sens finit par devenir univoque; or cela est très fréquent dans le Coran.

3. Si on prend l'expression dans le sens non prépondérant en vertu d'une preuve, il s'agit d'une *interprétation* et le sens non prépondérant qui a été pris s'appelle le sens interprété, comme dans sa parole: «il est avec vous où que vous soyez» (57, 4). Il n'est pas possible de prendre le fait d'être avec dans le sens de la proximité elle-même; donc il incombe d'écarter l'expression d'un tel sens (apparent) et de la prendre dans celui de la puissance et de la science<sup>4</sup> ou bien de la préservation et de l'attention. Quant à sa parole: «Incline vers eux, avec miséricorde, l'aile de la tendresse» (17, 24) il n'est pas possible de la prendre | selon le sens apparent, étant donné l'impossibilité pour l'homme d'avoir des ailes; donc on la prendra dans le sens de l'humilité et de l'excellente disposition naturelle.

4/1490

4. L'expression peut associer deux sens réels ou un sens réel et un sens figuré; il convient donc de la prendre selon les deux à la fois; donc on la prend dans les deux sens à la fois, soit en disant qu'il est permis de l'utiliser dans ses deux sens ou non. Ce cas se présente quand on en parle deux fois, en disant: d'abord, je veux dire ceci, ensuite je veux dire cela.

Il y a, comme exemple: «qu'on ne contraigne (*yuḍārra*) ni un écrivain ni un témoin» (2, 282). En effet, il contient le sens de: que l'écrivain et le témoin ne contraignent pas (*yuḍārīr*) l'ayant droit, en recourant à une injustice dans l'écriture et le témoignage; ou bien, *lā yuḍārar* avec la voyelle *a*, ce qui veut dire: que l'ayant droit ne les contraigne (*yuḍīrra*) pas en les obligeant à ce dont ils n'ont pas l'obligation et en les forçant à écrire et à témoigner.

5. Ensuite, si la validité de la signification de l'expression dépend d'un sous-entendu, on l'appelle *signification obligée* (*dalālat iqtidā'*), par exemple: «interroge la cité» (12, 82), c'est-à-dire: ses habitants;

6. si elle n'en dépend pas et que l'expression indique ce qu'on ne cherche pas en l'employant, on l'appelle *signification allusive* (*dalālat iṣāra*), comme la signification de sa (\*) parole: «vous est permise, la nuit du jeûne, la cohabitation avec vos femmes» (2, 187) indiquant la validité du jeûne de qui est en état d'impureté majeure, étant donné que la permission de l'union sexuelle jusqu'au lever de l'aube entraîne nécessairement le fait d'être en état d'impureté majeure à un moment de la journée. Cette déduction est relatée de la part de Muḥammad b. Ka'b al-Quraḏī.

4 Voir à ce sujet Chap. 41, p. 1193.

## Section [2: l'implicite]

L'implicite est ce que signifie l'expression non au niveau de la prononciation. Il est de deux catégories: l'implicite en accord (*mafḥūm muwāfaqa*) et l'implicite en opposition (*mafḥūm muḥālaḥa*).

4/1491

1. Le premier est celui dont la valeur s'accorde avec l'explicite. S'il est meilleur, on l'appelle contenu du discours (*faḥwā l-ḥiṭāb*), comme: «ne leur dis pas: fi! (*uffin*)» (17, 23) qui signifie l'interdiction de frapper, car cette expression serait plus dure. S'il est équivalent, on l'appelle compréhension du discours (*laḥn al-ḥiṭāb*), c'est-à-dire, son sens, comme: «ceux qui mangent les biens des orphelins injustement» (4, 10) qui signifie l'interdiction de les réduire en cendres, parce qu'il équivaut au fait de manger dans le sens de ruiner.

On diverge, pour savoir si la signification de tout cela est analogique ou formelle, figurée ou réelle, selon plusieurs opinions que nous avons exposées dans nos livres relatifs aux principes<sup>5</sup>.

2. Le second est ce dont la valeur s'oppose à l'explicite. Il a plusieurs espèces.

a. Il y a l'implicite d'une qualité, qu'il s'agisse d'un adjectif, d'un complément d'état, d'un circonstanciel ou d'un nombre, comme: «si un homme pervers vient vous apporter une nouvelle, soyez critiques» (49, 6); ce qui veut dire implicitement qu'il ne faut pas être critique par rapport à la nouvelle apportée par un non pervers, mais qu'il faut accueillir la nouvelle de quelqu'un de juste; «n'ayez pas de rapport avec elles, alors que vous êtes en retraite dans la mosquée» (2, 187); «le pèlerinage a lieu en des mois déterminés» (2, 197), c'est-à-dire, l'état de sacralisation n'est pas valide en dehors d'eux; «évoquez Dieu auprès du monument sacré» (2, 198), ce qui veut dire que l'évocation auprès d'un autre, ne produit pas ce que l'on recherche; «frappez-les de quatre vingt coups de fouets» (24, 4), à savoir ni plus ni moins.

b. Il y a l'implicite de la condition, comme: «si elles sont enceintes, pourvoyez à leurs besoins» (65, 6), c'est-à-dire, il ne faut pas pouvoir aux besoins de celles qui ne sont pas enceintes.

4/1492

c. Il y a l'implicite du terme, comme: «elle n'est plus licite pour lui ensuite, tant qu'elle n'aura pas été remariée à un autre que lui» (2, 230), c'est-à-dire, lorsqu'elle aura été remariée à l'autre elle redeviendra licite pour le premier, à cette condition.

d. Il y a l'implicite de la limitation, comme: «il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu» (37, 35); «votre divinité n'est que Dieu» (20, 98), c'est-à-dire, un autre que lui n'est pas une divinité; «Dieu, c'est lui le Maître» (42, 9), c'est-

5 Par exemple, dans *Šarḥ al-Kawkab as-sāti' fi nazm Ğam' al-ġawāmi'* (NdE).

à-dire, un autre que lui n'est pas un maître; «c'est vers Dieu que vous serez rassemblés» (3, 158), c'est-à-dire, ce n'est pas vers un autre que lui; «c'est toi que nous adorons» (1, 5), c'est-à-dire, non un autre que toi.

On diverge, sur la possibilité d'argumenter à partir de ces sens implicites, en de nombreuses opinions. Le plus correct est de dire que globalement ils peuvent tous servir [d'arguments]<sup>6</sup>, à certaines conditions.

Parmi elles, il y a que ce qui est mentionné ne ressorte pas de façon prépondérante; en fonction de cela, la majorité ne tient pas compte de l'implicite de sa parole: «vos belles-filles placées sous votre tutelle» (4, 23)<sup>7</sup>, car de façon prépondérante, les belles-filles sont placées sous la tutelle de leur époux; il n'y a donc pas dans ce cas de sens implicite; en effet, cela est spécifiquement mentionné seulement parce que c'est forcément présent à l'esprit.

Parmi elles, il y a aussi que l'implicite ne doit pas être conforme à ce qui est de fait; en fonction de cela, il n'y a pas de sens implicite dans sa parole: «quiconque invoque avec Dieu une autre divinité sans en avoir de preuve» (23, 117)<sup>8</sup>, dans sa parole: «les croyants ne prendront pas les mécréants pour amis en dehors des croyants» (3, 28) et dans sa parole: «ne forcez pas vos femmes esclaves à se prostituer, alors qu'elles voudraient rester honnêtes» (24, 3); l'examen de tout cela dépend du profit que l'on retire de la connaissance des causes de la révélation.

### Remarque [autre définition des significations]

4/1493 Certains disent: 'Les expressions manifestent leur sens ou bien grâce à ce qu'elles ont d'explicite, ou bien grâce à leur intention et à ce qu'elles ont d'implicite, ou bien grâce à ce qu'elles comportent de nécessaire et d'obligatoire, ou bien grâce à ce qu'on peut rationnellement en déduire'. C'est ce que relate al-Ḥaṣṣār, en disant: 'C'est là un discours excellent'.

Quant à moi, je dis que premièrement, il s'agit de la signification de l'explicite, deuxièmement, de celle de l'implicite, troisièmement, de celle de ce qui s'impose comme nécessaire et, quatrièmement, de celle de l'allusion (*al-iṣāra*).

6 Ne se trouve pas dans le manuscrit A (NdE).

7 Ici, l'implicite serait: celles qui ne sont pas placées sous votre tutelle vous sont permises; or ce n'est pas le cas, car si elles ne sont pas placées sous votre tutelle, c'est parce qu'elles sont sous celle de leur époux et donc elles vous sont également interdites.

8 Ici, l'implicite serait que qui à les preuves de l'existence d'une autre divinité pourrait l'invoquer; mais, en réalité, personne n'en a, parce que personne ne peut en avoir.

## Les modes de l'interpellation (*al-muḥāṭaba*)

Dans *Kitāb an-naḥīs*, Ibn al-Ġawzī dit : 'Dans le Coran, l'interpellation se présente de quinze façons'. 4/1494

Un autre (*az-Zarkaši*) dit : '... de plus de trente façons.

1. La première, l'interpellation générale dont la portée est générale, comme sa parole : « Dieu est celui qui vous a créés » (30, 54).

2. La deuxième, l'interpellation particulière dont la portée est particulière, comme sa parole : « avez-vous mécréu après avoir cru ? » (3, 106) et « Ô Envoyé ! Transmets » (5, 67).

3. La troisième, l'interpellation générale dont la portée est particulière, comme sa parole : « Ô gens ! Craignez votre Seigneur » (22, 1) ; les enfants et les fous n'entrent pas dans cette interpellation.

4. La quatrième, l'interpellation particulière dont la portée est générale, comme sa parole : « Ô Prophète ! Lorsque vous répudiez les femmes » (65, 1) ; il ouvre le discours avec le Prophète (.) et sa portée concerne aussi les autres qui possèdent le pouvoir de répudier ; et comme sa parole : « Ô Prophète ! Nous t'avons rendues licites tes épouses ... » (33, 50) ; Abū Bakr aṣ-Ṣīrafi dit : 'Le début du discours s'adresse à lui et lorsqu'il dit, à propos de celle qui se donne elle-même au Prophète, « comme privilège pour toi », on sait que ce qui précède s'adresse à lui et aux autres'.

5. La cinquième, l'interpellation du genre, comme sa parole : « Ô gens ! » (2, 21). 4/1495

6. La sixième, l'interpellation de l'espèce, comme : « Ô Fils de Isrā'il ! » (2, 40).

7. La septième, l'interpellation de l'individu, comme : « Ô Ādam ! Habite » (2, 35) ; « Ô Nūḥ ! Descends » (11, 48) ; « Ô Ibrāhīm ! Tu as cru ... » (37, 104-105) ; « Ô Mūsā ! N'aie pas peur » (27, 10) ; « Ô 'Īsā ! Je vais te rappeler à moi » (3, 55). On ne trouve pas dans le Coran l'interpellation 'Ô Muḥammad !', mais « Ô Prophète ! » (8, 64) et « Ô Envoyé ! » (5, 41), pour le magnifier, l'honorer, le distinguer ainsi des autres et enseigner aux croyants à ne pas l'appeler par son nom.

8. La huitième, l'interpellation en guise de louange, comme : « Ô vous qui croyez » (2, 104) et à cause de cela, il s'agit d'une interpellation des médinois, « ceux qui ont cru et qui ont émigré » (8, 74). Ibn Abī Ḥātim cite le propos de Ḥaytama disant : 'Ce que vous lisez dans le Coran : « Ô vous qui croyez ! » (2, 104 ; etc ...) équivaut, dans *at-Tawrāt*, à : 'Ô les pauvres !'. Al-Bayhaqī, Abū 'Ubayd et d'autres citent le propos de Ibn Mas'ūd disant : 'Lorsque | tu entends Dieu 4/1496

dire: «Ô vous qui croyez», prête l'oreille à ce qu'il dit, car c'est un bien qu'il va ordonner ou un mal qu'il va interdire.

9. La neuvième, l'interpellation en guise de blâme, comme: «Ô vous qui mécréoyez! Ne vous excusez pas aujourd'hui» (66, 7) et «Dis: Ô vous les mécréants!» (109, 1), parce qu'il contient une insulte; ce qui n'arrive point dans le Coran, à l'exception de ces deux endroits. L'interpellation à l'aide de «Ô vous qui croyez!» adressée en face est fréquente; quant aux mécréants, l'interpellation est à la troisième personne de l'absent, pour marquer l'écart par rapport à eux, comme sa parole: «Certes, ceux qui mécroient» (2, 6) et «Dis à ceux qui mécroient» (8, 38)<sup>1</sup>.

10. La dixième, l'interpellation en guise de respect, comme sa parole: «Ô Prophète!» (8, 64) et «Ô Envoyé!» (5, 41). Quelqu'un (az-Zarkašī) dit: 'Tu trouveras l'interpellation du Prophète dans une situation par laquelle le Prophète n'est pas directement concerné, ainsi que le contraire, comme sa parole où il ordonne de légiférer de façon générale: «Ô Envoyé! Fais parvenir ce qui est descendu sur toi de la part de ton Seigneur» (5, 67) et là où il légifère de façon particulière: «Ô Prophète! Pourquoi interdis-tu ce que Dieu t'a permis?» (66, 1). Il ajoute: 'Il se peut qu'il informe par l'intermédiaire du Prophète là où il légifère de façon générale, mais en lien avec la volonté de généraliser, comme dans sa parole: «Ô Prophète! Lorsque vous répudiez ...» (65, 1): il ne dis pas: 'tu répudies'';

11. La onzième, l'interpellation en guise d'insulte, comme: «Certes, tu es à lapider» (15, 34) et «Soyez y méprisés et ne me parlez pas» (23, 108).

12. La douzième, l'interpellation en guise de raillerie, comme: «Délecte-toi! Toi (qui te croyais être) le puissant et le noble» (44, 49).

4/1497 13. La treizième, l'interpellation de plusieurs exprimée au singulier, comme: «Ô homme! Qui t'a trompé?» (82, 6).

14. La quatorzième, l'interpellation d'un seul exprimée au pluriel, comme: «Ô envoyés! Mangez d'excellentes nourritures ...» jusqu'à: «laisse-les donc dans leur abîme» (23, 51-54); c'est une interpellation de lui (.) seul, étant donné qu'il n'y a pas d'autre prophète avec lui et après lui; de même, sa parole: «si vous châtiez, châtiez ...» (16, 126) est aussi une interpellation de lui (.) seul, avec pour preuve sa parole: «sois patient, ta patience n'existe que grâce à Dieu» (16, 127); également, sa parole: «s'ils ne vous répondent pas, sachez que ...» (11, 14) avec pour preuve sa parole: «Dis: apportez ...» (11, 13). Certains ont classé dans cette catégorie: «il dit: Mon Seigneur! Renvoyez-moi ...» (23, 99), c'est-à-

1 Cette remarque est un peu étrange, étant donné que juste avant nous avons deux citations qui démontrent le contraire, à savoir 66, 7 et 109, 1.

dire, 'renvoie-moi'. On dit aussi que : « Mon Seigneur! » s'adresse à lui (\*) et que « renvoyez-moi » s'adresse aux anges.

As-Suhayli dit : 'C' est le discours de celui en présence de qui sont les démons et les anges du châtement, d'où sa confusion; il ne sait plus ce qu'il dit sous l'effet de la démesure, tout en se rappelant une chose qu'il disait dans la vie d'ici-bas pour répondre aux créatures'.

15. La quinzième, l'interpellation d'un seul exprimée au duel, comme : « Jetez, vous deux, dans la Géhenne » (50, 24); [c'est l'interpellation]<sup>2</sup> d'un ange gardien du Feu. On dit : aux gardiens du feu et aux anges (du châtement); mais alors c'est l'interpellation de plusieurs exprimée au duel. On dit aussi : aux deux anges responsables dont il est question dans sa parole : « chacun arrivera en compagnie d'un conducteur et d'un témoin » (50, 21); dans ce cas, elle est selon la règle. | Al-Mahdawī place dans ce genre : « il dit : la prière de vous deux a été exaucée » (10, 89), en disant : 'Le discours s'adresse à Mūsā seulement, puisque c'est lui qui prie'. On dit aussi qu'il s'adresse aux deux, car Hārūn dit 'Amen' à sa prière, or celui qui répond 'Amen' est l'un des deux orants.

4/1498

16. La seizième, l'interpellation de deux exprimée au singulier, comme sa parole : « qui est le Seigneur de vous deux, ô Mūsā ? » (20, 49), c'est-à-dire, 'et ô Hārūn'. Il y a deux remarques à faire à ce sujet. La première, il l'a appelé lui seul pour montrer son rang; la seconde, parce qu'il est le détenteur de la mission et des signes, alors que Hārūn ne fait que le suivre; c'est ce que mentionne Ibn 'Aṭīyya. Dans *al-Kaššāf*, il (*az-Zamaḥṣarī*) en mentionne une autre, à savoir qu'étant donné que Hārūn était plus éloquent que Mūsā, Fir'awn se détournait de son discours, mis en garde contre sa façon de parler. C'est le même cas pour : « qu'il ne vous fasse pas sortir tous les deux du Jardin, car tu serais malheureux » (20, 117). Ibn 'Aṭīyya dit : 'Il parle de malheur pour lui seul (Ādam), parce qu'il est l'interlocuteur en premier et que c'est lui que vise le discours'. On dit aussi que c'est parce que Dieu a disposé le malheur, en cette vie, du côté des hommes. On dit également que c'est pour éviter de mentionner la femme, car on dit : 'De la noblesse vient le voile des femmes'.

17. La dix-septième, l'interpellation de deux exprimée au pluriel, comme sa parole : « établissez (*tabawwa'ā*), vous deux, pour votre peuple (*li-qawmikumā*), des maisons en Egypte et disposez (*wa-ġ'alū*), vous tous, vos maisons (*buyūtakum*) les unes en face des autres » (10, 87).

18. La dix-huitième, l'interpellation de plusieurs exprimée au duel, comme précédemment dans « jetez, vous deux » (50, 24).

4/1499

2 Omis dans le manuscrit A (NdE).

19. La dix-neuvième, l'interpellation de plusieurs après celle d'un seul, comme sa parole : « quelle que soit la situation dans laquelle tu te trouves, quel que soit ce que tu lis du Coran, à ce sujet, quelque action que vous accomplissiez » (10, 61). Ibn al-Anbārī dit : 'Il a employé le troisième verbe au pluriel pour montrer que la communauté est également concernée avec le Prophète (.).'. Autre exemple : « Ô Prophète ! Lorsque vous répudiez ... » (65, 1).

20. La vingtième, le contraire, comme : « accomplissez la prière et annonce la bonne nouvelle aux croyants » (10, 87).

21. La vingt et unième, l'interpellation de deux après celle d'un seul, comme : « es-tu venu à nous pour nous détourner de ce que nous avons trouvé chez nos pères et pour que la puissance terrestre appartienne à vous deux ? » (10, 78).

22. La vingt-deuxième, le contraire, comme : « qui est le Seigneur de vous deux, ô Mūsā ? » (20, 49).

23. La vingt-troisième, l'interpellation de lui-même personnellement, alors qu'elle vise un autre, comme : « Ô Prophète ! Crains Dieu et n'obéis pas aux mécréants » (33, 1). Le discours s'adresse à lui, mais il est destiné à sa communauté, parce que lui-même (.) craignait Dieu et il se gardait bien d'obéir aux mécréants. De même : « si tu as un doute à propos de ce que nous avons fait descendre vers toi, interroge ceux qui récitent le Livre » (10, 94). Il (.) se gardait bien du doute. Le discours a seulement comme sens l'intimation faite aux mécréants. Ibn Abī Ḥātim cite le propos de Ibn 'Abbās disant au sujet de ce verset : 'Il (.) ne doutait et n'interrogeait jamais'. | Autres exemples : « interroge ceux de nos envoyés que nous avons dépêchés avant toi ... » (43, 45) et : « ne sois pas au nombre des ignorants ! » (5, 35), etc ...<sup>3</sup>

4/1500

24. La vingt-quatrième, l'interpellation d'un autre, alors qu'il vise lui-même (l'Envoyé) de façon précise, comme : « nous avons fait descendre vers vous un Livre où vous êtes mentionnés » (21, 10).

25. La vingt-cinquième, l'interpellation générale qui ne vise aucun interlocuteur précis, comme : « n'as-tu pas vu ? C'est devant Dieu que se prosternent ... » (22, 18) ; « si tu voyais ! Quand ils se tiendront debout devant le feu ... » (6, 27) ; « si tu voyais ! Quand les coupables courberont la tête devant leur Seigneur ... » (3, 12). On ne vise pas par là l'interpellation d'une personne précise, mais de tout un chacun. On cite sous la forme d'interpellation, pour viser le sens général qui signifie que leur condition finit par être tellement évidente qu'on ne peut plus distinguer un témoin oculaire d'un autre ; bien plus, tous ceux qui peuvent voir sont concernés par cette interpellation.

3 On ne voit pas très bien la différence entre cette façon d'interpeller et celle du n° 4. C'est d'ailleurs le cas pour un certain nombre d'autres divisions qui se recoupent en partie.



26. La vingt-sixième, l'interpellation d'une personne qui ensuite passe à une autre, comme: «s'ils ne vous répondent pas ...» (11, 14a); c'est le Prophète (.) qui est ici interpellé; puis, il dit aux mécréants: «sachez que ceci est descendu avec la science de Dieu ...» (11, 14b), avec pour preuve: «serez-vous soumis?» (11, 14c); de même: «nous t'avons envoyé pour témoigner ...» jusqu'à sa parole: «... pour que vous croyiez (*li-tu'minū*)» (48, 8–9), pour celui qui lit avec le *t* surmonté de deux points (*bi-l-fawqīyya*)<sup>4</sup>.

27. La vingt-septième, l'interpellation changeante (*at-talbīn*), à savoir avec une transition brusque (d'un interlocuteur à un autre) (*al-iltifāt*)<sup>5</sup>.

28. La vingt-huitième, l'interpellation des minéraux, comme si on parlait à des êtres doués de raison, par exemple: «il lui (le ciel) dit ainsi qu'à la terre: venez, tous deux, de gré ou de force» (41, 11).

29. La vingt-neuvième, l'interpellation en guise d'incitation, comme: «con-

4/1501

fiez-vous à Dieu, si vous êtes croyants» (5, 23).

30. La trentième, l'interpellation sous forme de tendresse et d'affection, comme: «Ô mes serviteurs, vous qui avez commis des excès ...» (39, 53).

31. La trente et unième, l'interpellation sous forme d'amour réciproque, comme: «Ô mon père! Pourquoi adores-tu ...» (19, 42); «Ô mon fils! Même si c'était ...» (31, 16); «Ô fils de ma mère! Ne me prends ni par la barbe ...» (20, 94).

32. La trente-deuxième, l'interpellation en guise de menace d'impuissance, comme: «apportez une sourate ...» (2, 23).

33. La trente-troisième, l'interpellation en guise d'honneur, à savoir tout ce qui dans le Coran est une interpellation commençant par «Dis! / *Qul*»; c'est, en effet, un honneur de sa (\*) part pour la communauté, du fait qu'il s'adresse à elle sans intermédiaire afin qu'elle triomphe, grâce à l'honneur d'une telle interpellation.

34. La trente-quatrième, l'interpellation de ce qui n'existe plus; et cela vaut aussi par rapport à ce qui existe encore, comme: «Ô fils de Ādam!» (7, 26); en

4 C'est-à-dire, qui lit sur le ton de l'interpellation (à la deuxième personne du pluriel) ce verbe et les trois qui suivent. Ils sont dix lecteurs à lire ainsi, mis à part Ibn Kaṭīr et Abū 'Amr qui lisent à la troisième personne du pluriel, c'est-à-dire, avec un *yā'* et deux points en dessous (*li-yu'minū*) (NdE). La lecture actuellement officielle est avec un *tā'* (vous).

5 Dans la liste de az-Zarkaṣī, cette catégorie est la vingt et unième. Il dit que at-Ta'labī l'appelle *al-mutalawwīn*, c'est-à-dire, l'interpellation changeante. Et comme exemple, il donne: «Ô Prophète! Lorsque vous répudiez les femmes ...» (65, 1) et «Qui est le Seigneur de vous deux, ô Mūsā?» (20, 49). Ces deux exemples sont déjà cités à propos de l'interpellation particulière à portée générale (n° 4) et de l'interpellation de deux exprimée au singulier (n° 16).

effet, c'est un discours adressé aux gens de ce temps-là et à chacun de ceux qui viennent après eux'.

### Remarque 1 [trois types dans l'interpellation coranique]

Certains disent: 'Il y a trois catégories dans l'interpellation coranique: une catégorie qui ne convient que pour le Prophète (.), une deuxième qui ne convient que pour les autres et une dernière qui convient aux deux'.

### Remarque 2 [méditation sur le contenu du Coran]

4/1502 Ibn al-Qayyim dit: 'Si tu considères le discours coranique, tu trouveras un Roi à qui appartient tout le Règne, à qui revient toute la louange, dans la main de qui sont toutes les rênes des choses, de qui émane leur origine, vers qui se fait leur retour, qui est établi sur le Trône, à qui ne demeure caché aucun secret des parties de son Royaume, qui sait ce qu'il y a dans l'âme de ses serviteurs, qui connaît ce qu'ils tiennent secret et ce qu'ils affichent publiquement, qui est seul à administrer son Royaume, qui entend et qui voit, qui donne et qui refuse, qui récompense et qui punit, qui honore et qui humilie, qui crée et qui donne subsistance, qui fait mourir et vivre, qui mesure, décrète et organise, de chez qui les choses descendent, les petites et les grandes, et vers qui elles remontent, sans la permission de qui aucun atome ne remue et à l'insu de qui aucune feuille ne tombe.

Considère comment tu le trouves se célébrant lui-même, se glorifiant lui-même, se louant lui-même, conseillant ses serviteurs, leur indiquant ce en quoi se trouvent leur joie et leur succès, se faisant désirer d'eux, les mettant en garde contre ce qui comporte leur perte, se faisant connaître d'eux par ses noms et ses attributs, se faisant aimer d'eux par ses bienfaits et ses grâces, leur rappelant les bienfaits à eux accordés, leur ordonnant ce dont ils estiment l'accomplissement nécessaire, les mettant en garde contre ses vengeances, leur rappelant l'honneur qu'il leur a réservé, s'ils lui obéissent et la punition qu'il leur a préparée, s'ils lui désobéissent, les informant de sa façon d'agir avec ses amis et ses ennemis et de la manière dont il a puni ceux-ci et ceux-là, faisant l'éloge de ses amis pour leurs bonnes œuvres et leurs excellentes qualités et blâmant ses ennemis pour leurs mauvaises œuvres et leurs infâmes qualités, | donnant des exemples, diversifiant les arguments et les preuves, répondant de façon excellente aux doutes de ses ennemis, confirmant le véridique et confondant le menteur, disant la vérité, guidant sur le chemin, invitant à la maison de la paix, tout en mentionnant ses qualités, son excellence, ses avantages, mettant en garde contre la maison de

4/1503

la perte, tout en mentionnant ses tourments, son infamie et ses douleurs, rappelant à ses serviteurs leur manque de lui, l'intensité de leur besoin de lui à tout point de vue, qu'ils ne peuvent pas se passer de lui ne serait-ce que le temps d'un clin d'œil, alors que lui peut se passer d'eux et de tous les êtres, qu'il est en lui-même indépendant de tout le reste en dehors de lui, tout ce qui n'est pas lui étant de soi en manque de lui, et que personne n'obtient un atome de bien ou plus que par sa faveur et sa miséricorde et un atome de mal ou plus que du fait de sa justice et de sa sagesse.

Tu verras, dans son discours, comment il réprimande ceux qu'il aime de la plus douce des façons, que, malgré cela, il efface leurs faux pas, il pardonne leurs glissements, il met en œuvre leurs excuses, il assainit leur impureté, il les met à l'écart, il les défend, il vient à leur secours, il garantit leur bien-être, il les délivre de toute angoisse, il accomplit pour eux sa promesse, et il est leur ami, eux qui n'en ont pas d'autre en dehors de lui, car il est leur véritable Maître, celui qui les secourt contre leurs ennemis : quel merveilleux Maître ! quel merveilleux défenseur !

Et lorsque les cœurs voient, à partir du Coran, un Roi sublime, généreux, miséricordieux et beau, – telle est sa nature –, comment ne l'aimeraient-ils pas, ne rivaliseraient-ils pas pour se rapprocher de lui et ne se dépenseraient-ils pas eux-mêmes pour lui montrer leur affection, étant plus aimable pour eux que tout le reste en dehors de lui, et sa satisfaction étant bien plus préférable pour eux à celle de tout ce qui n'est pas lui ? Et comment ne seraient-ils pas attachés à son souvenir ? Comment l'amour de lui, le désir de lui et la familiarité avec lui ne seraient-ils pas leur nourriture, leur subsistance et leur remède, puisque lorsque tout cela manque, ils se corrompent, se détruisent et ne jouissent plus de leur vie ?.

### Remarque 3 [les trente modes de la descente]

Un des plus anciens dit : 'Le Coran est descendu selon trente modes (*naḥw*), chacun d'eux étant différent de l'autre. Qui connaît leurs différents aspects, puis parle de la religion, réussit et obtient le succès ; qui ne les connaît pas et parle de la religion, est très près de l'erreur. Ce sont les modes suivants : le mekkois et le médinois, l'abrogeant et l'abrogé, le sûr et l'équivoque, l'antéposition et la postposition, le séparé et le lié, le lien sémantique (explicite) et sous-entendu, le particulier et le général, l'ordre et l'interdiction, la promesse et la menace, les punitions et les commandements, l'énonciation et l'interrogation, l'expression de majesté, les expressions changeantes, l'excuse, l'avertissement, la preuve et l'argumentation, l'exhortation, les paraboles et le serment'.

Il ajoute : 'Le mekkois, par exemple : « écarte-toi d'eux poliment » (73, 10); le médinois, par exemple : « combattez sur le chemin de Dieu » (2, 190); l'abrogeant et l'abrogé, cela va de soi;

le sûr, par exemple : « celui qui tue volontairement un croyant ... » (4, 93); « ceux qui mangent les biens des orphelins » (4, 10) et choses semblables que Dieu a décidées de façon sûre et qu'il a expliquées;

l'équivoque, par exemple : « Ô vous qui croyez ! N'entrez pas dans des maisons autres que les vôtres, tant que vous ne vous êtes pas familiarisés » (24, 27). Il n'a pas dit (à ce sujet) : « celui qui fait cela méchamment et injustement, nous le jetterons dans le feu » (4, 30), comme il a dit à propos de ce qui est sûr; dans ce verset, il les a appelés à la foi |, leur a interdit la désobéissance et n'a pas proféré de menace à ce sujet, si bien qu'aux yeux de ceux qui désobéissent, ce que va faire Dieu avec eux leur semble équivoque;

l'antéposition et la postposition, par exemple : « il vous a été prescrit, lorsque la mort se présentera à l'un de vous, s'il laisse quelque bien, le testament » (2, 180). C'est-à-dire, 'le testament vous a été prescrit, lorsque la mort se présente à l'un de vous'.

Le séparé et le lié, par exemple : « *lā uqsimu bi-yawmi l-qiyāmati* / Non ! Je jure par le jour de la résurrection ! » (75, 1). Le *lā* (non) est séparé de *uqsimu* (je jure); ce qui veut uniquement dire : « Je jure par le jour de la résurrection ! \* Je ne jure pas par celui qui blâme » (75, 1-2) et je ne l'ai jamais juré;

Le lien sémantique (explicite) (*sabab*) et sous-entendu (*iḍmār*), par exemple : « interroge la cité » (12, 82); c'est-à-dire, les gens de la cité<sup>6</sup>;

le particulier et le général, par exemple : « Ô Prophète ! » (65, 1a); à la simple audition, ce discours est particulier; puis, « lorsque vous répudiez vos femmes » (6, 1b) il devient général selon le sens;

les exemples de l'ordre et ce qui vient après jusqu'à l'interrogation sont évidents;

6 Dans « *wa-s'ali l-qaryata* / interroge la cité », le lien [sens étymologique de *sabab*] sémantique (annexé) est sous-entendu, tandis que dans *wa-s'al ahla l-qaryati* (interroge les gens de la cité), il est explicite et, de ce fait, *al-qaryati* reprend sa véritable fonction d'annexant au génitif, alors qu'avec le sous-entendu, il est à l'accusatif (*al-qaryata*), en tant que substitut du complément d'objet direct (Voir Michael G. Carter, « Sabab », in *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, vol. IV, Brill 2009, pp. 101-102). A la p. 1528, al-Qazwīnī, dit que cette omission est un cas de sens figuré, parce que le rapport (*isnād*) entre l'interrogation et la cité ne convient pas; et la preuve de ce sens figuré, ajoute-t-il (p. 1529), se trouve dans le fait que *al-qaryati/a* change de fonction et de vocalisation avec l'omission et la non omission.

l'expression de majesté, par exemple: «Nous, nous avons envoyé Nūḥ» (71, 1); «Nous, nous avons juré» (43, 32); cela désigne, avec la forme employée pour le pluriel, l'Unique (\*), en signe de glorification, de sublimation et de majesté;

les expressions changeantes, comme le cas de la sédition, l'épreuve (*al-fitna*) qui est employée à la place de l'associationnisme (*aš-širk*) dans: «jusqu'à ce qu'il n'y ait plus d'associationnisme (*fitnatun*)» (2, 193); à la place de l'excuse (*al-ma'dira*) dans: «puis, ils n'auront pas d'autre excuse (*fitnatuhum*) que ...» (6, 23); et à la place de l'examen (*al-iḥtibār*) dans: «nous avons examiné (*fatannā*) ton peuple après toi» (20, 85); l'excuse, comme dans: «nous les avons maudits, parce qu'ils ont rompu leur alliance» (5, 13); il s'excuse, en disant qu'il n'a fait cela qu'à cause de leur désobéissance. Quant au reste, les exemples sont évidents.

## Le sens propre (*al-ḥaqīqa*) et le sens figuré (*al-mağāz*)

4/1507 Il n'y a pas de divergence sur l'existence du sens propre dans le Coran, à savoir toute expression qui reste à sa place, sans antéposition ni postposition; et c'est le cas de la majorité du discours (coranique).

Quant au sens figuré, l'ensemble est d'accord pour dire qu'on le trouve dans le Coran; un certain groupe le nie et, parmi eux, il y a les Zāhirites, Ibn al-Qāṣṣ parmi les Šāfi'ites et Ibn Ḥuwayz Mandād parmi les Mālikites. Ce qui leur fait difficulté, c'est que le sens figuré serait le frère du mensonge; or le Coran est exempt de cela. Le locuteur ne passe au sens figuré que lorsque le sens propre le met trop à l'étroit; alors il recourt à la métaphore, or cela est impossible dans le cas de Dieu (\*).

4/1508 Cela représente une fausse difficulté. Si le sens figuré était aboli du Coran, une partie de sa beauté disparaîtrait. Les maîtres de l'éloquence sont d'accord pour dire que le sens figuré est plus performant que le sens propre; s'il fallait dépouiller le Coran du sens figuré, alors il faudrait aussi le dépouiller de l'omission, de l'emphase, de la répétition des histoires, etc ...

Al-Imām 'Izz ad-Dīn b. 'Abd as-Salām a consacré un livre à ce sujet<sup>1</sup>. Je l'ai résumé, tout en y faisant de nombreux ajouts, dans un livre que j'ai intitulé *Mağāz al-fursān ilā mağāz al-Qur'ān*.

*Ily a deux catégories de sens figurés.*

1. La première est le sens figuré relatif à l'articulation du discours (*al-mağāz fī t-tarkīb*); on l'appelle le sens figuré attributif (*mağāz al-isnād*) et le sens figuré mental (*al-mağāz al-'aqlī*). Son lien est celui de l'étroite relation (*al-mulābasa*); cela consiste à attribuer l'acte ou une chose semblable à ce qui n'en est pas le fondement, du fait de leur étroite relation avec cela, comme dans sa parole: «et lorsque ses versets leur sont récités, ils augmentent leur foi» (8, 2); cette augmentation, qui est l'acte de Dieu, est attribuée aux versets, parce qu'ils en sont la cause (seconde). «Il égorgeait leurs fils» (28, 4); «Ô Hāmān! construis-moi (une tour)» (40, 36): l'égorgeant, qui est l'acte des auxiliaires, est attribué à Fir'awn et la construction, qui est l'acte des ouvriers, est attribuée

1 Il s'agit de *Mağāz al-Qur'ān* (Le sens figuré du Coran).

à Hāmān, parce que les deux en donnent l'ordre. Il en de même pour sa parole: «(et qui) établissent leur peuple dans la demeure de la perte» (14, 28): l'établissement leur est attribué, parce qu'ils sont la cause (seconde) de la mécréance de leur peuple grâce à l'ordre qu'ils lui donnent de mécroire. De même, sa parole: «un jour qui fera devenir les enfants des vieillards» (73, 17): l'action et attribuée à la circonstance de temps, parce qu'elle a lieu à ce moment-là; «(il sera) dans une vie satisfaisante (*rāḍīya*)» (69, 21), c'est-à-dire, satisfaite (*marḍīyya*); «et lorsque l'affaire décidera» (47, 21), c'est-à-dire, sera décidée, et pour preuve: «et lorsque tu décides» (3, 159).

Cette catégorie comporte quatre espèces.

a. La première, ce dont les deux parties extrêmes sont deux sens propres, comme le verset du début (8, 2) et comme sa parole: «et lorsque la terre rejettera ses fardeaux» (99, 2)<sup>2</sup>.

b. La deuxième, ce dont les deux parties extrêmes sont deux sens figurés, comme dans: «leur négoce ne profite pas» (2, 16), c'est-à-dire, ils n'en profitent pas; l'emploi de 'profit' et de 'négoce' est ici au sens figuré.

4/1509

c. d. La troisième et la quatrième, ce dont une des deux parties extrêmes est prise dans son sens propre, contrairement à l'autre, que ce soit la première ou la seconde, comme dans sa parole: «ou bien nous avons fait descendre sur eux une autorité» (30, 35), c'est-à-dire, une preuve; «non! voici le brasier \* il arrache les membres \* il appelle ...» (70, 15-17); certes, l'appel de la part du Feu est un sens figuré. Sa parole: «jusqu'à ce que la guerre dépose ses fardeaux» (47, 4); «(un arbre) qui donne sa nourriture à tout moment» (14, 25); «sa mère sera un abîme» (101, 9): appeler la mère un abîme est un sens figuré; c'est-à-dire, de même que la mère est la gardienne de son enfant et lui sert de refuge, ainsi le Feu sera le gardien des mécréants, leur asile et leur retraite.

2. La seconde catégorie est le sens figuré relatif à la parole isolée (*al-mağāz fī l-mufrad*); on l'appelle le sens figuré lexical (*al-mağāz al-luġawī*). Il consiste à employer une expression en dehors de son usage premier.

Il comporte de nombreuses espèces.

a. La première, l'omission. Elle sera développée au chapitre relatif à la concision<sup>3</sup>, ce qui lui convient mieux, en particulier si nous disons qu'elle n'est pas une espèce de sens figuré.

b. La seconde, l'ajout. On en a parlé précédemment dans le chapitre relatif à l'analyse<sup>4</sup>.

2 Il semble qu'on veuille dire par là que tandis que 'terre' et 'fardeaux' sont pris dans un sens réel, par contre le lien de transitivité entre eux, à savoir le rejet, est un sens figuré.

3 Voir Chap. 56, pp. 1587sq.

4 Voir Chap. 41, pp. 1219sq.

c. La troisième, l'emploi de la dénomination du tout pour la partie, comme dans : « ils mettront leurs doigts dans leurs oreilles » (2, 19), c'est-à-dire, le bout des doigts. La particularité de l'expression des bouts par les doigts consiste à montrer qu'on les introduit d'une façon inhabituelle pour exagérer, sous l'effet de la fuite. C'est comme s'ils y avaient mis les doigts (en entier) ; « lorsque tu les vois, leur corps te plaisent » (63, 4), c'est-à-dire, leur visage, parce qu'il ne les voit pas | en entier ; « Quiconque parmi vous verra le mois, qu'il jeûne ce mois-là » (2, 185) : il emploie l'expression 'mois', qui est le nom de trente nuits, voulant en signifier une partie seulement. C'est ainsi que répond al-Imām Faḥr ad-Dīn (ar-Rāzī), à propos d'une difficulté, à savoir que l'apodose de la condition ne se trouve qu'après l'accomplissement de la condition. Or ici la condition serait de voir le mois qui est l'expression réelle de sa totalité. C'est comme s'il ordonnait de jeûner après que le mois fût passé. Or il n'en est pas ainsi. 'Alī, Ibn 'Abbās et Ibn 'Umar avaient déjà commenté cela, en disant que cela signifie : 'Quiconque voit le début du mois, qu'il jeûne le mois entier, même s'il voyage durant ce mois'. C'est ce que citent Ibn Ḡarīr (al-Ṭabarī), Ibn Abī Ḥātim et d'autres encore. Cet exemple relève également de cette espèce de sens figuré ; mais il convient qu'il appartienne aussi à l'espèce omission.

d. La quatrième, à savoir le contraire, comme dans : « la face de ton Seigneur subsiste » (55, 27), c'est-à-dire, son Essence. « Tournez votre visage dans sa direction » (2, 144), c'est-à-dire, vous-mêmes, puisque l'orientation de la prière doit être faite avec la poitrine. « Votre visage, ce jour-là, sera prospère » (88, 8) ; « ce jour-là, des visages humiliés, peïnés et harassés » (88, 2-3) : par 'visage' il exprime tout le corps, parce que la prospérité et la fatigue intéressent tout le corps. « Voilà pour ce que tes mains ont présenté » (22, 10) ; « c'est pour ce qu'ont acquis vos mains » (42, 30), c'est-à-dire, ce que tu as présenté et ce que vous avez acquis, alors que cela a été attribué | aux mains parce la plupart des travaux finissent par elles. « Tiens-toi debout, la nuit » (73, 2) ; « la lecture de l'aube » (17, 78) ; « inclinez-vous avec ceux qui s'inclinent » (2, 43) ; « prosternez-vous, la nuit, devant lui » (76, 26) : il a employé chaque expression, à savoir la station debout, la lecture, l'inclination et la prosternation, dans le sens de la prière, chacune étant une partie de la prière ; « comme offrande destinée à al-Ka'ba » (5, 95), c'est-à-dire, à tout le territoire sacré, la preuve en est qu'on n'immole pas dans al-Ka'ba.

### Nota Bene [compléments à propos des deux dernières espèces]

A ces deux catégories, on joindra deux choses.

a. La première, la qualification de la partie avec la qualité du tout, comme sa parole : « un front menteur et en faute » (96, 16) ; la faute est la qualité



du tout et on en a qualifié le front. Il y a aussi le contraire, comme sa parole : « nous, nous sommes effrayés par vous » (15, 52), or la frayeur est une propriété du cœur ; « tu aurais été rempli par eux de terreur » (18, 18), et la terreur également ne se trouve que dans le cœur.

b. La seconde, l'emploi de l'expression 'partie / *baʿd*' pour signifier le tout ; c'est ce que mentionne Abū ʿUbayda, en citant à ce propos sa parole : « et pour que je vous explique une partie de ce sur quoi vous divergez » (43, 63), c'est-à-dire, la totalité ; de même : « s'il dit la vérité, une partie de ce dont il vous menace vous atteindra » (40, 28).

On continue, en disant qu'il ne faut pas que le Prophète explique tout ce sur quoi on diverge, avec pour preuve l'Heure, l'Esprit et autres réalités semblables ; ainsi que le fait que Mūsā les a menacés d'un châtement ici-bas et dans l'au-delà, en déclarant : 'Ce châtement vous atteindra ici-bas, mais c'est une partie de la menace qui n'annule pas | le châtement de l'au-delà' ; c'est ce que mentionne Ṭaʿlab.

Az-Zarkašī dit : 'Il est également possible de dire que la menace fait partie de ce dont on n'ignore pas l'abandon en totalité, alors à plus forte raison en partie'. Sa parole suivante confirme ce que dit Ṭaʿlab : « soit que nous te montrions une partie de ce que nous leur<sup>5</sup> promettons, soit que nous te rappelions à nous, ils reviendront vers nous » (10, 46).

e. La cinquième espèce, l'emploi de l'expression particulière dans un sens général, comme : « Nous sommes l'envoyé du Seigneur des univers » (26, 16), c'est-à-dire, ses envoyés.

f. La sixième, le contraire, comme : « ils implorent le pardon pour ceux qui sont sur la terre » (42, 5), c'est-à-dire, les croyants, avec pour preuve sa parole : « ils implorent le pardon pour ceux qui croient » (40, 7).

g. La septième, l'emploi de ce qui dépend à la place de ce dont cela dépend, comme ...<sup>6</sup>

h. La huitième, le contraire, comme : « est-ce que ton Seigneur peut faire descendre sur nous une table ? » (5, 112), c'est-à-dire, est-ce qu'il fait ? Il emploie la puissance à la place de l'acte, parce qu'elle est ce dont il dépend.

i. La neuvième, l'emploi de l'effet à la place de la cause, comme : « il fait descendre pour vous du ciel une subsistance » (40, 13), c'est-à-dire, la pluie dont l'effet est la subsistance et le vêtement ; « (ceux qui) ne trouvent pas à

5 Il s'agit des impies.

6 Après cela, il y a un blanc dans le manuscrit équivalent à cinq paroles (NdE).

se marier» (24, 33), c'est-à-dire, la provision pour la dot et la maintenance et ce qui est nécessaire pour le mariage.

4/1513 j. La dixième, le contraire, comme: «ils ne pouvaient pas entendre» (11, 20), c'est-à-dire, accueillir et agir en fonction de cela, parce que c'est ce qui est causé par l'audition.

### Nota Bene [attribution de l'acte à la Cause de la cause]

Du même genre est l'attribution de l'acte à la Cause de la cause, comme dans sa parole: «il les fit sortir tous les deux de là où ils étaient» (2, 36); «tout comme il fit sortir vos parents du Jardin» (7, 27): en effet, c'est en réalité Dieu qui fait sortir, alors que la consommation du (fruit) de l'arbre en est la cause et le susurrement de aš-Šayṭān la cause de la consommation.

k. La onzième espèce, l'appellation d'une chose avec le nom qu'elle avait auparavant, comme dans: «donnez leurs biens aux orphelins» (4, 2), c'est-à-dire, à ceux qui furent orphelins, puisque on n'est plus orphelin après avoir atteint l'âge adulte; «et ne les (elles) empêchez pas de se marier avec leurs époux» (2, 232), c'est-à-dire, avec ceux qui furent leurs époux; «celui qui arrivera coupable devant son Seigneur» (20, 74): il l'appelle 'coupable' en fonction de son état de culpabilité, quand il était en ce monde.

l. La douzième, l'appellation d'une chose avec le nom de ce à quoi elle aboutira, comme dans: «je me voyais en train de presser le vin» (12, 36), c'est-à-dire, le raisin qui aboutit à la vinification; «ils n'engendreraient qu'un pervers absolument mécréant» (71, 27), c'est-à-dire, qui aboutirait à la mécréance et à la perversion; «jusqu'à ce qu'elle soit remariée à un époux autre que lui» (2, 230): il l'appelle 'époux', parce que le contrat aboutit à l'état de mariage; car elle n'est pas remariée, tant que le premier demeure son époux; «nous lui annonçâmes la bonne nouvelle d'un garçon doux de caractère» (37, 101); «nous t'annonçons la bonne nouvelle d'un garçon plein de science» (15, 53): il le décrit au moment de l'annonce avec la science et la douceur auxquelles il aboutira.

4/1514 m. La treizième, l'emploi d'un nom d'état pour celui d'un lieu, comme dans: «ils seront éternellement dans la miséricorde de Dieu» (3, 107), c'est-à-dire, dans le Jardin, parce qu'il est le lieu de la miséricorde; «c'est plutôt la ruse de la nuit» (34, 33), c'est-à-dire, dans la nuit; «lorsque Dieu te les faisait voir dans tes rêves» (8, 43), c'est-à-dire, dans ton œil, selon l'opinion de al-Ḥasan.

n. La quatorzième, le contraire, comme dans: «qu'il appelle son association» (96, 17), c'est-à-dire, les gens de son association, à savoir son assemblée. Dans le même genre, nous avons le fait d'exprimer la puissance par la main,

comme dans : « le règne est dans sa main » (67, 1) ; la raison par la cœur, comme dans : « ils ont un cœur avec lequel ils ne réfléchissent pas » (7, 179), c'est-à-dire, une raison ; la langue par la bouche, comme dans : « ils disent dans leur bouche » (24, 15) ; les habitants par leur cité, comme dans : « interroge la cité » (12, 82). Cette espèce et celle qui précède se trouvent rassemblées dans sa (.) parole : « prenez votre embellissement dans toute mosquée » (7, 31) : en effet, prendre l'embellissement est impossible, puisqu'il s'agit d'une action verbale ; donc cela signifie ce en quoi se trouve cet embellissement (les parures) ; ainsi a-t-il employé l'état pour le lieu ; de même, il ne faut pas le prendre pour la mosquée elle-même, donc cela signifie la prière ; par conséquent, il a employé le nom du lieu pour celui de l'état.

o. La quinzième, l'appellation d'une chose avec le nom de son instrument, comme dans : « mets en moi une langue de vérité pour les générations futures » (26, 84), c'est-à-dire, une excellente louange, parce que la langue en est l'instrument ; « nous n'avons dépêché aucun envoyé si ce n'est avec la langue de son peuple », c'est-à-dire, avec le langage le son peuple.

p. La seizième, l'appellation d'une chose avec le nom de son contraire, comme dans : « annonce leur la bonne nouvelle d'un châtiment douloureux » (3, 21) : l'annonce de la bonne nouvelle est un sens propre qui se vérifie à propos de l'heureuse information. Dans le même genre, nous avons l'appellation de ce qui invite | à faire une chose par le nom de ce qui l'en détourne ; c'est ce que mentionne as-Sakkākī. Et il cite sa (\*) parole à ce propos : « qu'est-ce qui t'empêche de ne pas te prosterner ? » (7, 12), c'est-à-dire, qu'est-ce qui t'invite à ne pas te prosterner ? Et ainsi on sauve le verset d'une prétendue négation ajoutée.

4/1515

q. La dix-septième, l'attribution d'un acte à ce à quoi il ne convient pas, à cause de la ressemblance, comme dans : « un mur qui voulait s'écrouler » (18, 77) : il a qualifié ce mur au moyen de la volonté, qui est un des attributs du vivant, à cause de la ressemblance de son inclinaison<sup>7</sup> avec l'existence de la volonté.

r. La dix-huitième, l'expression de l'acte, alors que le sens est son imminence, sa proximité et la volonté qu'on en a, comme dans : « lorsqu'elles ont atteint leur délai, retenez-les » (65, 2), c'est-à-dire, lorsqu'elles sont sur le point d'atteindre le délai, à savoir l'accomplissement de la période fixée ; parce que la reprise n'a plus lieu après cela, car ce qu'il y a dans sa parole : « et quand elles ont atteint leur délai, ne les empêchez pas de ... » (2, 232) est un sens propre ; « et lorsque arrivera leur délai, ils ne pourront ni le reculer d'une heure

7 Il faudrait dire 'inclination' (*mayl*), ce qui n'est pas possible en français.

ni l'avancer» (7, 34), c'est-à-dire, lorsque approchera sa venue ; et ainsi est écartée la fameuse question à ce sujet, à savoir si, lors de l'arrivée du délai, on n'imaginera ni avancement ni recul ; « qu'ils craignent ceux qui laisseraient ... » (4, 9), c'est-à-dire, s'ils étaient sur le point de laisser, ils craindraient, parce que le discours s'adresse aux tuteurs ; or on ne s'adresse à eux qu'avant qu'ils ne laissent, parce que après cela, ils sont morts ; « lorsque vous allez à la prière, purifiez-vous » (5, 6), c'est-à-dire, lorsque vous voulez aller ; « lorsque tu récites le Coran, réfugie-toi en Dieu » (16, 98), c'est-à-dire, lorsque tu veux le réciter, |  
 4/1516 pour que la formule de refuge en Dieu soit prononcée avant ; « combien de cités avons-nous détruites, si bien que notre rigueur s'est abattue sur elles ! » (7, 4), c'est-à-dire, avons-nous voulu détruire, sinon la liaison avec le 'si bien que (*fa-*)' consécutif ne conviendrait pas. Quelqu'un (*az-Zarkaši*) classe dans ce genre sa parole : « celui que Dieu guide est le guidé » (18, 17), c'est-à-dire, celui dont Dieu veut la guidance ; ce qui est absolument excellent, pour que la protase et l'apodose ne forment pas une tautologie.

s. La dix-neuvième, l'inversion (*al-qalb*).

a. Soit l'inversion de l'attribution, comme dans : « (des trésors) dont les clés manquaient de force pour la troupe d'hommes » (28, 76), c'est-à-dire, la troupe d'hommes manquait de force pour les clés ; « à chaque terme un livre » (13, 38), c'est-à-dire, à chaque livre un terme ; « nous lui avons interdit les nourrices » (28, 12), c'est-à-dire, nous l'avons interdit aux nourrices ; « le jour où ceux qui ont mécréu seront présentés au Feu » (46, 20), c'est-à-dire, le Feu leur sera présenté, parce que celui à qui on présente est celui qui a le choix ; « il est véhément dans l'amour de la richesse » (100, 8), c'est-à-dire, son amour de la richesse est véhément ; « s'il te veut dans un bien » (10, 107), c'est-à-dire, s'il veut en toi le bien ; « *fa-talaqqā Ādamu min rabbihi kalimātīn* / Ādam rencontra des paroles de la part de son Seigneur » (2, 37), c'est-à-dire, '*fa-talaqqā Ādama min rabbihi kalimātun* / des parole de la part de son Seigneur rencontrèrent Ādam', parce que celui qui est rencontré, au sens propre, c'est Ādam, comme cela a été également lu (*Ibn Kaṭīr*).

b. Soit l'inversion de la coordination, comme dans : « puis, détourne-toi d'eux et regarde » (27, 28), c'est-à-dire, regarde et puis détourne-toi ; « puis, il s'approcha et demeura suspendu » (53, 8), c'est-à-dire, il demeura suspendu et s'approcha, parce que le fait de demeurer suspendu dispose à s'approcher.

c. Soit l'inversion de la comparaison, ce qui viendra dans le chapitre ad hoc<sup>8</sup>.

4/1517 t. La vingtième, l'emploi d'une forme à la place d'une autre. Cela comporte plusieurs espèces.

8 Chapitre 53, pp. 1535 sq.

\* Il y a, entre autres, l'emploi de l'action verbale (*maṣdar*) à la place du participe actif (*fā'il*), comme dans: « Certes, ils sont une hostilité pour moi » (26, 77), voilà pourquoi elle est au singulier; ou à la place du participe passif (*maf'ūl*), comme dans: « ils ne comprennent rien de sa science » (2, 255), c'est-à-dire, de ce qui est su par lui; « c'est l'opération de Dieu » (27, 88), c'est-à-dire, ce qui est opéré par lui; « ils apportèrent sa tunique avec un sang de mensonge » (12, 18), c'est-à-dire, sur lequel on a menti, parce que le mensonge est une qualité des paroles et non des choses. Dans le même genre, il y a l'emploi de l'action d'annoncer la bonne nouvelle à la place de ce qui est annoncé, de la passion à la place de son objet, du dire à la place de ce qui est dit.

\* Il y a aussi l'emploi du participe actif et du participe passif à la place de l'action verbale, comme dans: « il n'y aura pas de menteur pour son avènement » (56, 2), c'est-à-dire, d'accusation de mensonge; « pour lequel (*bi-ayyikum*) d'entre vous est celui qui est tenté » (68, 6), c'est-à-dire, la tentation, dans ce cas le 'pour' (*bi-*) n'est pas une cheville de langage.

\* Il y a aussi l'emploi du participe actif à la place du participe passif, comme dans: « une eau qui répand » (86, 6), c'est-à-dire, répandue; « pas de préserveur aujourd'hui de l'ordre de Dieu, si ce n'est celui à qui il fait miséricorde » (11, 43), c'est-à-dire, de préservé; « nous avons établi une enceinte sacrée sécurisante » (29, 67), c'est-à-dire, sécurisée. Mais, il y a aussi l'inverse |, comme dans: « sa promesse est arrivée » (19, 61), c'est-à-dire, arrivante; « un rideau voilé » (17, 45), c'est-à-dire, voilant. On dit aussi qu'il est à sa (juste) place, à savoir voilé aux yeux et que personne ne peut percevoir.

4/1518

\* Il y a aussi l'emploi du participe actif intensif (*fā'il*) dans le sens d'un participe passif, comme dans: « le mécréant est sortant (*zahirān*) contre son Seigneur » (25, 55).

\* Il y a aussi l'emploi du singulier, du duel et du pluriel, l'un à la place de l'un des deux autres; par exemple l'emploi du singulier pour le duel: « Dieu et son Envoyé méritent bien plus qu'ils (ceux qui les attaquent) cherchent à le satisfaire » (9, 62), c'est-à-dire, qu'ils cherchent à les (Dieu et l'Envoyé) satisfaire; le pronom est mis au singulier à cause du lien intrinsèque entre les deux satisfactions<sup>9</sup>; l'emploi du singulier pour le pluriel: « l'homme est en perdition » (103, 2), c'est-à-dire, les hommes; la preuve en est qu'il forme un tout (au singulier): « l'homme a été créé versatile » (70, 19), (dont on tire l'excepté au pluriel): « à l'exception de ceux qui prient » (70, 22).

9 Ce qui veut dire que satisfaire Dieu équivaut à satisfaire l'Envoyé et vice versa, donc il est inutile de dire 'les satisfaire', puisque par le pronom singulier on signifie les deux à la fois, en fonction de la logique coranique.

– Voici les exemples de l'emploi du duel à la place du singulier: «jetez, vous deux, dans la Géhenne» (50, 24), c'est-à-dire, jette; au même genre appartient chaque verbe qui est attribué à deux choses, alors qu'il l'est à une seule des deux, comme dans: «les perles et le corail proviennent des deux (mers)» (55, 22): ils ne proviennent que d'une seule des deux, à savoir de celle qui est salée et non de celle qui est douce. De même: «de chacune vous mangez une chair fraîche et vous en retirez des bijoux dont vous vous parez» (35, 12)<sup>10</sup>: les bijoux ne sont retirés que de la mer salée; «il a placé la lune dans eux (les sept cieux)» (71, 16), c'est-à-dire, dans l'un d'eux<sup>11</sup>; «les deux oublièrent leur poisson» (18, 61): celui qui oublie, c'est Yūṣa' (Ibn Nūn) | et pour preuve ce qu'il dit à Mūsā: «j'ai oublié le poisson» (18, 63), mais l'oubli est attribué aux deux à la fois à cause du silence de Mūsā à ce sujet; «celui qui se hâte en deux jours» (2, 203), mais la hâte est au second jour; «sur un homme important des deux cités» (43, 31): al-Fārisī dit: 'c'est-à-dire, de l'une des deux cités'. Le verset suivant ne fait pas partie de cette catégorie, à savoir: «celui qui craint la station de son Seigneur aura deux Jardins» (55, 46): cela signifie un seul Jardin, contrairement à ce que dit al-Farrā'. Dans le livre *Dā l-qadd* de Ibn Ğinnī, fait partie de cette catégorie: «est-ce toi qui as dit aux gens: Prenez-moi ainsi que ma mère comme deux divinités?» (5, 116): il n'y a que 'Īsā qui soit pris comme divinité sans sa mère.

4/1520 – Voici les exemples de l'emploi du duel à la place du pluriel: «puis, tourne le regard deux fois» (67, 4), c'est-à-dire, plusieurs fois, parce que le regard ne se fatigue qu'après plusieurs fois. Certains ont mis dans cette catégorie sa parole: «la répudiation deux fois» (2, 229).

– Voici les exemples de l'emploi du pluriel à la place du singulier: «il dit: Mon Seigneur! Faites-moi retourner» (23, 99), c'est-à-dire, fais-moi retourner. Ibn Fāris a mis dans cette catégorie: «je verrai ce que les émissaires rapporteront» (27, 35), car il n'y a qu'un seul émissaire, et pour preuve: «retourne vers eux» (27, 37). Mais, il y a là un problème, parce qu'il est possible qu'il (elle)<sup>12</sup> s'adressait à leur chef, étant donné surtout que l'habitude des rois n'était pas de n'en envoyer qu'un seul. On classe dans ce genre: «les anges l'appelèrent» (3, 39) et «il fait descendre les anges avec l'Esprit» (16, 2), c'est-à-dire, Ğibrīl;

10 Le début de ce verset explique ce qui précède et ce qui suit: «Les deux mers ne sont pas identiques: l'eau de celle-ci est potable, douce, agréable à boire, l'autre est salée, amère...» (35, 12a).

11 Cet exemple est un cas de l'emploi du pluriel à la place du singulier; il n'entre pas dans la catégorie présente.

12 Il s'agit de la Reine de Saba'.

« lorsque vous avez tué une personne, vous vous êtes rejeté ce crime les uns sur les autres » (2, 72), or il n'y a qu'un seul meurtrier.

– Voici les exemples de l'emploi du pluriel à la place du duel: « les deux dirent: nous venons, tous les deux, obéissants (pluriel) » (41, 11); « ils dirent (pluriel): N'aie pas peur, nous sommes deux plaideurs » (38, 22); « s'il a des frères (pluriel), le sixième revient à la mère » (4, 11), c'est-à-dire, deux frères; « les cœurs (pluriel) de vous deux se sont inclinés » (66, 4), c'est-à-dire, les deux cœurs de vous deux; « lorsque Dāwūd et Sulaymān jugeaient » jusqu'à sa parole: « nous étions témoins de leur (pluriel) jugement » (21, 78).

\* Il y a aussi l'emploi du passé-accompli à la place du futur-inaccompli pour certifier son avènement, comme dans: « l'ordre de Dieu arriva » (16, 1a), c'est-à-dire, l'Heure (qui viendra), et pour preuve: « ne cherchez pas à hâter sa venue » (16, 1b); « on souffla dans la trompette et furent foudroyés ceux qui étaient dans les cieux » (39, 68); « et lorsque Dieu dit à ʿĪsā fils de Maryam: Est-ce toi qui as dit aux gens » (5, 116); « ils comparurent tous devant Dieu » (14, 21); « les compagnons d'al-Aʿrāf appelèrent » (7, 48)<sup>13</sup>.

4/1521

\* Il y a aussi le contraire pour signifier la durée et la permanence, comme si cela existait continuellement, comme dans: « ordonnerez-vous aux gens la bonté, alors que vous-mêmes vous l'oubliez? » (2, 44); « ils ont suivi ce que lisent les démons au temps du roi Sulaymān » (2, 102), c'est-à-dire, ce que lisaient; « peut-être saurons-nous » (16, 103), c'est-à-dire, nous avons su; « peut-être saura-t-il » (24, 6), c'est-à-dire, il a su; « pourquoi tuez-vous les prophètes de Dieu? » (2, 91), c'est-à-dire, avez-vous tué; de même: « vous avez traité de menteurs une partie et vous tuez une autre partie » (2, 87); « ceux qui ont mécré disent: Tu n'es pas un envoyé » (13, 43), c'est-à-dire, dirent.

En appendice à cela, nous avons l'information sur le futur au moyen d'un participe actif et d'un participe passif, parce que, pour le présent, il s'agit d'un sens réel, mais non pour le futur, par exemple: « le jugement est existant » (51, 6); « c'est un jour où les gens sont rassemblés » (11, 103).

\* Il y a aussi l'emploi de l'énonciation informative, quand on cherche à ordonner, à interdire ou à invoquer, en vue d'accentuer l'incitation à obtempérer, au point que c'est comme si la chose était déjà arrivée et qu'on en donne l'information. Az-Zamaḥṣārī dit: 'L'énonciation de l'information, alors qu'on veut signifier l'ordre ou l'interdiction, est plus performante qu'un ordre ou une interdiction purs et simples; c'est comme s'il y avait urgence à s'y conformer et c'est pour cela qu'on en donne déjà l'information, comme dans: | « les mères allaiteront » (2, 233); « les femmes répudiées attendront (trois périodes) » (2,

4/1522

13 Chaque fois, nous sommes en effet dans le contexte du jugement dernier.

228); « il n'y aura pas de cohabitation avec une femme (*rafatun*) ni de libertinage (*fusūqun*) ni de dispute (*ǧidālun*) durant le pèlerinage » (2, 197), si on lit au nominatif<sup>14</sup>; « vous ne dépenserez que par désir de la face de Dieu » (2, 272), c'est-à-dire, ne dépensez que par désir de la face de Dieu; « seuls les purs le toucheront » (56, 79), c'est-à-dire, que ne le touchent (que les purs); « lorsque nous fîmes alliance avec les fils de Isrā'īl: Vous n'adorerez que Dieu » (2, 83a), c'est-à-dire, n'adorez que (Dieu), et pour preuve: « et dites aux gens des choses excellentes » (2, 83b); « pas de reproche contre vous aujourd'hui; Dieu vous pardonne » (12, 92), c'est-à-dire, Ô Dieu! Pardonne-leur!.

\* Il y a aussi le contraire, comme dans: « que le Miséricordieux lui prolonge un peu ... » (19, 75), c'est-à-dire, il prolonge; « suivez notre chemin et que nous portions vos fautes » (29, 12a), c'est-à-dire, alors que nous portons, avec pour preuve: « ils sont menteurs » (29 12b), car le mensonge ne porte que sur l'information; « qu'ils rient peu et pleurent beaucoup » (9, 82). Al-Kawāšī dit: 'Dans le premier verset, l'ordre dans le sens d'une énonciation est plus performant que la simple énonciation, parce qu'il contient une idée de nécessité, comme dans: 'Si tu nous visites, que nous t'honorions', (c'est-à-dire, 'si tu nous visites, nous t'honorons'); on signifie ainsi l'insistance sur le devoir qu'ils ont d'honorer'. Ibn 'Abd as-Salām dit: 'Parce que l'ordre est pour l'obligation, donc le fait que l'information lui soit comparée porte sur son obligation'.

4/1523

\* Il y a aussi l'emploi du vocatif à la place de l'étonnement, comme dans: « Ô l'affliction des serviteurs! » (36, 30); al-Farrā' dit: 'Cela signifie: Oh quelle affliction!. Ibn Ḥālawayh dit: 'C'est un des plus difficiles problèmes du Coran, parce que l'affliction ne s'interpelle pas, car on n'interpelle que les personnes; en effet, l'interpellation sert à attirer l'attention. Mais, cela signifie l'étonnement'.

\* Il y a aussi l'emploi du pluriel de paucité à la place du pluriel de quantité, comme dans: « ils sont dans les salles (*al-ǧurufāt*) en sécurité » (34, 37), alors que les salles (*al-ǧuraf*) du Jardin sont innombrables; « ils sont (à) des degrés (*daraǧāt*) auprès de Dieu » (3, 163), alors que les gens, dans la science de Dieu, sont classifiés dans plus de dix degrés sans aucun doute; « des jours comptés (*ma'dūdātin*) » (2, 184): l'accent mis sur la paucité dans ce verset (sur le jeûne) porte sur la facilité pour les sujets de la Loi.

\* Il y a aussi le contraire, comme dans: « elles attendront elles-mêmes trois périodes (*qurū'in*) » (2, 228).

14 La lecture actuellement officielle est: « *fa-lā rafata wa-lā fusūqa wa-lā ǧidāla fi l-ḥaǧǧi* » à l'accusatif, ce qui signifie la négation de l'espèce, alors que le nominatif signifie la simple non existence du fait singulier qui a le sens d'une interdiction de l'acte présent.



\* Il y a aussi la masculinisation du féminin, en l'interprétant comme un masculin, comme dans : « *fa-man ġā'ahu maw'izatun min rabbihi* / à qui parvient une exhortation de la part de son Seigneur » (2, 275), c'est-à-dire, un avis (*wa'zun*); « grâce à elle (l'eau), nous rendons la vie à une contrée morte (*bal-datan mayyitan*) » (50, 11), en interprétant 'contrée' par 'endroit' (*makān*); « et lorsqu'il vit le soleil<sup>15</sup> levant, il dit: Ceci (*hādā*) est mon Seigneur » (6, 78), c'est-à-dire, l'apparition (*aš-šahṣ*) ou le lever (*aṭ-ṭālī'*) de l'astre; « certes, la miséricorde (*rahmata*) de Dieu est proche (*qaribun*) de ceux qui font le bien » (7, 56). Al-Ġawharī dit: 'La miséricorde est mentionnée dans le sens de bienfaisance (*al-ihsān*)'<sup>16</sup>. | Aš-Šarīf al-Murtaḍā dit à propos de sa parole: « ils ne cessent pas de diverger \* sauf ceux avec qui Dieu est miséricordieux et à cause de cela (*li-dālīka*) il les a créés » (11, 118–119): le démonstratif masculin 'cela' (*dālīka*) indique la miséricorde (*ar-rahmati*) et on n'a pas employé le démonstratif féminin 'celle-là' (*tilka*), uniquement parce que son féminin n'est pas réel et parce qu'il est possible d'en donner l'interprétation suivante: 'le fait d'être miséricordieux'<sup>17</sup>.

4/1524

\* Il y a aussi la féminisation du masculin, comme dans: « ceux qui héritent le paradis (*al-firdaws*) sont dans elle (*fihā*) » (23, 11): il a féminisé le paradis, alors qu'il est masculin, parce qu'il le prend dans le sens du Jardin (*al-ġanna*); « qui se présentera avec une bonne action, en aura dix de semblables (*ʿašaru amṭālihā*)<sup>18</sup> »: il a mis *ʿašar* au féminin, puisque le *hā*<sup>19</sup> dans son annexion à *al-amṭāl* (semblables) a été omis<sup>20</sup>; or l'unité (*maṭal*) est au masculin. On dit que c'est parce que *al-amṭāl* est annexé à un féminin, à savoir le pronom (*hā*) qui renvoie à *al-ḥasanāt* (aux bonnes actions); par conséquent, *al-amṭāl* (les semblables) acquiert de ce fait le féminin. On dit que cela fait partie du chapitre sur la prise en compte du sens, parce que *al-amṭāl* (les semblables) selon le sens sont féminins, car ce qui est semblable à une bonne action est une bonne action. Ce qui équivaut donc à: 'aura dix bonnes actions semblables à celle-là

15 En arabe, le soleil (*aš-šams*) est féminin, tandis que le démonstratif est masculin.

16 L'objet de tous ces exemples est insaisissable en français, seule la translittération peut permettre de voir la différence entre le masculin et le féminin arabes.

17 Il faut lire *an yarḥama* et non *in yarḥamu*.

18 Au lieu de *ʿašaratu amṭālihā*, puisque le compté au singulier étant masculin (*maṭal*), le comptant devrait être au féminin (*ʿašaratu*).

19 C'est-à-dire, le *tā' marbūta*, signe du féminin.

20 On veut dire que le comptant, bien que formellement masculin (*ʿašar*), est en réalité féminin, car s'il était réellement masculin, cela supposerait que son compté au singulier soit féminin, ce qui n'est pas le cas (*maṭal*).

/ *fa-lahu 'ašaru ḥasanātin amṭāluhā'*. Nous avons déjà présenté, dans les règles importantes, une règle relative au masculin et au féminin<sup>21</sup>.

\* Il y a aussi la prépondérance (*at-taḡlīb*), à savoir le fait de donner à une chose le statut d'une autre. On dit aussi: la prévalence (*at-tarḡīḥ*) d'une des deux sur l'autre ou bien l'emploi de la même expression pour les deux, agissant à l'égard des deux choses différentes, comme si elles étaient concordantes, par exemple dans: «elle était parmi les dévots (*al-qānītīna*)» (66, 12) et: «à l'exception de sa femme qui était parmi ceux qui sont restés en arrière (*al-ḡābirīna*)» (7, 83): en principe, ce serait 'parmi les dévotés et celles qui sont restées en arrière', mais les femmes ont été considérées comme étant au masculin en fonction de la prépondérance; «mais, vous (*antum*) êtes un peuple qui ignorez (*taḡhalūna*)» (27, 55): | : il emploie la deuxième personne du pluriel masculin (*taḡhalūna*) à cause de la prépondérance du voisinage de *antum* (vous au masculin) sur celle de *qawmun* (peuple), alors que l'accord devrait se faire analogiquement à la troisième personne, parce que c'est une qualification de *qawmun* (peuple)<sup>22</sup>; le fait que le qualifié (peuple) soit considéré comme prédicat du pronom de la deuxième personne du pluriel masculin (*antum*)<sup>23</sup> rend excellent le passage de la troisième personne à la deuxième (dans le verbe); «il dit: Va-t-en! Et celui d'entre eux qui te suivra, certes, la Géhenne sera votre rétribution» (16, 63): il a donné la prépondérance au pronom de la deuxième personne du pluriel masculin, même si «celui qui te suivra» exige le pronom de la troisième personne du singulier (*sa* rétribution). Mais ce qui rend excellent ce passage, c'est que, puisque celui dont on parle suit celui à qui on s'adresse dans la désobéissance et le châtement, on le met également à sa suite au niveau de l'expression; c'est là une des beautés du lien entre l'expression et le sens.

«Devant Dieu se prosterne ce qu'il y a dans les cieus et sur la terre» (16, 49): il donne la prépondérance à ce qui n'est pas doué de raison là où il emploie 'ce qui' (*mā*), à cause de son abondante quantité et dans un autre verset (22, 18), il emploie 'ceux qui' (*man*) pour donner la prépondérance à ce qui est doué de raison, à cause de sa dignité; «nous t'expulserons, ô Šu'ayb, ainsi que ceux qui croient avec toi, de notre cité, ou bien vous reviendrez à notre religion» (7, 88): Šu'ayb est compris dans «vous reviendrez», en raison de la prépondérance, étant donné qu'en principe il n'est pas de leur religion, tant qu'il n'y retourne pas; c'est la même chose pour: «si nous retournons à votre religion» (7, 89); «les anges se prosternèrent tous ensemble \* à l'exception de

21 Voir, à ce sujet, le Chapitre 42, pp. 1280 sq.

22 En réalité, une proposition épithète (*ḡumla na'tīyya*) qui qualifie 'peuple' (*qawmun*) qui est indéterminé.

23 Si on comprend comme suit: «vous êtes un peuple qui ignore / *antum qawmun yaḡhalu*».

Iblīs» (15, 30–31) : il est compté comme l'un d'eux du fait de l'exception, à cause de la prépondérance du fait qu'il était parmi eux; « Hélas! Si seulement il y avait entre moi et toi la distance des deux orient! » (43, 38), c'est-à-dire, l'orient et l'occident. Ibn aš-Šaġarī dit: 'C'est l'orient qui l'emporte, parce qu'il est la plus connue des deux directions'; « il fait confluer les deux mers » (55, 19), c'est-à-dire, l'eau salée et l'eau douce; or le terme 'mer' est réservé à l'eau salée; donc il est prépondérant du fait qu'elle est la plus importante; | « pour chacun il y a des degrés ascendants (*daraġātun*) » (6, 132), c'est-à-dire, parmi les croyants et les mécréants; or les degrés ascendants vont vers le haut, tandis que les degrés descendants (*darakāt*) vont vers le bas; et on a employé les degrés ascendants pour les deux groupes à cause de la prépondérance des plus nobles.

4/1526

Dans *al-Burhān*, il (*az-Zarkaši*) dit: 'La prépondérance fait partie du sens figuré uniquement parce que l'expression n'est pas employée à sa place; ne vois-t-on pas qu'on use le terme « dévots » (66, 12) pour les hommes doués de cette qualité, si bien que l'employer pour les hommes et les femmes est un emploi en dehors de sa place; et de même, pour le reste des exemples'.

\* Il y a aussi l'utilisation des prépositions gouvernant le génitif en dehors de leur sens réel, comme on l'a précédemment exposé au chapitre quarante<sup>24</sup>.

\* Il y a aussi l'utilisation du mode impératif (*if'al*) pour ce qui n'est pas une obligation et du mode de l'interdiction (*lā taf'al*) pour ce qui n'est pas une prohibition, ainsi que l'utilisation des particules de l'interrogation pour ce qui ne requiert ni conceptualisation ni vérification (au niveau du jugement), des particules du souhait, du vœu et du vocatif pour autre chose, comme tout cela sera exposé au sujet du sens performatif (*al-inšā'*)<sup>25</sup>.

\* Il y a aussi l'inclusion (*at-taḍmīn*), à savoir le fait de donner à une chose le sens d'une autre; cela se vérifie pour les prépositions, les verbes et les noms.

– Le cas des prépositions a été exposé précédemment à propos de celles qui régissent le génitif et les autres<sup>26</sup>.

– Quant aux verbes, il s'agit d'un verbe qui inclut aussi le sens d'un autre verbe et donc il contient le sens de deux verbes à la fois. Et cela se réalise | dans le cas du verbe qui est transitif au moyen d'une préposition, alors qu'habituellement il ne l'est pas et donc on a besoin de l'interpréter ou bien d'interpréter la préposition pour que convienne cette transitivité grâce à elle. Le premier cas concerne ce qu'inclut le verbe; le second, ce qu'inclut la préposition. On diverge pour savoir quel est le meilleur. Les linguistes et certains

4/1527

24 Voir pp. 1004sq.

25 Chapitre 57, pp. 1686sq. Voir *EAL*, t. 1, pp. 105–106.

26 Chapitre 40, pp. 1004sq.

grammairiens sont pour l'extension (du sens) de la préposition. Les spécialistes sont pour l'extension (du sens) du verbe; car dans les verbes, elle est plus grande. Par exemple: «une source à laquelle boiront (*yašrabu bihā*) les serviteurs de Dieu» (76, 6): le verbe 'boire' (*yašrabu*) se construit normalement avec la préposition *min* (de); le fait qu'ici il se construise avec la préposition *bi-* (à) est dû ou bien à son inclusion des sens de se désaltérer et de se délecter, ou bien à l'inclusion par la préposition *bi-* (à) du sens de *min* (de); «vous est permise, la nuit du jeûne, la cohabitation 'vers' (*ar-rafatu ilā*) vos femmes» (2, 187): 'cohabitation' ne se construit pas avec la préposition *ilā* (vers), sauf dans le cas de l'inclusion du sens de 'poursuivre une femme et se trouver en tête à tête avec elle'; «*hal laka ilā an tazakkā* / es-tu prêt à te purifier» (79, 18): en principe, on dit *fi an* et donc est inclus le sens de 'je t'invite à'; «il accueille le repentir (*at-tawbata*) de la part de ('*an*) ses serviteurs» (42, 25): 'repentir' est construit avec la préposition '*an* parce qu'il inclut les sens de *al-'afw* (élimination) et de *ṣ-ṣafh* (pardon)<sup>27</sup>.

– Quant aux noms, il s'agit d'un nom qui inclut aussi le sens d'un autre nom pour signifier le sens des deux noms à la fois, comme dans: «(je suis) vrai dans le sens que ('*alā*) je ne dis sur Dieu que la vérité» (7, 105): 'vrai' inclut le sens de 'avide de' (*harīṣ*)<sup>28</sup>, pour signifier qu'il est quelqu'un au sujet de qui il s'avère qu'il dit la vérité et qui en est avide. L'inclusion n'est qu'au sens figuré, parce qu'une expression ne peut pas être employée à la fois dans un sens propre et dans un sens figuré; donc le fait de les mettre ensemble est au sens figuré.

### Section 1: les espèces dont on discute le fait d'être des sens figurés

4/1528 Il y en a six.

1. La première, l'omission (*al-ḥaḍf*). Il est bien connu que c'est un sens figuré. Mais certains le nient, parce que le sens figuré est l'utilisation d'une expression en dehors de sa place usuelle; or ce n'est pas le cas de l'omission. Ibn 'Aṭīyya dit: 'L'omission de l'annexé (*al-muḍāf*) réalise l'essence du sens figuré et c'est le cas le plus important, mais toute omission n'est pas un sens figuré'. Al-Qarāfi dit: 'Il y a quatre catégories d'omissions. Une première catégorie dont la correction de l'expression et de son sens dépendent de ce qui est omis, en ce qui concerne l'attribution (*isnād*), comme dans: «interroge la cité» (12, 82), c'est-à-dire, ses habitants, étant donné que l'attribution de l'interrogation à la

27 Qui effectivement se construisent tous les deux avec la préposition '*an*.

28 Qui de fait se construit avec la préposition '*alā*.

citée n'est pas correcte<sup>29</sup>; une deuxième catégorie qui est correcte sans cela; cependant, elle dépend de ce qui est omis du point de vue de la loi, comme sa parole: «pour qui d'entre vous est malade ou en voyage, un certain nombre d'autres jours» (2, 184), c'est-à-dire, qu'il interrompe le jeûne et (le reprenne) un certain nombre ...; une troisième catégorie dont la correction dépend de ce qui est omis selon l'habitude, mais non selon la loi, comme dans: | «frappe avec ton bâton la mer et elle se fendit» (26, 63), c'est-à-dire, et il la frappa; enfin, une quatrième catégorie où ce qui est omis est suggéré par une indication qui n'est ni légale ni fondée sur l'habitude, comme dans: «j'ai pris une poignée (de poussière) de la trace de l'Envoyé» (20, 96), l'indication (du bon sens) montre qu'il l'a prise uniquement à partir de la trace du sabot du cheval de l'Envoyé. De ces quatre catégories, seule la première est un sens figuré. Dans *al-Mi'yār*, az-Zanġānī dit: 'Il n'y a de sens figuré que lorsque change le statut; s'il ne change pas, comme dans le cas de l'omission du prédicat d'un sujet coordonné à une proposition, ce n'est pas un sens figuré, puisque le statut de ce qui reste du discours ne change pas'. Al-Qazwīnī dit dans *al-Īdāh*: 'Lorsque change la vocalisation finale d'une parole sous l'effet d'une omission ou d'un ajout, il s'agit d'un sens figuré, comme dans: «*wa-s'ali l-qaryata* / interroge la cité» (12, 82)<sup>30</sup>; «*laysa ka-miṭlihi šay'un* / il n'y a pas de chose comme son semblable» (42, 11)<sup>31</sup>. Si l'omission et l'ajout ne nécessitent pas un changement de vocalisation finale, comme dans: «*aw ka-šayyibin* / ou comme un nuage» (2, 19) et dans: «*fa-bimā raḥmatin* / par une miséricorde» (3, 159)<sup>32</sup>, alors la parole n'est pas qualifiable de sens figuré.

4/1529

2. La deuxième, la corroboration (*at-ta'kīd*). Certaines gens prétendent que c'est un sens figuré, parce qu'elle ne signifie rien d'autre que ce que signifie la première (expression)<sup>33</sup>; alors qu'il est juste de dire qu'il s'agit d'un sens propre. Dans *al-'Umad*, aṭ-Ṭarṭūšī dit: 'A celui qui l'appelle sens figuré, nous répondons ceci. Lorsque la corroboration se fait au moyen (de la répétition) de la première expression, comme dans: 'Hâte-toi, hâte-toi!' etc ..., s'il est possible que la seconde soit un sens figuré, cela est également possible pour la première, puisque les deux sont une seule et même expression; or comme il est faux

4/1530

29 Voir p. 1505, note 5.

30 En effet, dans la restitution de l'omission, nous avons *ahla l-qaryati* (cas de l'omission).

31 Sans ajout, nous aurions: *laysa miṭlahu šay'un*; ce qui veut dire: 'il n'y a pas de chose semblable à lui'.

32 Dans le premier cas d'omission, sa restitution donnerait, en fonction de 2, 17: *ka-maṭali šayyibin*, donc la vocalisation ne change pas; dans le second cas d'ajout, sa suppression donnerait: *fa-bi-raḥmatin*.

33 Il s'agit du cas où la corroboration se fait par répétition de la même expression.

de prendre la première dans un sens figuré, cela est également faux pour la seconde, puisqu'elle est identique à la première.

3. La troisième, la comparaison (*at-tašbih*). Certaines gens prétendent que c'est un sens figuré, alors qu'il est juste de dire qu'il s'agit d'un sens propre. Dans *al-Mi'yār*, *az-Zanġānī* dit: 'parce que c'est un sens parmi d'autres qui a plusieurs expressions pour l'indiquer selon l'usage, donc il n'y a pas de transfert de l'expression en dehors de son usage habituel'. Aš-Šayḥ 'Izz ad-Dīn ('Abd as-Salām) dit: 'Si (la comparaison) se fait moyennant une préposition, il s'agit d'un sens propre et si elle a lieu avec son omission, c'est un sens figuré, étant donné que l'omission entre dans le chapitre du sens figuré'.

4. La quatrième, la métonymie (*al-kināya*). Il y a quatre théories à son sujet. Selon la première, c'est un sens propre. Ibn 'Abd as-Salām dit: 'Il s'agit d'un sens apparent, parce qu'elle est utilisée selon son usage normal, tout en voulant par là indiquer autre chose'. D'après la deuxième, c'est un sens figuré. Selon 4/1531 la troisième, ce n'est ni un sens propre ni un sens figuré; | telle est l'opinion de l'auteur (*al-Qazwīnī*) de *at-Talḥiṣ*, niant que dans le sens figuré on puisse signifier le sens propre avec le sens figuré, tout en admettant cela à propos de la métonymie. Selon la quatrième, qui est le choix de aš-Šayḥ Taqīyy ad-Dīn as-Subkī, elle se répartit entre sens propre et sens figuré. Donc si elle utilise l'expression dans son sens, en voulant signifier par là aussi le concomitant au sens, il s'agit d'un sens propre; et si l'on ne veut pas signifier son sens, mais exprimer grâce à lui son concomitant, alors il s'agit d'un sens figuré, parce qu'on utilise l'expression en dehors de son usage normal. Il en résulte que le sens propre de la métonymie revient à utiliser l'expression selon son usage normal pour signifier ce qui est en dehors de son usage normal; et son sens figuré consiste à vouloir signifier ce qui est en dehors de son usage normal aux plans de l'utilisation et de l'information.

5. La cinquième, l'antéposition et la postposition (*at-taqdīm wa-t-ta'ḥīr*). Certaines gens les considèrent comme un sens figuré, parce que l'antéposition de ce dont le rang est la postposition, comme le complément, et la postposition de ce dont le rang est l'antéposition, comme l'agent, constituent un transfert de chacun des deux à partir de son rang et de sa réalité. Dans *al-Burhān*, il (*az-Zarkašī*) dit: 'Il est juste de dire que ce n'en est pas une, car le sens figuré est le transfert de ce qui est selon l'usage normal à ce qui ne l'est pas'.

6. La sixième, la transition brusque (*al-iltifāt*). Aš-Šayḥ Bahā' ad-Dīn as-Subkī dit: 'Je ne comprends pas celui qui dit: est-ce un sens propre ou un sens figuré? C'est un sens propre là où elle ne comporte pas de privation (*taġrīd*)<sup>34</sup>.

34 C'est-à-dire, privation dans le déroulement du discours; ce qui entraînerait une restitution pour la compréhension du sens.

## Section 2: [points de vue de la Loi et de la langue]

Ce que l'on qualifie de sens propre et de sens figuré est à situer selon deux points de vue. Il s'agit des matières légales comme la prière, l'aumône, le jeûne et le pèlerinage. Ce sont des sens propres du point de vue de la Loi et des sens figurés du point de vue de la langue. 4/1532

## Section 3: la position médiane entre le sens propre et le sens figuré

On parle d'elle dans trois cas. Le premier est celui de l'expression avant son utilisation. Ce cas ne se présente pas dans le Coran. On pourrait certes y inclure les débuts de sourates, en disant qu'ils ont pour fonction d'indiquer les lettres avec lesquelles est composé le discours. Le deuxième est celui des signes<sup>35</sup>. Et le troisième est celui de l'expression utilisée par imitation, comme dans: «ils rusèrent et Dieu rusa» (3, 54) et dans: «la rétribution d'un mal sera un mal semblable» (42, 54). Certains mentionnent que c'est là une position intermédiaire entre le sens propre et le sens figuré, en disant: 'parce que l'usage normal de l'expression n'est pas celui selon lequel elle est employée, donc ce n'est pas un sens propre; mais, elle n'a pas de lien qui serait à considérer, donc ce n'est pas un sens figuré'. C'est ce qui est dit dans l'exposé de la *Badr'iyya* de Ibn Ġābir à son compagnon. Quant à moi, je dis qu'il semble que ce soit un sens figuré, le lien étant celui de l'accompagnement. 4/1533

## Conclusion: [sens figuré du sens figuré]

Il y a le sens figuré du sens figuré. Cela consiste à mettre le sens figuré pris à partir du sens propre à la place du sens propre par rapport à un autre sens figuré. Ainsi on se sert du premier sens figuré à la place du second en raison d'un lien qu'il y a entre les deux, comme sa (\*) parole: «mais, ne leur promettez rien de secret» (2, 235), qui est le sens figuré d'un autre sens figuré. En effet, le secret est un sens figuré du coït, parce que ce dernier n'a lieu généralement qu'en secret; et le coït, à son tour, est un sens figuré du contrat de mariage, puisqu'il est l'effet de ce contrat. Donc ce qui justifie le premier sens figuré, c'est le lien intrinsèque (entre le coït et le secret) et ce qui justifie le second, c'est le lien de cause à effet. Donc le sens est: 'ne leur promettez pas un contrat de mariage'. 4/1534

35 Nous préférons lire *a'lām* à la place de *i'lām*, en suivant l'édition Būlāq.

Il en est de même pour sa parole: «qui rejette la foi, son action s'annule» (5, 5). En effet, la formule 'Il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu' est un sens figuré de l'adhésion du cœur à ce qu'elle signifie, la relation étant celle de la causalité, parce que la proclamation orale de l'unicité divine est l'effet de la proclamation intérieure de cette unicité. Donc l'expression de l'unicité divine, avec la formule 'Il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu', est un cas de sens figuré de l'expression par la parole de ce qu'elle contient.

Ibn as-Sayyid range aussi dans ce genre sa parole: «nous avons fait descendre sur vous un vêtement» (7, 26); en effet, ce qui descend sur eux n'est pas le vêtement lui-même, mais l'eau de pluie qui fait croître la semence dont on tire le fil de coton avec lequel on tisse le vêtement.



## La comparaison (*at-tašbīh*) et les métaphores (*al-isti'ārāt*)

### [Section 1: la comparaison (*at-tašbīh*)]

La comparaison est une des plus nobles et des plus grandes figures de la rhétorique. Dans *al-Kāmil*, al-Mubarrad dit : ‘Si quelqu’un disait qu’elle couvre la plus grande partie de la langue arabe, il ne serait pas loin de la vérité’. Abū l-Qāsim Ibn al-Bundār al-Baġdādī à consacré un ouvrage sur les comparaisons du Coran intitulé *al-Ġumān*. 4/1535

Un groupe de savants, dont as-Sakkākī, a défini la comparaison, en disant qu’elle consiste à indiquer qu’une chose participe d’une autre dans un certain sens. Ibn Abī l-Iṣba’ dit : ‘Elle consiste à faire sortir ce qu’il y a de plus caché vers le plus apparent’. Un autre (*az-Zarkašī*) dit : ‘Elle consiste à attacher une chose à ce qui possède une qualité dans sa qualité elle-même’. Un autre (Ibn al-Aṭīr) dit : ‘Elle consiste à attribuer à celui qu’on compare un des états de celui à qui on le compare’<sup>1</sup>. Elle a pour but d’apprivoiser l’âme, en la faisant sortir de ce qui est caché vers ce qui est évident, et de rapprocher ce qui est loin de ce qui est près pour signifier une chose claire. On dit | qu’elle consiste à dévoiler le sens visé de façon concise. 4/1536

*Elle a comme instruments, des prépositions, des noms et des verbes.*

1. Les prépositions sont les suivantes : *ka-* (comme), par exemple : « comme de la cendre » (14, 18) et *ka-anna* (comme si), par exemple : « comme si c’était des têtes de démons » (37, 65).

2. Les noms sont : *maṭal* (similitude de), *šabah* (ressemblance de) et d’autres qui dérivent de la similitude et de la ressemblance. Aṭ-Ṭībī dit : ‘On n’utilise *maṭal* (exemple) que pour un état ou une qualité importants et insolites, comme dans : « l’exemple de ce qu’(*maṭalu mā*) ils dépensent dans cette vie est comme l’exemple (*ka-maṭali*) d’un vent avec de la grêle » (3, 117).

1 A partir de l’exemple suivant, la terminologie de la comparaison est la suivante : *Zayd (al-mušabbah) ka- (adāt at-tašbīh) al-asad (al-mušabbah bihi) fi š-šaġā’ati (waġh aš-šabah) / Zayd* (comparé) est comme (instrument de la comparaison) le lion (comparant) pour le courage (point de vue de la ressemblance).

3. Les verbes sont comme dans : « celui qui est assoiffé le considère comme (*yaḥsabuhu*) de l'eau » (24, 39) et dans : « il lui sembla (*yuḥayyalu ilayhi*), par un effet de leur magie, qu'ils se mettaient à courir » (20, 66). Il (al-Qazwīnī) dit dans *at-Talḥīs*, à la suite de as-Sakkākī : 'Il se peut qu'on mentionne un verbe qui indique une comparaison : il est utilisé pour la comparaison prochaine, comme dans : « *'alimtu Zaydan asadan* / Je sais que Zayd est un lion », connotant la vérification (du jugement), et pour la comparaison lointaine, comme dans : « *ḥasibtu Zaydan asadan* / je pense que Zayd est un lion », indiquant qu'il s'agit d'une opinion sans vérification'. Un groupe de savants, dont aṭ-Ṭībī, s'oppose à lui, en disant : 'Dans le fait que ces verbes indiquent la comparaison, il y a quelque chose d'obscur. Ce qui est évident, c'est que le verbe indique l'état de comparaison prochaine et lointaine et que l'instrument de la comparaison est sous-entendu et implicite, parce que sans lui l'institution du sens n'existe pas'.

### Les catégories de la comparaison

4/1537 La comparaison se divise selon plusieurs points de vue.

1. Selon le *premier*, elle se divise, en fonction des deux termes, en quatre catégories, parce que ces deux termes sont tous les deux ou bien concrets ou bien abstraits, ou bien le comparant est concret et le comparé est abstrait, ou bien le contraire.

a. Exemples du premier cas : « et la lune à laquelle nous avons fixé des phases, jusqu'à ce qu'elle devienne comme la palme ancienne » (36, 39) et : « (les hommes) comme s'ils avaient été des souches de palmiers desséchés » (54, 20).

b. Exemple du deuxième cas : « vos cœurs, ensuite, se sont endurcis et ils sont comme la roche ou encore plus durs » (2, 74). C'est ainsi que l'auteur (az-Zarkašī) de *al-Burhān* a classé la comparaison. C'est comme s'il avait pensé que la comparaison portait sur la dureté, ce qui n'est pas le sens apparent ; bien au contraire, elle se situe entre les cœurs et la roche, donc elle appartient à la première catégorie.

c. Exemple du troisième cas : « l'exemple de ceux qui mécroient : leurs actions sont comme de la cendre sur laquelle le vent souffle violemment » (14, 18).

d. Exemple du quatrième cas<sup>2</sup> : il ne se trouve pas dans le Coran ; de plus, al-Imām (al-Ġurġānī) le proscrit absolument, parce que la raison déduit à partir

2 C'est-à-dire, le comparant est abstrait et le comparé est concret.

des sens; donc le sensible est le fondement du rationnel abstrait et prendre ce dernier comme référent comparatif nécessite de prendre le principe pour la conséquence et la conséquence pour le principe, ce qui n'est pas permis.

On diverge à propos de sa (\*) parole: «elles sont un vêtement pour vous et vous êtes pour elles un vêtement» (2, 187).

2. Selon le *deuxième*, elle se divise, en fonction de son aspect, en simple et composée. La comparaison composée consiste à tirer l'aspect comparatif de choses assemblées les unes avec les autres, comme dans sa parole: «comme l'exemple de l'âne transportant des livres» (62, 5); en effet, la comparaison est composée à partir des états de l'âne, à savoir le fait d'être privé de profiter d'une chose très avantageuse, tout en supportant la fatigue d'être avec elle.

4/1538

Il en est de même de sa parole: «l'exemple de la vie de ce monde est seulement comme une eau que nous faisons descendre des cieux ...» jusqu'à: «... comme si la veille elle n'avait pas été florissante» (10, 24); en effet, elle contient dix propositions dont l'ensemble forme la composition du discours; si bien que si quelque chose manquait, la comparaison serait défectueuse, étant donné que son but est de comparer l'état de ce monde dans la soudaineté de son passage, l'évanescence de sa jouissance et l'illusion des gens à son sujet, à l'état d'une eau de pluie qui [tombe]<sup>3</sup> du ciel pour faire pousser diverses sortes de plantes et orner de ses parures la face de la terre, tout comme la fiancée, lorsqu'elle endosse de superbes vêtements. Si bien que lorsque ses habitants en jouissent, pensant que ce monde est exempt de peines, soudain arrive le fléau de Dieu. Et c'est comme si la veille le monde n'avait pas été. Certains disent: 'Il y a deux choses à dire à propos de l'angle sous lequel la vie de ce monde est comparée à l'eau. La première, c'est que si l'on prend de l'eau plus qu'il ne faut, on porte tort à soi-même et si l'on en prend dans la mesure du besoin, on en bénéficie: telle est la vie de ce monde. La seconde, c'est que lorsque l'on couvre l'eau de la main pour la préserver, rien ne la contamine: telle est la vie de ce monde'.

Il y a aussi sa parole: «l'exemple de sa lumière est comme une niche dans laquelle il y a une lampe ...» (24, 35); en effet, il compare sa lumière qu'il plonge dans le cœur du croyant à une lampe dans laquelle se regroupent les causes de l'illumination | grâce à sa position dans une niche qui est la puissance qui ne s'épuise jamais et si elle ne s'épuise pas, c'est pour être entièrement au service de la vision; dans cette niche a été placée une lampe à l'intérieur d'un verre qui ressemble à l'étoile brillante à cause de sa pureté, alors que l'huile de la lampe est une des plus pures et des plus puissantes comme combustible, parce qu'elle

4/1539

3 Ne se trouve pas dans le manuscrit A (NdE).

provient d'un olivier, (planté) au milieu d'un plateau, qui n'est ni oriental ni occidental, si bien que le soleil ne l'atteint dans aucune des deux extrémités du jour, mais à son zénith. Tel est l'exemple que Dieu donne pour le croyant; ensuite, il donne deux exemples pour le mécréant, à savoir le premier: «comme un mirage dans une plaine» (24, 39) et l'autre: «comme des ténèbres dans une mer profonde ...» (24, 40), ce qui est également une comparaison composée.

3. Selon le *troisième*, elle se divise, d'un autre point de vue, en plusieurs catégories.

a. La première, à savoir la comparaison de ce qui est sensible avec ce qui ne l'est pas<sup>4</sup>, fondée sur la connaissance du contraire et de l'opposé, car la connaissance des deux est plus performante que la perception sensible, comme sa parole: «ses fruits sont comme des têtes de démons» (37, 65): il a établi la comparaison avec ce dont on ne peut douter qu'il s'agisse de quelque chose d'abominable et de répugnant, étant donné l'horreur que produisent dans l'âme des gens les représentations mentales des démons, même si on ne les a jamais perçus visuellement<sup>5</sup>.

b. La deuxième, à savoir le contraire, c'est-à-dire, la comparaison de ce qui n'est pas sensible avec ce qui l'est, comme sa parole: «et ceux qui mécroient, leurs actions seront comme un mirage dans une plaine» (24, 39): il compare<sup>6</sup> ce qui n'est pas sensible, à savoir la foi (la mécréance?), avec ce qui est sensible, à savoir le mirage; l'ensemble signifie qu'est vain ce qu'on imagine sous l'effet de l'impétuosité du besoin et de l'énormité de l'indigence.

4/1540

c. La troisième, à savoir la comparaison de ce qui n'est pas habituel avec ce qui l'est, comme sa (\*) parole: «et alors, nous répandîmes la montagne au-dessus d'eux comme si ce fut une ombre» (7, 171): ce qui unit les deux, c'est l'idée d'élévation.

d. La quatrième, à savoir la comparaison de ce qu'on ne sait pas spontanément avec ce qu'on sait spontanément, comme sa parole: «un Jardin dont la largeur est comme celle du ciel et de la terre» (57, 21): ce qui les unit, c'est la grandeur; son avantage est de faire désirer le Jardin à cause de l'excellence de la description et de l'exagération de son ampleur.

e. La cinquième, à savoir la comparaison de ce qui n'a pas de forte qualification avec ce qui en a une, comme sa (\*) parole: «à lui sont les vaisseaux élevés sur la mer comme des montagnes» (55, 24): ce qui unit les deux, c'est la grandeur. L'avantage consiste à montrer la force d'assujettir des corps immenses à

4 Nous avons vu que, selon al-Ġurġānī, ce type de comparaison ne se trouve pas dans le Coran et qu'il n'est pas permis (cf. p. 1537).

5 Cette division équivaut à la division id de la p. 1537.

6 Ici et dans les exemples suivants, l'auteur emploie l'expression *aḥraġa mā ... ilā*.

ce qu'il y a de très subtil dans l'eau; à montrer aussi ce qu'il y a en cela comme profit pour les gens dans le transport des choses lourdes, en leur faisant parcourir des régions lointaines sur des intervalles de temps proches; et à montrer enfin ce que cela nécessite comme domination des vents par l'homme, si bien que ce discours contient une information importante sur la gloire et la multiplication des bienfaits.

Et c'est selon ces cinq aspects que fonctionnent les comparaisons du Coran.

4. Selon le *quatrième*, elle se divise, en fonction d'une autre considération, en renforcée (*mu'akkad*), à savoir celle dont l'instrument de comparaison est omis, comme dans: «elles (les montagnes) marcheront de la démarche des nuages» (27, 88), c'est-à-dire, comme (*mitla*) la démarche les nuages; «ses épouses sont leurs mères» (33, 6); «un jardin dont la largeur est les cieus et la terre» (3, 133); et en lâche (*mursal*), à savoir celle dont l'instrument de comparaison n'a pas été omis, comme dans les versets précédents. Or celle dont les instruments (de la comparaison) sont omis est plus performante, parce qu'elle met le second terme à la place du premier par simple détour métaphorique (*tağawwuzan*).

### Règle 1 [sur quoi porte l'instrument de la comparaison]

1. Le principe est que l'instrument de la comparaison (*adāt at-tašbīh*) porte sur le comparant (*al-mušabbah bihi*). 4/1541

2. Cependant, il peut porter sur le comparé (*al-mušabbah*).

Et cela, soit pour obtenir une hyperbole, si bien que la comparaison s'invertit et c'est alors le comparé qui devient l'élément principal, comme dans: «ils disent: le commerce est seulement comme l'usure» (2, 275), alors qu'en principe ils auraient dû dire que l'usure est comme le commerce, parce que le discours porte sur l'usure et non sur le commerce. Ils sont passés outre et ont posé l'usure comme élément principal auquel on adjoint le commerce de ce qui est permis, ce qui convient au cas de licéité. Du même genre est sa (\*) parole: «est-ce que celui qui crée est comme celui qui ne crée pas?» (16, 17). Apparemment, c'est le contraire, parce que la parole s'adresse aux adorateurs d'idoles qui les appellent 'divinités' par comparaison avec Dieu (§); si bien qu'ils prennent celui qui ne crée pas comme Créateur; donc leur discours est inversé, parce que leur adoration est exagérée et qu'ils sont excessifs au point que ces idoles sont devenues pour eux le principe de leur adoration et donc la réfutation est en fonction de cela.

Soit pour clarifier la situation, comme dans: «le garçon n'est pas comme la fille (*ka-l-untā*)» (3, 36b); car, en principe, ce serait: 'la fille n'est pas comme le garçon'. On est passé outre le principe, parce que cela signifie: 'le garçon que

j' ai demandé n' est pas comme la fille qui m' a été donnée'. On dit aussi que c' est pour tenir compte de l' assonance, parce qu' auparavant, il y a : « j' ai accouché d' elle, une fille (*untā*) » (3, 36b).

3. Il peut aussi ne porter sur aucun des deux, tenant compte de la compréhension de celui à qui on s' adresse, comme dans : « soyez les auxiliaires de Dieu, comme (*kamā*) disait 'Īsā fils de Maryam » (61, 14a). Cela signifie : 'Soyez les auxiliaires de Dieu, sincèrement obéissants, comme (*ka-*) l' étaient ceux à qui 'Īsā s' adressait, lorsqu' ils répondirent [ : « Nous sommes les auxiliaires de Dieu » ] (61, 14b)'.

### Règle 2 [la comparaison dans l' appréciation et la dépréciation]

4/1542 La règle relative à l' appréciation consiste à comparer le moins avec le plus, alors que dans la dépréciation, on compare le plus avec le moins; parce que le rang de la dépréciation étant le moins, le plus tombe dans le moins. Donc on dit pour l' appréciation : 'une pierre comme du rubis'<sup>7</sup> et pour la dépréciation : 'un rubis comme du verre'; et ainsi pour la négation<sup>8</sup>.

Par exemple : « Ô femmes du Prophète! Vous n' êtes comme aucune des femmes » (33, 32), c' est-à-dire, pour descendre (du plus vers le moins) et non pour monter (du moins vers plus); « allons-nous traiter ceux qui craignent (Dieu) comme les débauchés? » (38, 28), c' est-à-dire, de la pire façon; autrement dit, nous ne les traiterons pas ainsi. Mais, certes, cela arrive : « l' exemple de sa lumière est comme une niche » (24, 35); en effet, il compare ici le plus avec le moins, alors que nous ne sommes pas dans un contexte négatif. On répondra que cela est fait pour se rapprocher de la mentalité de ceux à qui on s' adresse, puisqu' il n' y a rien de plus élevé que sa lumière, alors on la compare avec cela.

#### Remarque

4/1543 Ibn Abī l-Īṣba' dit : 'Dans le Coran, il n' y a pas de comparaison de deux choses avec deux autres ou davantage. Il n' y a que la comparaison d' une seule avec une autre'<sup>9</sup>.

7 *al-yāqūt* : pierre précieuse dure utilisée pour la décoration, pure, imbibée de rouge (NdE). C' est-à-dire, le rubis.

8 En marge du manuscrit A, avec une écriture différente : 'Dans la négation, la louange consiste à comparer le plus avec le moins et la dépréciation, à comparer le moins avec le plus. Réfléchis à cela' (NdE).

9 Qu' en est-il alors de la comparaison composée (*murakkab*) exposée aux pp. 1538–1539?

## Section 2: [la métaphore (*al-isti'āra*)]

On accouple le sens figuré (*al-mağāz*) avec la comparaison (*at-tašbīh*) et ainsi des deux est engendrée la métaphore (*al-isti'āra*); il s'agit donc d'un sens figuré dont le lien est la ressemblance. On dit, au sujet de sa définition, que c'est l'expression utilisée à propos de ce qui est comparé à son sens fondamental. Le plus juste serait de dire que c'est un trope lexical (*mağāz luğawī*)<sup>10</sup>, parce qu'elle est employée pour le comparant et non pour le comparé, ni pour ce qui est plus général que les deux à la fois. L'expression 'lion', quand on dit: 'J'ai vu un lion qui chargeait', est employée pour l'animal de proie, non pour l'être courageux, ni dans un sens plus général que les deux, comme celui de l'animal intrépide, par exemple, de telle sorte que son application aux deux est au sens propre du mot, comme celle d'animal. On dit que c'est un trope mental (*mağāz 'aqlī*), dans le sens où son comportement se situe dans une réalité mentale et non lexicale, parce qu'on ne l'applique pas au comparé, sinon après avoir présumé qu'il entre dans le genre du comparant. On l'utilise dans ce pour quoi elle est employée selon l'usage; donc c'est un sens propre lexical | dans lequel il n'y a rien d'autre que le transfert du nom tout seul; mais le transfert du nom pur et simple n'est pas une métaphore, parce qu'il n'a aucune performance, avec pour preuve les noms propres transposés. Il ne reste donc que le fait que ce soit un trope mental.

4/1544

Quelqu'un (*az-Zarkašī*) dit: 'La réalité de la métaphore consiste à transférer la parole d'une chose connue grâce à elle vers une chose qui n'est pas connue par cette parole. Cela a pour raison de montrer ce qui est caché, d'éclairer le sens apparent qui n'est pas évident, d'obtenir un sens hyperbolique ou tout ensemble à la fois.

Voici un exemple où l'on montre ce qui est caché: «il est dans la mère du Livre» (43, 4); en effet, son sens propre est: 'il est dans le principe du Livre'; donc on a transféré l'expression 'mère' à la place de celle de 'principe', parce que les enfants ont leur origine dans la mère, comme les conséquences ont la leur dans les principes. Cela a comme raison de comparer ce qui n'est pas visible pour que cela devienne visible, si bien que l'auditeur est transporté du

10 Selon al-Ġurġānī, il y a deux types de tropes: le premier basé sur la similitude, c'est-à-dire, la métaphore, et l'autre sur la contiguïté, c'est-à-dire, la métonymie. En plus de ces tropes lexicaux (*mağāz luğawī*), il reconnaît qu'il y a le trope mental (*mağāz 'aqlī*) dans lequel les mots ont un sens littéral et où la prédication seulement est un trope. Par exemple, dans: 'Les jours de la séparation ont blanchi mes cheveux', les jours ne sont pas le véritable agent. Voir *EAL*, t. 2, p. 496a.

domaine de l'ouïe à celui de la vue, ce qui devient plus performant pour la signification.

Voici un exemple d'éclaircissement de ce qui n'est pas évident pour que cela le devienne: «baisse sur eux deux l'aile de l'humilité» (17, 24); cela signifie l'ordre donné au fils d'être humble à l'égard de ses parents<sup>11</sup>, par miséricorde. Donc on a d'abord transféré, à la place de 'humilité', l'expression 'côté', puis, à la place de 'côté', l'expression 'aile', l'équivalent de la métaphore proche étant: 'baisse sur eux le côté de l'humilité', c'est-à-dire: 'baisse ton côté par humilité'. La raison de la métaphore, dans ce cas, consiste à prendre ce qui n'est pas visible comme visible, dans le but de rendre la signification excellente. Etant donné que cela signifie que l'enfant baisse son côté sur ses parents, de telle façon qu'il ne laisse plus rien de possible comme (expression) d'humilité et de modestie à leur égard |, on a besoin pour la métaphore de ce qui sera plus performant que la première, donc on empruntera l'expression 'aile', parce qu'elle contient des significations qui ne se trouvent pas dans le fait de baisser le côté; en effet, pour celui qui penche son côté le plus bas possible, se vérifie le fait qu'il baisse vraiment son côté. Cela signifie donc qu'il le baisse de façon à lui faire toucher terre. Or cela n'arrive que si l'on mentionne l'aile comme pour l'oiseau<sup>12</sup>.

Voici un exemple d'hyperbole (*mubālaġa*): «*wa-faġġarnā l-arġa 'uyūnan* / Nous avons fait couler la terre en sources» (54, 12). Son sens réel est: 'Nous avons fait couler les sources de la terre'. Si on l'avait exprimé ainsi, il n'y aurait pas comme hyperbole ce qu'il y a dans la première expression qui fait comprendre que la terre entière est devenue sources.

### Conséquence [la multiplicité des cas de figures de la métaphore]

Les piliers de la métaphore sont au nombre de trois: l'emprunté (*musta'ār*), à savoir le comparant (*al-mušabbah bihi*); ce à quoi on emprunte (*musta'ār minhu*), à savoir le comparé (*al-mušabbah*); et ce pour quoi on emprunte (*musta'ār lahu*), à savoir le sens qui les réunit (*al-ma'nā al-ġāmi'*)<sup>13</sup>.

11 Au lieu de *li-wālidīhi*, nous préférons lire *li-wālidayhi*, comme l'exige le sens. C'est la lecture de al-Maktaba al-'Asriyya.

12 Cet exemple sera encore commenté plus loin pp. 1547-1548.

13 Ces définitions ne semblent pas très cohérentes. Nous proposons les suivantes. 1) *al-musta'ār minhu* (ce à quoi on emprunte), à savoir le comparant; 2) *al-musta'ār lahu* (ce pour quoi on emprunte), à savoir le comparé; 3) *al-musta'ār* (l'emprunté), à savoir l'expression transposée. Dans l'exemple de Coran 19, 4, la comparaison (*at-tašbih*) est



1. Les catégories de la métaphore sont nombreuses selon divers points de vue. Du point de vue des trois piliers, elle est de cinq catégories.

a. La première est l'emprunt d'une chose sensible pour une chose sensible du point de vue sensible, comme : | « la tête s'allume de blancheur » (19, 4). Le feu est ce à quoi on emprunte, la blancheur des cheveux sur le visage est ce pour quoi on emprunte, le point de vue (sensible) est l'étendue et la similitude avec la lumière du feu de la blancheur des cheveux; or tout cela est sensible et c'est plus performant que si l'on disait : 'la blancheur des cheveux de la tête s'allume', parce que cela signifie la généralisation de la blancheur pour toute la tête.

4/1546

Autre exemple : « nous laisserons certains, ce jour-là, rouler comme des vagues sur d'autres » (18, 99) Le sens premier de 'vague' est le mouvement de l'eau; il est utilisé pour leur mouvement de façon métaphorique; et ce qui les réunit, c'est la rapidité du désordre et sa continuité provenant du grand nombre.

« Par le matin, quand peu à peu il prend souffle! » (81, 18). L'exhalaison progressive du souffle est empruntée métaphoriquement pour la sortie de la lumière à partir de l'orient, au moment où peu à peu l'aube se fend; ce qui les réunit, c'est la succession continue de façon graduelle. Or tout cela est du domaine sensible.

b. La deuxième est l'emprunt d'une chose sensible pour une chose sensible d'un point de vue mental (abstrait). Ibn Abī l-Iṣba' dit : 'Elle est plus subtile que la première, par exemple : « et un signe pour eux : la nuit dont nous écorchons le jour » (36, 37). Ce à quoi on emprunte est l'écorchement qui est le fait d'ôter la peau à une brebis; ce pour quoi on emprunte est l'enlèvement de la lumière du lieu de la nuit; les deux sont sensibles, alors que ce qui les réunit est ce que l'on conceptualise à partir de l'agencement d'une chose comme conséquence d'une autre et de l'avènement de l'une de suite après l'avènement de l'autre; tout comme l'apparition de la chair comme conséquence de l'écorchement (de la peau) et l'apparition de l'obscurité comme conséquence de l'enlèvement de la lumière du lieu de la nuit. Or l'agencement consécutif est une réalité mentale. Autre exemple : « nous la (la terre) rendons moisson » (10, 24). Le sens premier de 'moisson' est celui de 'plantes'; or ce qui les réunit est la destruction qui est une réalité mentale.

---

la suivante : la blancheur ressemble au feu. Le comparé est la blancheur des cheveux; le comparant est le feu; l'emprunté ou l'expression transposée est le verbe 'brûle'; ce à quoi on emprunte est le feu qui est le comparant; et ce pour quoi on emprunte est la blancheur des cheveux qui est le comparé.

4/1547

c. La troisième est l'emprunt d'une réalité abstraite pour une réalité abstraite selon un point de vue mental. Ibn Abī l-Iṣba' dit: 'Il s'agit de la plus subtile des métaphores, comme: «qui nous a fait lever de notre dortoir?» (36, 52). Ce à quoi on emprunte est la position couchée, c'est-à-dire, le sommeil; ce pour quoi on emprunte est la mort et ce qui les réunit est l'absence de manifestation de l'agir; or tout cela est mental.

Autre exemple: «et lorsque se tut chez Mūsā la colère» (7, 154). Le silence est l'emprunté; ce qui se tait (la colère) est ce à quoi on emprunte et le calme de la colère est ce pour quoi on emprunte.

d. La quatrième est l'emprunt d'une chose sensible pour une réalité abstraite selon un point de vue également mental, comme dans: «la rigueur et la détresse les touchèrent» (2, 214). C'est le toucher qui est l'emprunté; c'est une réalité corporelle; elle est sensible du fait de la souffrance due à la violence, et ce qui réunit est l'adhérence; or les deux (violence et adhérence) sont des réalités mentales.

«Nous lançons sur le faux le vrai qui lui écrase la tête» (21, 18). Le lancement et le repoussement<sup>14</sup> sont deux empruntés; ils sont tous les deux des réalités sensibles; le vrai et le faux sont ce pour quoi on emprunte et sont tous les deux des réalités abstraites.

«Ils sont frappés d'avilissement où qu'on les trouve, sauf quand il y a une corde de Dieu et une corde des gens» (3, 112). La corde, chose sensible, est empruntée pour le contrat qui est une réalité abstraite.

«Brise ce qu'on t'a commandé» (15, 94). On a emprunté la brisure qui consiste à casser la bouteille, ce qui est une réalité sensible, pour le fait de communiquer, qui est une réalité abstraite; et ce qui les réunit est l'impression produite; ce qui est plus performant que 'Communique!', même si c'est son sens, parce que l'impression produite par la brisure est plus performante que celle produite par la communication: en effet, la simple communication pourrait ne pas impressionner, alors que la brisure impressionne décidément.

4/1548

«Baisse sur eux l'aile de l'humilité / humiliation (*dull*)» (17, 24)<sup>15</sup>. | Ar-Rāḡib dit: 'Etant donné qu'il y a deux sortes de *dull*: celle qui abaisse l'homme (l'humiliation) et celle qui l'élève (l'humilité) et que dans ce contexte on vise celle qui élève, on a emprunté l'expression 'aile'. C'est comme si on disait: use de l'humilité qui t'élève auprès de Dieu'.

14 Il serait peut-être mieux de lire *ad-damġ* (l'écrasement) au lieu de *ad-daf*<sup>c</sup> (le repoussement), ce qui contextuellement aurait plus de sens. C'est la lecture choisie par l'édition de *al-Maktaba al-Aṣriyya*, p. 588.

15 Cet exemple est déjà commenté plus haut, p. 1544.

Il en est de même pour ses paroles: «(ceux qui) se plongent dans nos signes» (6, 68); «ils l'ont jeté (le Livre) derrière leur dos» (3, 187); «est-ce que celui qui fonde sa (la mosquée) construction sur la piété» (9, 109); «et désirent le (le sentier) rendre tortueux» (7, 45); «pour que tu fasses sortir les gens des ténèbres vers la lumière» (14, 1); «et nous la (l'œuvre) rendrons poussière éparpillée» (25, 23); «dans chaque vallée, ils (les poètes) divaguent» (26, 225); «ne mets pas ta main en carcan sur ton cou» (17, 29). Ce sont tous des exemples d'emprunt d'une chose sensible pour une réalité abstraite et ce qui les réunit est mental.

e. La cinquième est l'emprunt d'une réalité abstraite pour une chose sensible et ce qui les réunit est également mental, comme dans: «Nous, quand l'eau se rebellait ...» (69, 11): ce à quoi on emprunte est l'orgueil, qui est une réalité mentale; ce pour quoi on emprunte est l'abondance de l'eau, qui est sensible et ce qui les réunit est la supériorité qui est également mentale. Autres exemples: «et peu s'en faut qu'elle (la Géhenne) n'éclate de rage» (67, 8); «nous avons rendu clairvoyant le signe du jour» (17, 12).

2. Du point de vue de l'expression, la métaphore se divise

a. en métaphore basique (*ašlīyya*) qui est celle dont l'expression empruntée est un nom générique, comme les versets: «une corde (un accord) avec Dieu» (3, 112); «des ténèbres à la lumière» (65, 11); «dans chaque vallée» (26, 225);

b. et en métaphore seconde (*taba'īyya*) qui est celle dont l'expression empruntée n'est pas un nom générique, mais le verbe, les expressions dérivées, comme dans les autres versets précédents, et les prépositions, comme dans: «les gens de Fir'awn le (Mūsā) recueillirent afin qu'il devienne (*li-yakūna*) pour eux un ennemi (et une affliction)» (28, 8). Il a comparé la consécution de l'inimitié et de l'affliction par rapport à l'accueil, à la consécution de sa cause finale par rapport à ce même accueil. Ensuite, a été empruntée, dans le comparé, la préposition 'afin que (*li-*) employée pour le comparant.

4/1549

3. Selon un autre point de vue, la métaphore se divise en extrême (*muraššaḥa*)<sup>16</sup>, dépouillée (*muḡarrada*) et indépendante (*mutlaqa*).

a. La première (extrême), qui est le cas le plus performant, consiste à la lier avec ce qui convient à ce à quoi on emprunte, comme dans: «voici ceux qui troquent la guidance contre l'égarement; mais leur marché ne profite pas» (2,

16 Kazimirski: *raššaḥa*, étendre plus que la chose ne s'y prête, pousser beaucoup plus loin, ou simplement continuer jusqu'au bout, par exemple une comparaison ou une métaphore.

16). Le troc est emprunté pour l'échange et le choix; puis, il est lié à ce qui lui convient comme le profit et le marché.

b. La deuxième (dépouillée) consiste à la lier avec ce qui convient à ce pour quoi on emprunte, comme dans: «Dieu lui fit goûter le vêtement de la faim et de la crainte» (16, 112). Le vêtement est emprunté pour la faim; puis, il est lié avec ce qui convient à ce pour quoi on emprunte comme le fait de faire goûter. S'il avait voulu rendre la métaphore extrême, il aurait dit: 'Dieu l'habilla ...'; mais le dépouillement ici est plus performant, à cause de ce que contient l'expression 'faire goûter' comme hyperbole de la douleur de façon cachée.

c. La troisième (indépendante) consiste à ne la lier avec aucun des deux.

4/1550 4. Selon un autre point de vue, la métaphore se divise en réelle (*taḥqīqīyya*), imaginative (*taḥyīliyya*), métonymique (*maknīyya*) et explicite (*taṣrīḥīyya*).

a. La première (réelle) est celle dont le sens se réalise concrètement, comme dans: «Dieu lui fit goûter ...» (16, 112) ou abstraitement, comme dans: «nous avons fait descendre sur vous une lumière» (4, 174), à savoir une explication claire et une preuve éclatante; «guide-nous sur la voie droite» (1, 6), c'est-à-dire, la vraie religion, chacune des deux se réalisant abstraitement.

b. La deuxième (imaginative) est celle dont la comparaison reste à l'intérieur de la conscience et dont aucun de ses éléments fondamentaux ne se manifeste à l'exception du comparé; on indique cette comparaison qui se situe à l'intérieur de la conscience, en attribuant au comparé une chose réservée au comparant.

c. Cette comparaison située au niveau de la conscience s'appelle métaphore par métonymie et expression métonymique, parce qu'on ne l'exprime pas explicitement, mais on l'indique en mentionnant ses caractéristiques spécifiques.

d. A elle s'oppose la métaphore explicite.

L'attribution au comparé de cette réalité réservée<sup>17</sup> au comparant est appelée métaphore imaginative, parce qu'on peut emprunter pour le comparé cette réalité réservée au comparant et qu'en lui se réalisent la perfection du comparant et sa validité du point de vue de la similitude, parce qu'on imagine que le comparé est du même genre que le comparant.

Comme exemples de cela, on a: «ils brisent le pacte de Dieu après son alliance» (2, 27). Il compare le pacte à la corde, tout en la maintenant à l'intérieur de la conscience; il n'explique aucun élément fondamental de la compa-

17 Au lieu de *itbāt dālika li-l-amri l-muḥtaṣṣ* lire *itbāt dālika l-amr l-muḥtaṣṣ*, comme à la ligne suivante.

raison à l'exception du pacte qui est le comparé; et il le désigne en lui attribuant la brisure qui est une des caractéristiques du comparant, à savoir la corde.

De même: «la tête s'allume de blancheur» (19, 4): la mention du comparant reste secrète, à savoir le feu. Et on l'indique par son concomitant, à savoir l'allumage<sup>18</sup>. «Dieu lui fit goûter» (16, 112): il compare ce qui est perçu à partir des effets du dommage et de la souffrance avec ce qui l'est à partir de la saveur de l'amertume et c'est sur elle qu'il base la notion de faire goûter. «Dieu a mis un sceau sur leur cœur» (2, 7): il compare les cœurs, dans le fait qu'ils n'acceptent pas la vérité, à ce qui est lié et scellé; puis, il leur attribue le scellement. | «... un mur qui veut s'écrouler» (18, 77): il compare sa tendance à tomber à l'inclination d'un être vivant; puis, il lui attribue la volonté qui est une des particularités des êtres raisonnables.

4/1551

Comme exemple de la métaphore explicite il y a ces versets: «la rigueur les a touchés» (2, 214) et: «qui nous a fait lever de notre dortoir?» (36, 52).

##### 5. Selon un autre point de vue, la métaphore se divise

a. en concordante (*al-wifāqiyya*), si l'on peut rassembler le comparé et le comparant sur une chose, comme dans: «ou bien celui qui est mort, nous le ressuscitons» (6, 122), c'est-à-dire, 'celui qui est égaré, nous le guidons'. On emprunte la résurrection au fait de rendre vivante une chose, pour la guidance qui est l'indication de ce qui conduit à ce qu'on recherche; la résurrection et la guidance font partie de ce qu'on peut rassembler sur une chose;

b. et en discordante (*al-'inādiyya*), quand il est impossible de rassembler le comparé et le comparant sur une chose, comme l'emprunt de l'expression 'néant' pour l'existence, quand cette dernière n'offre aucun avantage, parce que rassembler l'existence et le néant sur quelque chose est impossible.

A la métaphore discordante, appartiennent le ridicule (*at-tahakkumīyya*) et la plaisanterie (*at-tamlīhiyya*). Ils sont employés pour signifier l'opposé et le contraire, comme dans: «annonce-leur la bonne nouvelle d'un châtiement douloureux» (3, 21), c'est-à-dire, 'avertis-les'. La bonne nouvelle, – qui est l'information de ce qui réjouit –, a été empruntée pour l'avertissement, – qui est son opposé –, en faisant entrer l'avertissement dans le genre de la bonne nouvelle sous forme de ridicule et de moquerie. Autre exemple: «Certes, toi (Hūd), tu es le patient et le bien dirigé» (11, 87): (en réalité), ils veulent dire le mal guidé et le fou, le tournant en ridicule. «Goûte! C'est toi le puissant et le noble» (44, 49).

18 Cet exemple est utilisé plus haut à la p. 1546.

6. Selon un autre point de vue, la métaphore se subdivise en pluri-comparative (*tamtūliyya*); ce qui veut dire que l'aspect comparatif est tiré d'une multiplicité de choses, comme dans : « Accroche-vous ensemble à la corde de Dieu » (3, 103). On compare la recherche d'assistance en Dieu de la part du serviteur, ainsi que sa précipitation vers la protection divine et le salut des calamités au fait de se saisir, dans un abîme, d'une corde solide qui pend d'un endroit élevé et qui est préservée de la rupture.

#### Nota Bene [la métaphore raccourcie]

4/1552 La métaphore peut être exprimée par deux expressions, comme dans : « cristallines d'argent » (76, 16), c'est-à-dire, ces récipients ne sont ni en verre ni en argent, mais ils ont la pureté des carafes et la blancheur de l'argent. « Ton Seigneur fit pleuvoir sur eux le fouet du châtiment » (89, 13) : 'faire pleuvoir (verser)' est une métonymie de la durée et le fouet, une autre de la douleur; donc cela signifie qu'il les châtia d'un châtiment durable et douloureux.

#### Remarque 1 [négation de la métaphore]

Il y a des gens qui nient la métaphore, en se fondant sur leur refus du sens figuré, alors que d'autres refusent de l'appliquer au Coran. Et cela parce qu'elle suggère le besoin (d'autre chose) et parce que la révélation ne permet pas cela. Tel est l'avis de al-Qāḍī 'Abd al-Wahhāb al-Mālikī.

4/1553 Aṭ-Ṭarṭūṣī dit : 'Si les musulmans appliquent la métaphore au Coran, nous aussi nous l'appliquons; et s'ils | l'interdisent, nous l'interdisons. Cela est du genre de 'Dieu est celui qui sait!'. La science est la raison. Mais, nous ne la qualifions pas ainsi, par manque de d'indication divine (ou prophétique) (*tawqīf*). Fin de citation.

#### Seconde remarque [grandeur de la métaphore]

On a dit plus haut que la comparaison est une des plus grandes et des plus nobles figures de la rhétorique; et les rhétoriciens sont d'accord sur le fait que la métaphore est plus performante qu'elle parce que c'est un sens figuré, alors que la comparaison est un sens propre; or le sens figuré est plus performant. Donc la métaphore est au plus haut degré de l'éloquence. Et ainsi, la métonymie est plus performante que le sens explicite et la métaphore plus performante que la métonymie. Comme il (as-Subkī) le dit dans *Arūs al-afrāh*: 'Cela est évident', parce que la métaphore est ce qui unit à la fois le

sens métonymique et le sens métaphorique et parce qu'elle est décidément un sens figuré, alors que dans la métonymie, c'est le contraire.

L'espèce de métaphore la plus performante est la métaphore pluri-comparative (*at-tamṭīliyya*), comme cela est cité dans *al-Kaššāf*; ensuite, vient la métaphore métonymique (*al-makniyya*); c'est ce que déclare aṭ-Ṭībī, parce qu'elle contient le sens figuré mental; puis, vient la métaphore extrême (*at-taršīhiyya*) qui est plus performante que la métaphore dépouillée (*al-muḡarrada*) et la métaphore indépendante (*al-muṭlaqa*); puis, la métaphore imaginative (*at-taḥyīliyya*) qui est plus performante que la métaphore réelle (*at-taḥqīqiyya*). La performance signifie davantage d'emphase et d'hyperbole dans la perfection de la comparaison qu'on ne trouverait pas sans cela, sans qu'il y ait pour autant un ajout sémantique.

### Conclusion [métaphore et comparaison]

L'important est de dégager clairement la différence entre la métaphore et la comparaison dont l'instrument est sous-entendu, comme dans: 'Zayd est un lion'. Az-Zamaḡṣarī dit au sujet de sa (\*) parole «sourds, muets, aveugles» (2, 18): 'Si l'on demande si ce qui est désigné dans le verset est une métaphore, je réponds que l'on diverge à ce propos. Les spécialistes sont pour l'appellation de comparaison performante et non pour celle de métaphore; parce que ce pour quoi on emprunte métaphoriquement est mentionné, à savoir les hypocrites. On applique (le terme) de métaphore uniquement là où la mention de ce pour quoi on emprunte est dissimulée et où le discours en est évacué, tout en restant apte à signifier ce de quoi on transfère et ce vers quoi on transfère, sinon l'indication de la situation ou du sens du discours. C'est pour cela qu'on voit les poètes magiciens oublier la comparaison et passer outre'.

4/1554

As-Sakkākī explique cela, en disant que, comme condition de la métaphore, il y a la possibilité de prendre le discours dans le sens propre au niveau du sens apparent et d'oublier la comparaison. Or l'expression 'Zayd est un lion' ne peut pas être prise au sens propre, donc il n'est pas permis qu'elle soit une métaphore. L'auteur de *al-Īdāḡ* (al-Qazwīnī) le suit sur cela.

Il (as-Subkī) dit dans *Arūs al-afrāḡ*: 'Ce qu'ils disent tous les deux n'est pas possible. L'aptitude du discours à être employé au sens propre au niveau du sens apparent ne fait pas partie de la condition de la métaphore'. Il ajoute: 'Qui plus est, | c'est le contraire. On dit qu'il ne faut pas que le discours soit apte à cela, ce qui est plus proche (de la vérité), parce que la métaphore est un sens figuré qui a besoin d'un lien quelconque. Donc s'il n'y a pas ce lien, il est impossible de passer à la métaphore, alors nous le faisons passer à son sens

4/1555

propre. Nous ne le faisons passer à la métaphore que s'il y a un lien, soit formel, soit sémantique, comme dans 'Zayd est un lion'; en effet, cette information au sujet de Zayd constitue un lien<sup>19</sup> qui empêche de vouloir prendre l'expression au sens propre.

Il continue: 'Voici notre choix à propos de l'expression 'Zayd est un lion'. Deux cas se présentent. Parfois, on vise par là la comparaison, et l'instrument de comparaison est alors implicite; et parfois, on vise également par là la métaphore, alors il n'est pas implicite et l'expression 'lion' est employée au sens propre; alors, la mention de Zayd et l'information qu'on en donne avec ce qui ne lui convient pas au sens propre est un lien qui fait passer à la métaphore qu'il indique. S'il y a un lien qui repose sur l'ellipse de l'instrument de comparaison, nous recourons à cette dernière; sinon, nous sommes entre la métonymie et la métaphore; or la métaphore est meilleure, donc nous y recourons. 'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī est un de ceux qui sont explicites à propos de cette différence dans *Qawānīn al-balāġa*'.

De même, Ḥāzīm dit: 'La différence entre les deux, c'est que même si dans la métaphore il y a un sens comparatif, il n'est pas permis de restituer l'instrument de comparaison sous-entendu, la comparaison sans instrument comparatif étant différente de ce cas, parce qu'alors restituer l'instrument de comparaison est obligatoire'.

---

19 Il s'agit du lien de prédication.



## La métonymie (*al-kināya*) et l'allusion (*at-ta'riḍ*)

Elles font partie des figures de la rhétorique et des procédés de l'éloquence. On a dit précédemment<sup>1</sup> que la métonymie était plus performante que l'explicitation (*at-taṣriḥ*). Les rhétoriciens la définissent, en disant qu'elle est une expression avec laquelle on veut signifier ce qui est concomitant (*lāzim*) à son sens<sup>2</sup>. Aṭ-Ṭībī dit: 'C'est laisser l'explicitation d'une chose pour ce qui lui est équivalent au plan de la concomitance (*luzūm*); donc on passe de la chose au concomitant (*malzūm*)<sup>3</sup>.

4/1556

Ceux qui nient le sens figuré dans le Coran, nient également que la métonymie se trouve dans le Coran, étant donné qu'elle est un sens figuré. La controverse à ce sujet a été précédemment exposée<sup>4</sup>.

*La métonymie a plusieurs raisons.*

1. La première est l'attention portée sur la grandeur de la puissance, comme dans: «c'est lui qui vous a créés à partir d'une seule personne» (7, 189), comme métonymie de Ādam.

2. La deuxième est l'abandon de l'expression pour ce qui est plus beau, comme dans: «voici mon frère: il a quatre-vingt-dix-neuf brebis, alors que je n'en ai qu'une» (38, 23): il emploie métonymiquement 'brebis' pour 'femme', selon l'habitude des arabes en la matière, parce que laisser de côté le sens explicite, qui consiste à mentionner les femmes, est plus beau. Voilà pourquoi, il ne mentionne pas de femme par son nom dans le Coran, à l'exception de Maryam.

As-Suhaylī dit: 'Il n'a mentionné Maryam par son nom, contrairement à l'habitude des gens éloquents, que pour un point particulier, à savoir que les rois et les nobles ne mentionnent pas leurs femmes libres dans une assemblée et ne divulguent pas leur nom; mais, ils emploient métonymiquement ceux de

4/1557

<sup>1</sup> Voir Chap. 53, pp. 1553 sq.

<sup>2</sup> Une des définitions modernes généralement acceptée est la suivante: phénomène par lequel un concept est désigné par un terme désignant un autre concept qui lui est relié par une relation nécessaire (concomitance): l'effet par la cause, le contenu par le contenant, le tout par la partie, etc ..., par exemple: 'Toute la ville dort', c'est-à-dire, ses habitants.

<sup>3</sup> Il semble bien qu'ici *malzūm* soit pris dans le sens de *lāzim*.

<sup>4</sup> Voir Chap. 52, p. 1530, n° 4.

conjointe, de dépendante(s), etc ... à la place de celui de l'épouse. Lorsqu'ils mentionnent les femmes esclaves, ils n'emploient pas de métonymie en ce qui les concerne et ne préservent pas leur nom de la mention. Mais, quand les chrétiens dirent, à propos de Maryam, ce qu'ils disent, Dieu prononça explicitement son nom, ce qui n'était pas pour renforcer son état de servante qui est pour elle un attribut, ni pour insister sur le fait que 'Īsā n'a pas de père, sinon on aurait indiqué son lignage par rapport à lui'<sup>5</sup>.

3. La troisième est le fait que l'explicitation fait partie de ce qui rendrait répugnant ce que l'on mentionne; telle est la métonymie opérée par Dieu pour remplacer l'accouplement par l'attouchement (4, 43), la cohabitation (2, 187b), le tête à tête (4, 21), la galanterie (2, 187a), la pénétration (4, 23), le secret dans sa parole: «mais le leur promettez-pas de chose secrète» (2, 235) et le couvrement dans sa parole: «et lorsque il l'eut couverte» (7, 189). Ibn Abī Ḥātim cite le propos de Ibn 'Abbās disant: 'L'attouchement est l'accouplement, mais Dieu a employé une métonymie'. Il cite également cet autre propos du même: 'Dieu est quelqu'un de noble qui parle métonymiquement de ce qu'il veut: la galanterie signifie l'accouplement'. | Il remplace métonymiquement le fait de demander l'acte sexuel par courtiser dans sa parole: «Celle dans la maison de qui il était lui fit la cour» (12, 23); de même, l'acte sexuel ou l'embrassement par 'vêtement' dans sa parole: «elles sont un vêtement pour vous et vous êtes un vêtement pour elles» (2, 187); ou bien par 'champ de labour' dans sa parole: «vos femmes sont pour vous un champ de labour» (2, 223).

Il remplace métonymiquement l'action d'uriner et autre besoin par l'évacuation dans sa parole: «ou si l'un de vous vient du lieu d'évacuation» (5, 6) dont le sens premier est le lieu bas et encaissé du terrain. Il remplace la satisfaction du besoin par 'manger la nourriture' dans sa parole au sujet de Maryam et de son fils: «tous les deux mangeaient de la nourriture» (5, 75). Il remplace métonymiquement les fesses par le postérieur dans sa parole: «ils frapperont leurs visage et leur postérieur» (8, 50). Ibn Abī Ḥātim cite le propos de Muğāhid sur ce verset: 'Cela signifie leurs fesses, mais Dieu emploie une métonymie'.

Par contre, il y a cette mention explicite du vagin dans sa parole: «et celle qui a préservé sa fente» (21, 91). On répond à cela, en disant que cela signifie la fente de sa chemise et s'exprimer ainsi compte parmi les plus subtiles et les meilleures métonymies; c'est-à-dire, aucun doute ne s'attache à son habit, car elle a un vêtement pur, tout comme on dit métonymiquement:

5 Au lieu de dire *'Īsā ibn Maryam* / 'Īsā fils de Maryam.

'impeccablement habillé et pur jusqu' au bord' pour signifier la chasteté; de là: «purifie tes vêtements» (74, 4). Comment pourrait-on penser que le souffle de Ğibril ait atteint son vagin, alors qu'il n'a soufflé que dans la manche de son vêtement. Il y a aussi ce cas semblable: «elles ne produiront pas de calomnie forgée par elles entre leurs mains et leurs pieds» (60, 12). | Pour ma part, je dis 4/1559 qu'en fonction de cela dans ce verset, il y a une métonymie de la métonymie. Analogiquement, c'est ce qu'on a dit précédemment à propos du sens figuré du sens figuré<sup>6</sup>.

4. La quatrième raison vise à la performance et à l'hyperbole, comme dans: «Quoi! Cet être qui est élevé dans les bijoux et qui jamais ne se montre au combat!» (43, 18). Il a remplacé métonymiquement les femmes par le fait qu'elles sont élevées dans le luxe et l'embellissement qui distrait de la considération portée aux choses et à la finesse du sens. S'il avait employé l'expression 'les femmes', il n'aurait pas exprimé tout cela. Cela signifie qu'il nie cela à propos des anges. Sa parole: «mais, au contraire, ses deux mains sont ouvertes» (5, 64) est une métonymie pour la très grande ampleur de ses largesses et de sa générosité.

5. La cinquième vise à la brièveté, comme le remplacement métonymique de nombreuses expressions par le verbe 'faire', par exemple, dans: «comme est mauvais ce qu'ils faisaient!» (5, 79) et dans: «Si vous ne le faites pas, et vous ne le ferez jamais ...» (2, 24), c'est-à-dire, si vous ne produisez pas une sourate semblable.

6. La sixième consiste à attirer l'attention sur le destin de la personne en question, comme dans: «que périssent les deux mains de Abū Lahab!» (111, 1), c'est-à-dire, un voué à la Géhenne dont le destin est le feu (*al-lahab*); «la porteuse de bois \* à son cou une corde de fibres» (111, 4-5), c'est-à-dire, une calomniatrice dont le destin est d'être du bois de chauffe pour la Géhenne, avec à son cou un anneau de fer.

Dans *al-Miṣbah*, Badr ad-Dīn b. Mālik dit: 'On ne passe de l'explicitation à la métonymie que pour un point particulier, par exemple, pour clarifier, montrer ou mesurer l'état de ce qui est qualifié, viser la louange ou le blâme, abréger, voiler, préserver, obscurcir, éliminer, exprimer la difficulté par la facilité ou un sens répugnant par une belle expression'.

Az-Zamaḥṣārī a découvert une étrange espèce de métonymie, à savoir celle qui propose un discours dont la signification est contraire au sens apparent, si bien qu'on en saisit l'essence sans tenir compte des expressions prises isolément ni au sens propre ni au sens figuré et qu'on exprime grâce à elle le but visé, 4/1560

6 Voir Chap. 52, pp. 1533-1534.

comme lorsqu'on dit, à propos de «le Miséricordieux s'installa sur le Trône» (20, 5), qu'il s'agit d'une métonymie du règne; en effet, le fait de se tenir sur le lit d'apparat n'arrive qu'avec le règne, donc c'est une métonymie de ce dernier.

De même, sa parole: «et la terre tout entière, il l'empoignera, le jour de la résurrection, et les cieux seront pliés dans sa main droite» (39, 67) est une métonymie de sa grandeur et de sa gloire, sans pour autant que l'empoignement et la main droite aillent dans deux sens, le propre et le figuré.

### Addendum [la métonymie synonymique]

4/1561 Parmi les espèces de figures rhétoriques qui ressemblent à la métonymie, il y a la synonymie (*al-irdāf*) qui consiste en ce que le locuteur, voulant signifier quelque chose, ne l'exprime ni avec le terme en usage ni avec un démonstratif, mais par une expression synonyme, comme dans sa (\*) parole: «et l'ordre fut décidé» (11, 44); fondamentalement cela veut dire: et fut détruit celui que Dieu avait décidé de détruire et fut sauvé celui que Dieu avait décidé de sauver. Or il passe outre à cela pour utiliser l'expression synonyme à cause de sa brièveté et pour attirer l'attention sur le fait que la destruction du Destructeur et le salut du Sauveur s'effectuent grâce à l'ordre de Quelqu'un qui ordonne en étant toujours obéi et au décret de Celui dont on ne peut refuser le décret; l'ordre est inhérent à Celui qui ordonne et son décret montre la puissance de Celui qui l'ordonne ainsi que sa capacité coercitive. Cela attire également l'attention sur le fait que la peur de son châtement et l'espoir de sa récompense incitent à obéir à Celui qui ordonne; or tout cela ne se produit pas à partir de l'expression spécifique<sup>7</sup>.

C'est la même chose pour sa parole: «elle (l'arche) s'installa sur al-Ġūdī» (11, 44); son sens propre serait: elle s'assit. Il passe outre à l'expression réservée à ce sens pour recourir à son synonyme, à cause de ce que contient l'idée de s'installer comme expression de s'asseoir de façon ferme sans dévier ni pencher; or ce sens n'existe pas dans l'expression (pure et simple) de 's'asseoir'.

Autre cas analogue: «dans eux (les jardins), des courtes de regard» (55, 56). Le sens fondamental est: des chastes. Il a passé outre à ce sens pour montrer qu'avec leur chasteté, elles ne tournent pas leurs yeux vers d'autres que leur mari et qu'elles ne désirent personne d'autre qu'eux; or tout cela ne peut pas être tiré de l'expression 'chasteté'.

7 Mais uniquement à partir de l'expression synonymique ou métonymique.

Certains disent: 'La différence entre la métonymie et la synonymie réside dans le fait que la métonymie est un transfert du sujet de l'inhérence à son objet, tandis que la synonymie est un transfert du mentionné au laissé de côté. Voici encore des exemples: | « pour rétribuer ceux qui ont mal agi avec ce qu'ils ont fait et pour rétribuer ceux qui ont bien agi avec ce qu'il y a de mieux encore » (53, 31). Dans la première proposition, il passe outre à l'expression 'avec ce qu'il y a de pire', malgré la correspondance avec la seconde proposition qu'elle comporte, pour recourir à l'expression « avec ce qu'ils ont fait », par souci de bonne éducation, évitant ainsi qu'on attribue le pire à Dieu (\*):

4/1562

### Section [différence entre métonymie et allusion]

Au sujet de la différence entre la métonymie et l'allusion, les gens ont plusieurs explications qui se rapprochent.

Az-Zamaḥṣarī dit: 'La métonymie est la mention d'une chose avec une expression autre que celle qui lui est propre. Et l'allusion consiste à mentionner une chose avec laquelle on indique une autre chose qu'on n'a pas mentionnée.'

Ibn al-Atīr dit: 'La métonymie est ce qui indique un sens qu'il est permis de prendre au propre ou au figuré grâce à une qualité unissant les deux; alors que l'allusion est l'expression qui indique un sens ni propre ni figuré, comme la déclaration de celui qui laisse en suspens un lien de langage: 'Par Dieu! Moi, j'ai besoin ...'<sup>8</sup>. C'est là une allusion à la requête, bien que cette façon de parler ne soit employée pour cela ni au sens propre ni au sens figuré. Cela ne se comprend qu'en marge de l'expression, c'est-à-dire, de biais'<sup>9</sup>.

Dans le livre *al-Iḡrīd fī l-farq bayna l-kināya wa-t-ta'rīd* (Dernier cri à propos de la différence entre la métonymie et l'allusion), as-Subkī dit | : 'La métonymie est une expression utilisée dans son sens, tout en voulant signifier par elle ce qui est concomitant au sens. Donc elle est, en fonction de l'utilisation de l'expression selon le sens, un sens propre. Mais, il est permis de vouloir signifier ce pour quoi l'expression n'est pas en usage, ne voulant peut-être pas désigner ce qu'elle signifie, mais exprimer le concomité (*malzūm*) à partir du concomitant (*lāzim*), et alors la métonymie est un sens figuré.

4/1563

8 Ici le lien de langage en suspens serait: j'ai besoin que tu me donnes ceci ou cela.

9 En français, on dirait 'entre les lignes'.

Comme exemple, il y a : « Dis : le feu de la Géhenne est très chaud » (9, 81). Il ne cherche pas à signifier cela, parce que c'est bien connu ; mais, il veut signifier son concomitant, à savoir qu'ils vont arriver au feu et qu'ils trouveront sa chaleur, s'ils ne se sont pas efforcés à combattre.

Quant à l'allusion, c'est une expression utilisée dans son sens pour insinuer autre chose, comme dans : « mais, l'a fait leur grande (idole) que voici » (21, 63) ; l'action est attribuée à la grande parmi les idoles prises comme divinités, comme s'il s'irritait du fait que les petites soient adorées avec elle, pour insinuer à celui qui les adore qu'elles ne sont pas propres à être des divinités, à cause de ce qu'ils savent, lorsqu'ils considèrent avec leur raison, de l'impuissance de la grande à faire cela, alors que la divinité n'est pas impuissante. Donc l'allusion est toujours un sens propre'.

As-Sakkāki dit : 'L'allusion est ce que l'on amène pour décrire quelque chose qui n'est pas mentionné. Par exemple, quand on s'adresse à quelqu'un et qu'on vise un autre, tout en l'appelant par son nom, parce que le discours penche d'un côté, indiquant ainsi un autre, on dit : il le regarde en marge de son visage, c'est-à-dire, de côté'.

At-Ṭibī dit : 'Cela est fait ou bien pour souligner un aspect de ce qui est qualifié, par exemple : « et il a élevé l'un d'eux en degrés » (2, 253), c'est-à-dire, Muḥammad, d'une élévation due à sa valeur ; c'est-à-dire, qu'il est le signe incomparable ;

4/1564 ou bien pour adoucir les choses et éviter le durcissement, comme dans : « et qu'aurai-je à ne pas adorer celui qui m'a créé ? » (36, 22a) ; c'est-à-dire, et qu'avez-vous à ne pas adorer, avec pour preuve sa parole : « et vers lui vous serez ramenés » (36, 22b) et de même, sa parole : « prendrai-je en dehors de lui des divinités ? » (36, 23). L'excellent côté de cela, c'est qu'il fait entendre la vérité à celui que vise son discours d'une façon qui l'empêche de se mettre en colère, puisqu'il ne déclare pas qu'il est en relation avec le faux, et qu'il l'aide à accepter la vérité, puisqu'il ne veut pour lui rien d'autre que ce qu'il veut pour lui-même ;

ou bien pour amener progressivement l'adversaire à l'obéissance et à la soumission, par exemple : « certainement ton œuvre s'échouera et certainement tu seras au nombre des perdants » (39, 65) ; le discours s'adresse au Prophète (.), mais c'est un autre qui est visé, puisqu'il est impossible, de par la loi révélée, que l'associationnisme lui soit attribué ;

ou bien pour blâmer, comme dans : « il n'y a que les gens doués d'intelligence qui réfléchissent » (13, 19) ; c'est une allusion au blâme des mécréants ; en effet, ils sont au rang des bêtes de somme qui ne réfléchissent pas ;

ou bien pour insulter et réprimander, comme dans : « et lorsque l'ensevelie vivante sera interrogée \* pour quelle faute elle a été tuée » (81, 8-9) en effet, son interrogatoire équivaut à insulter son meurtrier et à le réprimander'.

As-Subkī dit: 'Il y a deux sortes d'allusions. Avec la première on veut signifier son sens propre, tout en montrant par là l'autre sens qui est visé, comme précédemment. Avec la seconde, on ne le veut pas; mais, on prend un exemple du sens que vise l'allusion, comme ce que dit Ibrāhīm: « mais, l'a fait leur grande (idole) que voici » (21, 63)'.

## La restriction (*al-ḥaṣr*) et la spécification (*al-iḥtiṣāṣ*)

4/1565 La restriction, on dit aussi la limitation (*al-qaṣr*), consiste à particulariser une chose par une autre selon un mode particulier. On dit aussi qu'elle consiste à affirmer un jugement à propos de ce qui est mentionné, tout en le niant pour tout autre.

### [Les catégories de la restriction]

1. Elle se divise en limitation du qualifié à telle qualité et en limitation de la qualité à tel qualifié, chacune des deux étant soit au sens propre, soit au sens figuré.

a. Comme exemple de la limitation du qualifié à telle qualité au sens propre, il y a : 'Zayd n'est rien d'autre qu'un écrivain'; c'est-à-dire, il n'a pas de qualité autre que celle-là. C'est un cas rare qu'on trouve à peine, à cause de la difficulté qu'on a de faire le tour des qualités d'une chose, au point de pouvoir affirmer l'une d'elles, en niant tout le reste; et même si ce n'était pas difficile, il serait improbable que telle essence n'ait qu'une seule qualité sans en avoir d'autre. Voilà pourquoi elle ne se trouve pas dans la révélation.

Voici un exemple au sens figuré : « Muḥammad n'est rien sauf un envoyé » (3, 144); c'est-à-dire, il est limité à la mission; il ne passera pas outre pour se libérer de la mort qu'ils considèrent importante et qui est l'affaire de la divinité<sup>1</sup>.

b. Voici un exemple de limitation de la qualité à tel qualifié au sens propre : « Il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu » (37, 35).

4/1566 En voici l'exemple au sens figuré : « Dis : dans ce qui m'a été révélé, je ne trouve rien d'interdit pour le mangeur qui le mangerait, à l'exception de la bête trouvée morte » (6, 145). | Aṣ-Ṣāfi'ī dit, dans de ce qu'on a précédemment rapporté de lui à propos des circonstances de la révélation : 'Étant donné que les mécréants permettaient la bête trouvée morte, le sang, la viande de porc et ce qu'on avait offert à un autre que Dieu, qu'ils interdisaient beaucoup de choses permises, que leur nature s'opposait à l'instauration de la loi révélée

1 Voir le contexte de Coran 3, 143–147, pour mieux comprendre cette remarque.



et que le verset était descendu précédemment, mentionnant leurs doutes à propos de fendre l'oreille de la chamelle cinq fois mère, de la mettre en liberté au nom d'une idole, de sanctifier les brebis cinq fois mères de jumeaux ou le chameau grand père ou cinq fois père (5, 103), cela ayant pour but de mettre en évidence leur mensonge; alors, c'est comme s'il disait: il n'y a d'interdit que ce que vous avez permis. Cela a simplement pour but de les réfuter et de les contredire et non la manifestation d'une restriction au sens propre. Cela a été précédemment exposé de façon plus ample qu'ici<sup>2</sup>.

2. Selon un autre point de vue, la restriction se divise entre trois catégories: la limitation par individuation (*qaṣr ifrād*), la limitation par inversion (*qaṣr qalb*) et la limitation par spécification (*qaṣr ta'yīn*).

a. La première sert à s'adresser à celui qui croit au polythéisme, comme: «Dieu n'est qu'une divinité unique» (4, 171); on s'adresse ainsi à celui qui croit à la participation à la fois de Dieu et des idoles à la divinité.

b. La deuxième sert à s'adresser à celui qui croit en l'attribution d'un jugement à un autre que celui auquel l'attribue celui qui lui parle, comme: «Mon Seigneur est celui qui donne la vie et la mort» (2, 258). Cela s'adresse à Num-rūd<sup>3</sup> qui croyait être celui qui donnait la vie et la mort à la place de Dieu. «Eux ne sont-ils pas les insensés?» (2, 13); on s'adresse ainsi aux hypocrites qui croient que les croyants sont insensés à leur place. | «Nous t'avons dépêché vers les gens comme envoyé» (4, 79); on s'adresse ainsi aux juifs qui croient que son envoi est réservé aux arabes.

4/1567

c. La troisième sert à s'adresser à celui pour qui deux choses sont égales, au point qu'il n'arrive pas à attribuer une qualité à l'une d'elles en tant que telle ou qu'il n'arrive pas à attribuer à une chose une des deux qualités en tant que telle, comme: ...<sup>4</sup>

### Section [les modes de la restriction]

Les procédés de la restriction sont nombreux.

4/1568

1. Le premier est la négation avec l'exception, que la négation soit avec *lā* (ne pas) ou *mā* (ne pas) ou un autre instrument de négation et l'exception avec *illā* (sauf) ou *ḡayr* (autre que). Par exemple: «Pas (*lā*) de divinité, sauf (*illā*)

2 Voir Chap. 9, pp. 194–195.

3 Roi de Babylone. C'est Ibrāhīm qui parle.

4 C'est ainsi dans le manuscrit. On a, comme exemple, sa (\*) parole: «la science d'elle (de l'Heure) n'est qu'après de mon Seigneur» (7, 187) pour celui qui hésite, dans le jugement, entre ce qui est limité et le reste. (NdE).

Dieu» (37, 35); «Pas (*mā*) de divinité, sauf (*illā*) Dieu» (3, 62); «je ne leur ai pas (*mā*) dit, sauf (*illā*) ce que tu m'as ordonné» (5, 117). Sa façon de signifier la restriction consiste dans le fait que dans l'exception 'vide' (*mufarrag*)<sup>5</sup>, il faut que la négation porte sur une réalité implicite qui est ce dont on tire l'excepté<sup>6</sup>; en effet, l'exception est une extraction, donc elle a besoin de ce dont on extrait la chose; le sens équivaut à l'explicitation sémantique (normale) et non artificielle. Il faut qu'il (ce dont on extrait) soit général, parce que l'extraction ne peut se faire qu'à partir du général; il faut également qu'il corresponde au genre de l'excepté, par exemple: 'N'est pas debout, sauf Zayd', c'est-à-dire, personne (n'est debout); 'Je n'ai pas mangé, sauf une datte', c'est-à-dire, (je n'ai pas mangé) de nourriture<sup>7</sup>. Il faut enfin qu'il lui corresponde qualitativement, c'est-à-dire, au plan de la fonction grammaticale. Et c'est alors que la restriction devient nécessaire, étant donné qu'en vertu de *illā* (sauf), quelque chose s'impose à partir d'elle nécessairement, ce qui est en dehors de cette chose restant dans la qualité de nié.

Le principe de l'utilisation de ce procédé réside dans le fait que celui à qui on s'adresse ignore le jugement porté, mais il peut être en dehors de ce cas. Ce qui est connu est alors mis à la place de ce qui est ignoré en vertu d'une considération appropriée, comme dans: «N'est pas Muḥammad, sauf un envoyé» (3, 144). C'est un discours qui s'adresse aux compagnons, bien qu'ils n'ignorassent pas la mission du Prophète (.), parce qu'il situe le fait qu'ils l'estimaient trop important pour mourir, au niveau de l'ignorance de sa mission; en effet, tout envoyé doit mourir et celui qui considère comme improbable sa mort, c'est comme s'il considérait comme improbable sa mission.

4/1569

2. Le deuxième procédé est la particule *innamā* (seulement). L'ensemble des savants pensent qu'elle signifie la restriction. On dit que c'est au niveau du discours, on dit aussi au niveau de la pensée. Il y en a qui nient cette signification de *innamā*, dont Abū Ḥayyān.

Ceux qui affirment ce sens de *innamā* le démontrent de plusieurs façons.

- 
- 5 Il s'agit de l'exception qui commence par une phrase négative incomplète (ce dont on tire l'excepté) et dont le second membre (l'excepté) est une partie extraite de l'élément manquant, mais sous-entendu, du premier. Les exemples qui viennent ensuite illustrent bien cela.
- 6 Par exemple: «je ne leur ai pas dit (*de paroles*), sauf ce que tu m'as ordonné» (5, 117). La négation porte sur les paroles qui sont la réalité implicite ou manquante de la première partie du discours et c'est d'elle que sera excepté 'ce que tu m'as ordonné'.
- 7 Sinon, nous aurions une exception disjointe (*istitnā' munqati'*) qui est l'opposée de l'exception conjointe (*istitnā' muttaṣil*) avec laquelle nous avons affaire ici.

a. Il y a, entre autres, sa (\*) parole: « *innamā ḥarrama ‘alaykumu l-maytata* / il vous a interdit seulement la bête trouvée morte » (2, 183) avec l'accusatif (*al-maytata*). Cela signifie: *mā ḥarrama ‘alaykum illā l-maytata* / il ne vous a rien interdit sauf la bête trouvée morte; en effet, cela correspond au sens de la lecture au nominatif<sup>8</sup>; donc *innamā* est pour la restriction et il en est de même pour la lecture à l'accusatif. Le principe est que les deux lectures sont au même niveau sémantique.

b. Il y a aussi le fait que *inna* est pour l'affirmation et que *mā* est pour la négation. Il faut donc qu'il y ait un sens restrictif pour mettre ensemble la négation et l'affirmation. Mais, on corrige, en disant que *mā* est un ajout préventif qui n'a pas de sens négatif.

c. Il y a également le fait que *inna* est pour la corroboration (*at-ta'kīd*) ainsi que *mā*. Il y a donc deux corroborations ensemble, ce qui signifie la restriction; voilà ce que dit as-Sakkākī. On corrige, en disant que si la mise ensemble de deux corroborations signifiait la restriction, alors une expression telle que: *inna Zaydan la-qā'imun* / certes Zayd est debout<sup>9</sup>, signifierait également cela. On répond, en disant que cela veut dire que deux particules de restriction qui se suivent sans interruption ne sont mises ensemble que pour la restriction.

d. Il y a encore sa (\*) parole: « *qāla innamā l-‘ilmu ‘inda llāhi* / il dit: la science est seulement auprès de Dieu » (46, 23); « *qāla innamā ya'tikum bihi llāhu* / il dit: seulement Dieu vous l'apportera » (11, 33); « *qul innamā ‘ilmuhā ‘inda rabbī* / dis: sa science est seulement auprès de mon Seigneur » (7, 187). En effet, la réponse ne correspond vraiment que si l'expression *innamā* (seulement) signifie la restriction, pour que le sens soit le suivant: je ne vous l'apporte pas, seulement Dieu vous l'apportera; je ne la connais pas, seulement Dieu la connaît.

e. De même, il y a sa parole: « qui triomphe après avoir été lésé, ceux-là contre eux pas de voie; \* la voie est seulement contre ceux qui lèsent les gens » (42, 41–42); « contre les bienfaisants pas de voie » jusqu'à: « la voie est seulement contre ceux qui te demandent congé, alors qu'ils sont riches » (9, 91–93); « et quand tu ne leur apportes pas de signe, ils disent: Ne l'aurais-tu pas encore choisi? Dis: je suis seulement ce qui m'est révélé de la part de mon Seigneur » (7, 203); « et s'ils tournent le dos, à toi seulement de transmettre »

4/1570

8 Ibn Abī ‘Abla lit avec le nominatif *al-maytatu* ainsi que tout ce qui suit et cela signifie: *inna l-ladī ḥarramahu ‘alaykumu l-maytatu* / ce qu'il vous interdit, c'est la bête trouvée morte, etc ... cette lecture est isolée, alors que la lecture transmise sans interruption est avec l'accusatif (NdE).

9 Ce qui voudrait dire: 'Certes, Zayd est certainement debout'.

(3, 20). Dans ces versets et dans d'autres semblables, le sens n'est correct qu'avec la restriction.

Il est excellent que l'expression *innamā* (seulement) soit employée dans un contexte allusif (*at-ta'rīd*), comme dans: «*innamā yataḍakkaru ulū l-albābi* / réfléchissent seulement ceux qui sont doués d'intelligence» (13, 19).

3. Le troisième procédé est la particule *annamā* avec la voyelle *a* que az-Zamaḥṣarī et al-Bayḍāwī comptent parmi les modes de la restriction. Ils disent à propos de sa (\*) parole «*qul innamā yūḥā ilayya annamā ilāhukum ilāhun wāḥidun* / Dis: il a été révélé seulement à moi que votre Dieu est seulement un Dieu unique» (21, 108): 'L'expression *annamā* / *innamā* (seulement) sert à limiter le jugement à une chose ou à limiter la chose à un jugement, par exemple: '*innamā Zaydun qā'imun* / Zayd est seulement debout' et '*innamā yaqūmu Zaydun* / est debout seulement Zayd'. Dans ce verset les deux cas de figures sont rassemblés, parce que «*innamā yūḥā ilayya* / il a été révélé seulement à moi» avec son agent<sup>10</sup> est au même niveau que '*innamā yaqūmu Zayd* / est debout seulement Zayd' et «*annamā ilāhukum wāḥidun* / que votre Dieu est seulement unique» est au niveau de '*innamā Zaydun qā'imun* / Zayd est seulement debout'. Le fait de les avoir mis ensemble sert à montrer que la révélation adressée (réservée) à l'Envoyé (.) est limitée à l'exclusive attribution à Dieu de l'unicité.

Dans *al-Aqṣā l-qarīb*, at-Tanūḥī déclare que cette expression sert à la restriction. Il dit: 'Tout ce qui oblige à ce que *innamā* avec la voyelle *i* soit pour la restriction, oblige également à ce que *annamā* avec la voyelle *a* soit aussi pour la restriction, | parce que cette expression est une conséquence de la première et tout ce qu'on attribue au principe est également attribué à la conséquence, tant que n'est pas établi quelque empêchement à ce sujet, alors qu'en principe il n'y en a pas'. Abū Ḥayyān réfute ce que prétend az-Zamaḥṣarī, quand il dit que cela connote nécessairement la limitation de la révélation à l'unicité. On répond en disant qu'il s'agit d'une restriction au sens figuré, étant donné la situation.

4. Le quatrième procédé est le lien avec *lā* (non) ou *bal* (mais). C'est ce que mentionnent les rhétoriciens; ils ne manifestent à ce propos aucune divergence. Dans '*Arūs al-afrāḥ*, aš-Šayḥ Bahā' ad-Dīn (as-Subkī) conteste cela, en disant: 'Dans chaque restriction au moyen du lien avec *lā* (non), il n'y a qu'une négation et une affirmation. Par exemple, quand on dit: '*Zaydun šā'irun lā kāti-*

10 En rigueur de termes, il s'agirait plutôt du substitut de l'agent, puisque le verbe est au passif; mais ici, on veut dire probablement que c'est le complexe prépositionnel *ilayya* qui se situe au même niveau que l'agent *Zayd* dans l'exemple parallèle.

*bun* / Zayd est un poète, non un écrivain', cela n'empêche pas de nier une troisième qualité. La restriction n'existe que pour nier toutes les qualités à l'exception de ce qui est affirmé aux sens propre et figuré; elle n'est pas réservée à la négation de la qualité à laquelle croit celui à qui on s'adresse. Quant au lien avec *bal* (mais), c'est encore plus improbable, parce qu'il n'y a en lui ni la permanence de la négation ni celle de l'affirmation'.

5. Le cinquième est l'antéposition du régi (*al-ma'mūl*), comme dans : « *iyāka na'budu* / c'est toi que nous adorons » (1, 5); « vers Dieu ils seront rassemblés » (3, 158). Certains contredisent cela. Un peu plus loin<sup>11</sup>, aura lieu un large exposé du sujet.

6. Le sixième est le pronom de la séparation (*damīr al-faṣl*), comme dans : « *fa-llāhu huwa l-walīyyu* / Dieu, lui, est le patron » (42, 9); c'est-à-dire, et non un autre. « Ceux-là, eux, sont les gagnants » (2, 5); « celui-ci, lui, est le véritable récit » (3, 62); « celui qui te hait, lui, est sans succession » (108, 3). | Parmi ceux qui mentionnent que ce pronom est employé pour la restriction, il y a les rhétoriciens dans la recherche sur 'le sujet' (*al-musnad ilayhi*)<sup>12</sup>. As-Suhayli le démontre, en disant qu'on l'emploie partout où on prétend que tel sens est attribué à un autre que Dieu, alors qu'il n'est pas employé dans le cas contraire; par exemple, il est dans sa parole : « *wa-annahū huwa aḥḥaka wa-abkā* / il est, lui, celui qui fait rire et pleurer » et les autres versets (53, 43–49) et il n'est pas employé dans : « *innahu ḥalaqa z-zawġayni* / il a créé le couple » (53, 45); « *wa-anna 'alayhi an-naṣ'ata* / et que la création lui incombe » (53, 47); « *wa-annahū ahlaka* / il a fait périr » (53, 50), parce que personne ne prétend que tout cela puisse être attribué à un autre que Dieu, alors qu'on emploie ce pronom de la séparation dans le reste, à cause de (l'éventuelle) prétention de l'attribuer à un autre que Dieu.

Dans *Arūs al-afrāḥ*, il (as-Subkī) dit : 'J'ai découvert que ce pronom signifiait la restriction à partir de sa parole : « et lorsque tu m'as fait mourir, tu restais, toi, leur surveillant / *kunta anta r-raqība* » (5, 117); en effet, s'il n'a pas de sens restrictif, cela ne va pas bien, parce que Dieu ne cesse jamais d'être leur surveillant et ce qui advient avec sa mort c'est seulement qu'il ne leur reste plus de surveillant en dehors de Dieu; et de même, à partir de sa parole : « les compagnons du Feu et les compagnons du Jardin ne sont pas égaux; les compagnons du Jardin, eux, sont ceux qui réussissent / *wa-aṣḥābu l-ġannati humu l-fā'izūna* » (59, 20); en effet, on a mentionné cela pour montrer l'inégalité (entre eux) et cela ne réussit que si le pronom (de la séparation) est là pour spécifier'.

11 Voir pp. 1577–1583.

12 C'est-à-dire, ce à quoi est attribué le prédicat.

7. Le septième procédé est l'antéposition du sujet (*al-musnad ilayhi*), selon ce que dit aš-Šayḥ 'Abd al-Qāhir: 'Le sujet peut être antéposé pour signifier sa spécification par le prédicat verbal'. Il en résulte, selon lui, que cela se présente dans plusieurs situations.

4/1573

a. La première est celle où le sujet est déterminé et où le prédicat est une affirmation; dans ce cas, le pronom est pour la spécification; par exemple: 'Moi, je suis debout' et 'Moi, j'ai œuvré pour répondre à ton besoin'. Si l'on vise ainsi la limitation par individuation, on le corroborera, par exemple, avec l'expression 'seul / *waḥdī*'; si c'est la limitation par inversion, on le corroborera, par exemple, avec l'expression 'pas un autre / *lā ḡayrī*'. Dans ce sens, il y a dans le Coran: « *bal antum bi-hadiyyatikum tafraḥūna* / mais, vous, de votre présent, vous êtes contents » (27, 36b); en effet, ce qui précède dans sa parole: « est-ce avec quelques biens que vous voulez me venir en aide? » (27, 36a) et l'expression « *bal* / mais » qui exprime le renversement exigent que le sens soit le suivant: 'mais vous, et non d'autres que vous'. Car l'intention est de nier que le contentement de Sulaymān vient du présent et non d'affirmer que leur propre contentement vient de leur présent. C'est ce qu'il (as-Subkī) dit dans *Arūs al-afrāḥ*. Il ajoute: 'C'est la même chose pour sa parole: « tu ne les connais pas; nous, nous les connaissons » (9, 101); c'est-à-dire, personne ne les connaît en dehors de nous'.

Ce pronom peut être employé pour renforcer et corroborer sans pour autant spécifier. Aš-Šayḥ Bahā' ad-Dīn (as-Subkī) dit: 'Cela n'est distingué qu'en fonction de ce qu'exigent la situation et le contexte'.

b. La deuxième est celle où le prédicat est une négation, comme dans: 'Toi, tu ne mens pas'. En effet, cela est plus performant pour nier le mensonge que 'Tu ne mens pas' et 'Tu ne mens pas, toi'. Cela peut également signifier la spécification, par exemple: « *fa-hum lā yatasā'alūna* / eux, ne se poseront pas de questions » (28, 66).

c. La troisième est celle où le sujet est indéterminé et dans une affirmation, par exemple: 'Un homme est venu à moi'. Cela a un sens de spécification soit du genre, à savoir 'non une femme', soit du singulier, à savoir 'non deux hommes'.

4/1574

d. La quatrième est celle où le sujet suit une négation et donc a un sens négatif, par exemple: '*mā anā qultu hādā* / ce n'est pas moi qui ai dit cela'; c'est-à-dire, 'je ne l'ai pas dit' avec le sens de 'un autre que moi l'a dit'. Dans ce sens, il y a: « *wa-mā anta 'alaynā bi-'azīzin* / ce n'est pas toi qui as du pouvoir sur nous » (11, 91); | c'est-à-dire, celui qui a du pouvoir sur nous, c'est ton clan et non toi; voilà pourquoi, il dit: « est-ce que mon clan a plus de pouvoir sur vous que Dieu? » (11, 92). Telle est la conclusion de l'opinion de aš-Šayḥ 'Abd al-Qāhir (as-Subkī) et as-Sakkākī est d'accord avec lui, tout en ajoutant des conditions et des détails sur lesquels nous nous sommes étendus dans *Šarḥ Alfīyyat al-ma'ānī*.

8. Le huitième procédé est l'antéposition du prédicat. Ibn al-Aṭīr, Ibn an-Nafīs et d'autres encore mentionnent que l'antéposition du prédicat par rapport au sujet signifie la spécification, ce que réfute l'auteur (Ibn Abī l-Ḥadīd) de *al-Falak ad-dā'ir* par le simple fait que personne n'en parle, donc c'est écarté. As-Sakkākī et un autre déclarent que l'antéposition de ce dont la place est la postposition signifie bien cela. Ils prennent comme exemple : *tamīmīyyun anā* (un de Tamīm, moi je suis).

9. Le neuvième est la mention du sujet. As-Sakkākī dit qu'il est mentionné pour signifier la spécification ; l'auteur (al-Qazwīnī) de *al-Īdāh* le suit sur ce point et az-Zamahṣārī déclare que cela signifie | la spécification dans sa parole : « Dieu élargit la subsistance » à la sourate *ar-Ra'ūd* 13, 26 ; dans : « Dieu a fait descendre le très beau récit » (39, 23) ; dans : « Dieu dit la vérité et guide sur le chemin » (33, 4) ; il est possible qu'il veuille dire que son antéposition a ce sens et alors cela fait partie des exemples du septième procédé<sup>13</sup>.

4/1575

10. Le dixième est la détermination des deux parties. Al-Imām Faḥr ad-Dīn (ar-Rāzī) mentionne, dans *Nihāyat al-ījāz*, que cela signifie la restriction dans les sens propre et hyperbolique, par exemple : *al-munṭaliqu Zaydun* (le partant est Zayd). Nous avons comme exemples coraniques, selon ce que mentionne az-Zamalkānī dans *Asrār at-tanzīl* : « La louange est à Dieu » (1, 2). Il dit : 'Cela signifie la restriction tout comme dans : « c'est toi que nous adorons » (1, 5), c'est-à-dire, la louange est à Dieu, non à un autre'.<sup>14</sup>

11. Le onzième est comme : *ġā'a Zaydun nafsuhu* (est arrivé Zayd, lui-même) ; un de ceux qui expliquent *at-Talḥīṣ* (de al-Qazwaynī) rapporte de la part de l'un d'eux que cela signifie la restriction.

12. Le douzième est comme : *inna Zaydan la-qā'imun* (Certes, Zayd est debout) ; c'est ce que rapporte également celui qui est déjà mentionné (as-Subkī).

13. Le treizième est comme 'qā'imun / debout' dans la réponse à : *Zaydun immā qā'imun aw qā'idun* (Zayd est ou debout ou assis ?) ; c'est ce que mentionne aṭ-Ṭibī dans *Šarḥ al-Tibyān*.

14. Le quatorzième est l'inversion (*al-qalb*) de certaines lettres du mot, ce qui signifie la restriction, selon ce qu'il (az-Zamahṣārī) rapporte dans *al-Kaššāf* à propos de sa parole : « et ceux qui évitent les oppresseurs / aṭ-Ṭāġūt (*aṭ-ṭāġūt*)

4/1576

13 Cela entre dans la signification de la proposition nominale par rapport à la proposition verbale.

14 A ce propos également, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī indique les quatre raisons pour lesquelles Dieu a choisi une proposition nominale et non une proposition verbale, en montrant les avantages de la première dans ce cas précis (cfr. ТК, t. 1, Dār al-Fikr, 1981, pp. 224–225).

de peur de les / l'adorer» (39, 17). Il (az-Zamaḥṣārī) dit: 'L'inversion est pour la spécification en ce qui concerne l'expression *aṭ-tāġūt*, parce qu'elle est calibrée sur le paradigme *fa'alūt* à partir de *aṭ-ṭuġyān* (l'oppression), comme *malakūt* (royaume) et *raḥamūt* (clémence). On a procédé à l'inversion, en antéposant la troisième lettre du radical par rapport à la deuxième, si bien que son paradigme est devenu *fala'ūt*<sup>15</sup>. Cela entraîne plusieurs hyperboles: la désignation par l'action verbale, la structure qui est celle de l'hyperbole et l'inversion; et tout cela est pour la spécification, puisque cette expression n'est employée pour personne d'autre que pour aš-Šayṭān'.

**Nota Bene [restriction ou spécification ?]**<sup>16</sup>

4/1577 Les rhétoriciens sont presque d'accord sur le fait que l'antéposition du régi signifie la restriction, qu'il s'agisse d'un complément, d'un circonstanciel ou d'un génitif (après une préposition). Voilà pourquoi, on dit au sujet de « C'est toi que nous adorons et c'est de toi que nous implorons le secours » (1, 5) que cela signifie: 'nous te réservons l'adoration et l'imploration du secours'. Et: « vers Dieu vous serez rassemblés » (3, 158) signifie: 'vers lui et non vers un autre'. Et dans: « pour que vous soyez *témoins contre les gens* et que l'Envoyé soit *contre vous témoin* » (2, 143), pour le premier témoignage, le lien de transitivité est postposé, alors que dans le second, il est antéposé, parce que dans le premier, le but est d'affirmer simplement leur témoignage, tandis que dans le second, il est d'affirmer qu'ils sont particulièrement concernés par le témoignage du Prophète (.) contre eux. Ibn al-Ḥāġib conteste cela, en disant dans *Šarḥ al-Mufaṣṣal*: 'La spécification que beaucoup de gens imaginent à partir de l'antéposition du régi est une fantaisie'. Il démontre cela avec sa parole: « *adore Dieu*, en purifiant pour lui la religion » (39, 2), alors qu'il dit ensuite: « *mais, Dieu adore* » (39, 66).

4/1578 On réfute cette démonstration, en disant que même si l'instrument<sup>17</sup> de la restriction n'existait pas, l'expression « en purifiant pour lui la religion » le substituerait dans | le premier verset (39, 2); donc qu'est-ce qui empêche de mentionner dans un passage ce qui est restreint sans procédé de restriction, comme quand il (\*) dit, par exemple: « *wa-'budū rabbakum* | adorez (seulement) votre Seigneur » (22, 77)? Il dit: « il ordonne que vous n'adoriez

15 Ce qui veut dire que la racine originale *t/ġ/w* devient *t/w/ġ*.

16 En marge du manuscrit A, il est signalé que ce *Nota Bene* est écrit d'une autre main (NdE).

17 L'éditeur fait remarquer que dans *Arūs al-afrah*, as-Subki emploie *irāda* à la place de *adāt*. L'édition de Maktaba al-'Aṣriyya emploie le terme *ifāda*.



personne en dehors de lui» (12, 40); mais sa parole: «mais, Dieu adore» (39, 66) fait partie des plus forts signes de la spécification; en effet, avant cela, il y a: «si tu donnes des associés, certainement ton œuvre échouera» (39, 65). Si cela n'était pas pour la spécification et si le sens était (tout simplement): 'Adore Dieu', il n'y aurait pas le renversement qui est le sens de 'mais' (*bal*).

Abū Ḥayyān proteste contre celui qui prétend qu'il y a une spécification, par exemple, dans: «est-ce un autre que (*a-fa-ğayra*) Dieu que vous m'ordonnez d'adorer?» (39, 64). On répond, en disant qu'étant donné que celui qui associe à Dieu un autre que lui est comme s'il n'adorait pas Dieu, leur ordre d'associer est comme si c'était un ordre de réserver spécifiquement l'adoration à un autre que Dieu.

L'auteur (Ibn Abī l-Ḥadīd) de *al-Falak ad-dā'ir* refuse la spécification au moyen de sa parole: «chacun (*kullan*), nous l'avons guidé et Nūḥ (*Nūḥan*), nous l'avons guidé auparavant» (6, 84) et c'est parmi ce qu'il y a de plus fort comme refus. On répond, en disant qu'on ne prétend pas à la nécessité dans ce cas, mais à la grande probabilité, la réalité pouvant échapper à ce qui est le plus probable.

Aṣ-Ṣayḥ Bahā' ad-Dīn (as-Subkī) dit: 'Dans un seul verset, se trouvent ensemble la spécification et le manque de spécification, à savoir: «est-ce un autre que (*ğayra*) Dieu que vous invoquerez si vous êtes sincères \* mais, c'est lui (*ıyyāhu*) que vous invoquerez» (6, 40-41). | En effet, l'antéposition dans le premier cas n'est décidément pas pour la spécification, alors que dans «c'est lui que» elle est décidément pour la spécification'.

Dans le livre *al-Iqtināṣ fi l-farq bayna l-ḥaṣr wa-l-iḥtiṣāṣ* (A la recherche de la différence entre la restriction et la spécification), son père, aṣ-Ṣayḥ Taqıyy ad-Dīn (as-Subkī), dit: 'L'opinion des gens, selon laquelle l'antéposition du régi signifie la spécification, est bien connue; mais, certains parmi eux nient cela, en disant qu'elle ne signifie qu'une attention spéciale. Sībawayh a déjà dit dans son *Kitāb*: 'Ils antéposent ce pour quoi ils ont le plus d'intérêt'. Les rhétoriciens sont d'avis qu'elle signifie la spécification.

Beaucoup de gens prennent la spécification pour une restriction; or il n'en est pas ainsi. La spécification est une chose et la restriction en est une autre. Les personnes érudites ne mentionnent pas, dans le premier cas, l'expression 'restriction', ils n'emploient que celle de 'spécification'.

La différence entre les deux réside en ceci: la restriction consiste à nier ce qui n'est pas mentionné et à affirmer ce qui est mentionné; tandis que la spécification consiste à viser ce qui est particulier du point de vue de sa particularité. En voici l'explication. L'expression *iḥtiṣāṣ* (spécification) est la forme *ifti'āl* de *ḥuṣūṣ* (spécificité); or la spécificité est un composé de deux

4/1580

choses : la première est générale et commune à deux ou plusieurs choses ; la seconde est un sens ajouté qui la distingue de l'autre ; par exemple, 'frapper Zayd' est plus spécifique que simplement 'frapper'. Donc quand tu dis : 'J' ai frappé Zayd', tu fais savoir que l'action générale de frapper vient de toi et concerne une personne spécifique ; si bien que cette action de frapper dont on donne l'information devient spécifique à cause de ce qui lui est ajouté à propos de toi et de Zayd. Tels sont les trois sens, à savoir le simple fait | de frapper, le fait qu'il provient de toi et le fait qu'il atteint Zayd. Il se peut que le locuteur vise les trois sens également ; mais, il se peut aussi qu'il vise à donner la prépondérance à l'un d'eux par rapport aux autres ; alors, on reconnaît cela à ce par quoi il entame son discours ; en effet, le fait de l'entamer par telle chose indique l'attention spéciale qu'on lui porte, car elle est celle qui est prépondérante dans l'intention du locuteur. Donc quand tu dis : 'Zayd, je l' ai frappé', on sait que ce qui est visé est le fait que le coup était réservé à Zayd. Il n'y a pas de doute que tout composé de spécifique et de général se situe à deux points de vue. On peut viser cela du point de vue de son caractère général ou du point de vue de son caractère spécifique, et dans ce second cas il s'agit de la spécification. C'est ce qui est le plus important chez le locuteur et ce qu'il vise à signifier à l'auditeur sans que rien ne s'y oppose et sans viser autre chose positivement ou négativement.

Dans la restriction il y a un sens ajouté, à savoir la négation de ce qui n'est pas mentionné. Cela n'arrive dans : « C'est toi que nous adorons » (1, 5), que pour qu'on sache que ceux qui le disent n'adorent personne d'autre que Dieu ; voilà pourquoi, cela ne se trouve pas dans les autres versets. Si on prenait sa parole : « est-ce autre chose que (*a fa-ğayra*) la religion de Dieu qu'ils désirent ? » (3, 83), dans le sens de : 'ils ne désirent rien si ce n'est autre chose que la religion de Dieu', l'interrogation ayant valeur de négation, il faudrait nécessairement que ce qui est nié soit la restriction et non leur simple désir d'autre chose que la religion de Dieu, or tel n'est pas le sens. De même, dans : « [Est-ce, par blasphème,] des divinités en dehors de Dieu que vous voulez ? » (37, 86), ce qui est dénié, c'est leur vouloir de divinités en dehors de Dieu sans restriction.

Az-Zamaḥṣarī dit à propos de « *wa-bi-l-āḥirati hum yūqinūna* / et qui à l'au-delà, eux, croient fermement » (2, 4) : 'Dans l'antéposition de l'au-delà et dans l'appui du verbe 'croient fermement' sur le pronom 'eux', il y a une allusion (*ta'rīd*) aux gens de l'Écriture, à leur façon d'affirmer la réalité de l'au-delà contrairement à la vérité, au fait que leur déclaration ne découle pas de la fermeté de la foi et au fait que la certitude est l'état dans lequel se trouve celui qui croit à ce qui est descendu vers toi et à ce qui est descendu avant toi'.

Ce que dit az-Zamaḥṣarī est au comble de l'excellence, bien que certains lui aient fait une objection, en disant: 'L'antéposition de l'au-delà signifie que la fermeté de leur foi se limite au fait que c'est une foi ferme à l'au-delà et à rien d'autre'. Cette objection, de la part de celui qui la fait, repose sur sa compréhension selon laquelle l'antéposition du régi signifie la restriction, or il n'en est pas ainsi.

Ensuite, l'objecteur continue: 'L'antéposition de 'eux' signifie que cette restriction leur est spécialement réservée; donc la fermeté de la foi des autres en l'au-delà est une foi en autre chose, quand ils disent: «le feu ne nous touchera pas» (2, 80)'. Cela, de sa part, est également un blocage sur ce qu'il a dans l'esprit à propos de la restriction, à savoir: les musulmans ne croient fermement qu'en l'au-delà, alors que les gens de l'Ecriture y croient fermement, ainsi qu'à autre chose. C'est là une compréhension étrange à laquelle le conduit obligatoirement sa compréhension de la restriction, ce qui est impossible. En fonction de ce qu'il accepte, il y a trois catégories de restriction.

a. La première se réalise avec *mā* (ne pas) et *illā* (sauf), comme lorsqu'on dit: 'Personne ne se tient debout, sauf Zayd'. Cela signifie clairement la négation de la station debout pour tout autre que Zayd et entraîne nécessairement l'affirmation de la station debout pour Zayd; on dit, explicitement; mais on dit aussi, implicitement, ce qui est correct; bien plus, c'est la plus forte des réalités implicites. En effet, l'expression *illā* (sauf) est en usage pour l'exception qui est un retrait et elle signifie le retrait explicitement et non implicitement; cependant, le retrait (exception) à partir de l'absence de la position debout n'équivaut pas à l'essence même de la position debout, mais il peut la connoter<sup>18</sup>; voilà pourquoi nous donnons la prépondérance au fait qu'elle est implicite. Certains se confondent à cause de cela et ils disent donc qu'elle est explicite.

b. La deuxième est la restriction grâce à l'expression *innamā* (seulement). Elle est proche de la première catégorie selon nous, même si l'aspect affirmatif y est plus évident, car c'est comme si elle signifiait explicitement l'affirmation de la position debout de Zayd, quand on dit: 'Est debout seulement Zayd', et implicitement sa négation pour tout autre.

c. La troisième est la restriction que peut signifier l'antéposition; elle n'est pas selon ce qu'accepte l'objecteur, comme les deux premières restric-

18 Car n'être pas debout peut signifier être assis, être couché, être prosterné, etc ..., donc 'sauf Zayd' peut signifier en réalité qu'il n'est pas assis, ou couché ou prosterné, mais aussi qu'il est debout.

tions, mais elle est en puissance dans les deux propositions. La première, à savoir ce avec quoi on exprime le jugement, qu'il soit négatif ou positif, et c'est l'explicite. La seconde, à savoir ce que l'on comprend à partir de l'antéposition, alors que la restriction exige la négation de l'explicite seulement, et non l'implicite qu'elle signifie; en effet, l'implicite n'a pas d'implicite. Lorsque l'on dit: 'Moi je n'honore que ton père', cela signifie l'allusion à ce qu'un autre que toi honore un autre que lui et ne nécessite pas que toi tu ne l'honores pas. Il (\*) dit: «le fornicateur n'épousera qu'une fornicatrice ou une polythéiste» (24, 3a); il signifie que le chaste peut épouser une non-fornicatrice, alors qu'il reste silencieux à propos de son mariage avec une fornicatrice. Après cela, il (\*) dit: «et la fornicatrice, ne la mariera qu'un fornicateur ou un polythéiste» (24, 3b), pour montrer ce qu'il a passé sous silence en premier. S'il avait dit: 'à l'au-delà croient fermement'<sup>19</sup>, il aurait signifié explicitement la fermeté de leur foi en l'au-delà et implicitement pour celui qui prétend qu'ils ne croient pas fermement en autre chose; or ce n'est pas ce qui est visé en soi; car ce qui est visé en soi est la force de leur certitude relative à l'au-delà, au point que tout le reste selon eux ne vaut rien. Il s'agit donc d'une restriction au sens figuré qui n'est pas comme quand nous disons: 'ils croient fermement à l'au-delà et non à autre chose'. Saisis donc cela et garde-toi d'en faire l'équivalent de: 'Ils ne croient fermement qu'à l'au-delà'.

Sachant cela, l'antéposition de *hum* (eux) signifie que les autres ne sont pas comme cela. Si nous le prenons comme équivalent de 'Il ne croient fermement qu'en l'au-delà', la visée principale serait la négation et donc l'implicite prévaudrait et le sens serait que quelqu'un d'autre croit fermement à autre chose que l'au-delà, comme le prétend l'objecteur, et la compréhension implicite selon laquelle il ne croit pas à l'au-delà, serait écarté; il ne fait pas de doute que cela n'est pas le sens voulu; mais le sens voulu |  
4/1583 est de faire comprendre implicitement qu'un autre qu'eux ne croit pas fermement à l'au-delà. Ainsi, nous veillons à ce que le but le plus important soit l'affirmation de la foi ferme en l'au-delà, pour que la compréhension implicite s'installe sur cela; et nous veillons à ce qu'elle ne s'installe pas sur la restriction, parce que la restriction n'est pas indiquée d'une seule façon comme par *mā* (ne pas) ou *illā* (sauf) ou comme par *innamā* (seulement). Elle n'est indiquée que par un sens implicite à partir d'un sens explicite; or aucun des deux n'est conditionné par l'autre, au point que nous puissions dire que le sens implicite signifie la négation de la foi ferme qui fait l'objet

19 C'est-à-dire, sans l'antéposition de 'eux'; voir plus haut Coran 2, 4 (p. 1580).

d'une restriction ; mais il signifie la négation de la foi ferme de façon absolue au sujet des autres. Tout cela est selon l'hypothèse de l'acceptation de la restriction. Quant à nous, nous refusons cela et nous disons qu'il s'agit d'une spécification et qu'entre les deux il y a une différence'. Ainsi se termine le propos de as-Subkī.

## La concision (*al-īḡāz*) et la prolixité (*al-iṭnāb*)

5/1584 Il faut savoir que ce sont deux des plus importantes figures de la rhétorique; au point que l'auteur (al-Ḥafāḡī) de *Sirr al-faṣāḡa* transmet que l'un d'eux<sup>1</sup> dit: 'La rhétorique est (l'art de) la concision et (de) la prolixité'.

L'auteur (az-Zamaḡṣarī) de *al-Kaššāf* dit: 'De même qu'il faut que le rhétoricien embellisse et soit concis là où on s'attend à la beauté, de même il faut qu'il détaille et qu'il soit exhaustif, quand on arrive à l'explication. Al-Ġāḡiz récite:

« Ils se lancent dans de longs discours et parfois \*  
(se) hâte(nt) en un clin d'oeil, par peur des censeurs »'.

On diverge pour savoir s'il y a, oui ou non, une position intermédiaire, à savoir l'équivalent (*al-musāwāt*)<sup>2</sup>, entre la concision et la prolixité et si elle entre dans la catégorie de la concision? As-Sakkākī et un ensemble de personnes sont pour la première solution; cependant, ils ne considèrent cet équivalent ni comme louable ni comme blâmable, parce qu'ils l'expliquent avec ce qu'il y a de commun dans le langage des gens de niveau moyen qui ne se situent pas au degré de la rhétorique; ils expliquent la concision par le fait de réaliser ce que l'on vise | avec moins que ce que l'on exprime dans le langage commun, et la prolixité, avec davantage, parce que la situation convient à l'extension. Ibn al-Atīr et un ensemble de personnes sont pour la seconde solution, en disant: 'La concision consiste à exprimer le sens voulu sans langage superflu, et la prolixité, avec beaucoup de langage superflu'.

5/1585

Al-Qazwīnī dit: 'Le plus proche de la vérité consiste à dire que ce que l'on accepte, des diverses façons d'exprimer le sens voulu, est de réaliser ce qu'il a de fondamental, soit avec un langage équivalent à ce qu'il y a de fondamental dans le sens, soit avec un langage moindre et suffisant, soit avec un langage excédent en vue d'un avantage. La première façon représente l'équivalence, la deuxième, la concision et la troisième, la prolixité. Avec l'expression 'suffisant'

1 Il s'agit des rhétoriciens.

2 Comme le fait comprendre ensuite al-Qazwīnī, cela veut dire que la concision est le cas où l'expression est inférieure par rapport au sens, l'égalité, celui où les deux s'équivalent et la prolixité, celui où l'expression dépasse le sens.

on se prémunit contre la déficience et avec celle de ‘avantage’, contre le remplissage et la longueur’. Dans ce cas, le maintien de l’équivalence est la position moyenne et elle fait partie de la catégorie de ce que l’on accepte.

Si on demande pourquoi n’a-t-on pas mentionné l’équivalence dans l’introduction : est-ce parce que prévalent sa négation ou son manque d’acceptation, ou bien pour une autre raison ?

Je réponds que c’est pour ces deux raisons et pour une troisième encore, à savoir que l’équivalence est à peine trouvable particulièrement dans le Coran, alors que, dans *at-Talhīs*, l’auteur (al-Qazwīnī) en a donné un exemple avec sa (\*) parole : « et le mauvais stratagème ne se referme sur [personne] sauf sur ses gens » (35, 43) et, dans *al-Īdāh*, avec sa (\*) parole : « et quand tu vois (ceux) qui pataugent dans nos signes » (6, 68).

On corrigera cela, en disant que dans le second verset il y a omission de l’antécédent de ‘qui’ et que dans le premier il y a prolixité | à cause de l’expression « mauvais », parce qu’il n’existe pas de stratagème qui ne soit pas mauvais ; il y a aussi concision à cause de l’omission, si l’exception n’est pas ‘vide’<sup>3</sup>, à savoir de ‘personne’, à cause de la limitation de l’exception, à cause du fait que le verset est une incitation à écarter le mal de tous les gens et une mise en garde contre tout ce qui y conduit, et à cause du fait qu’il équivaut à dire que le stratagème porte tort à son auteur d’une façon sérieuse ; par conséquent, cela donne au discours une allure de métaphore seconde<sup>4</sup> qui prend la forme de l’exemple, parce que ‘se refermer’ (*yaḥīqu*) a le sens d’envelopper (*yuḥītu*) qui n’est employé que pour les réalités physiques.

5/1586

### Nota Bene [concision et condensation, prolixité et dilatation]

La concision et la condensation (*al-iḥtiṣār*) ont le même sens, d’après ce que l’on cite de *al-Miftāḥ* (as-Sakkākī) ; et c’est ce que déclare al-Ḥaṭībī. Certains disent : ‘La condensation est réservée à l’omission des propositions seulement, à la différence de la concision’. Aš-Šayḥ Bahā’ ad-Dīn (as-Subkī) dit : ‘Il n’en est rien’. La prolixité a, dit on, le sens de la dilatation (*al-ishāb*). En réalité, elle est plus spécifique ; car la dilatation est l’allongement avec ou sans avantage, comme le mentionnent at-Tanūḥī et un autre.

3 C’est-à-dire, si la première partie de l’exception n’est pas une proposition incomplète, ce qui est ici le cas, puisque le verbe n’a pas de complément : il se trouve dans la seconde partie de l’exception.

4 Voir p. 1549.

### Section 1 [concision par limitation et concision par omission]

5/1587 Il y a deux catégories de concisions : la concision par limitation (*iğāz qaşr*) et la concision par omission (*iğāz ḥadf*).

#### [1. Première catégorie : la concision par limitation]

La première est ce qui est concis au niveau de l'expression. Aş-Şayḥ Bahā' ad-Dīn (as-Subkī) dit : 'Si le discours réduit est une partie d'un discours plus long que lui, il s'agit d'une concision par omission, et si c'est un discours qui produit un sens plus ample que lui, il s'agit d'une concision par limitation'.

Certains disent : 'La concision par limitation consiste à accroître le sens, grâce à la diminution de l'expression'. Un autre dit : 'Elle consiste en ce que l'expression, relativement au sens, est plus réduite par rapport à la mesure habituellement reconnue. Et la raison de sa beauté réside dans le fait qu'elle montre sa capacité d'éloquence. Voilà pourquoi, il (.) dit : J'ai reçu le don de toutes les façons de parler'.

Dans *at-Tibyān*, aṭ-Ṭībī dit : 'La concision exempte d'omission se divise en trois catégories.

a. La première est la concision par limitation (*al-qaşr*). Elle consiste à limiter l'expression à son sens, comme sa (\*) parole : « elle vient de Sulaymān ; [la voici : Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux. \* Ne faites pas les hautains avec moi] » jusqu'à sa parole : « et venez à moi soumis » (27, 30–31). Il met à la fois, en quelques paroles, la provenance, la lettre et l'objet. On dit, dans une description pertinente : 'Ses expressions sont les formes de son sens'. Quant à moi, je dis que cela représente l'opinion de celui qui fait entrer l'équivalence dans la concision.

5/1588 b. La deuxième est la concision par estimation (*at-taqdīr*). On évalue un sens estimé tel qui déborde ce qui est dit explicitement. On l'appelle aussi la restriction (*at-taḍyīq*) ; c'est ainsi que la dénomme Badr ad-Dīn b. Mālik dans *al-Miṣbāh*, parce qu'elle constitue un manque dans le discours, quand son expression devient plus étroite que la mesure de son sens, par exemple : « celui à qui arrive une exhortation de la part de son Seigneur et qui cesse, alors, à lui ce qui est passé » (2, 275) ; c'est-à-dire, ses fautes sont pardonnées : elle est pour lui et non contre lui « une guidance pour les pieux » (2, 2), autrement dit, pour les égarés qui sont allés, après l'errance, vers la piété.

c. La troisième est la concision par regroupement (*al-ğāmi'*). Elle consiste en ce que l'expression embrasse de nombreuses significations, comme dans : « Dieu ordonne la justice, le bien agir [et de donner aux proches ; il interdit la turpitude, le blâmable et la rébellion] » (16, 90) ; en effet, « la justice » est la route droite qui passe par le juste milieu, entre l'exagération par excès



et l'exagération par défaut, et qui indique tous les devoirs aux plans de la croyance, de la morale et des actes du culte. «Le bien agir» est la pureté dans l'accomplissement des devoirs relatifs aux actes du culte, en fonction du commentaire qui en est fait dans la tradition prophétique | où il est dit: 5/1589  
 'cela consiste à adorer Dieu comme si tu le voyais', c'est-à-dire, à l'adorer en purifiant ton intention, en te maintenant dans l'humilité et en étant prêt à faire très attention à ce qui ne se compte pas. «Donner aux proches» est ce qui est en plus dans le surrogatoire par rapport à l'obligatoire. Voilà ce qui concerne les ordres. Quant aux interdits, il y a «la turpitude» qui fait allusion au concupiscible; «le blâmable» qui fait allusion à l'exagération par excès due aux influences de l'irascible ou à tout ce qui est légalement interdit; et «la rébellion» qui fait allusion au sentiment de supériorité qui découle de la faculté imaginative'.

Quant à moi, je dis que voilà pourquoi Ibn Mas'ūd dit: 'Il n'y a pas dans le Coran de verset qui, plus que celui-ci, mette ensemble ce qui touche au bien et au mal'. Cela est cité dans *al-Mustadrak* (al-Ḥākim).

Dans *Šu'ab al-īmān*, al-Bayhaqī relate que al-Ḥasan le lut un jour, puis s'arrêta et dit: 'Dieu à rassemblé pour vous tout le bien et tout le mal dans un seul verset. Par Dieu! La justice et le bien agir ne laissent rien de côté de ce qui touche à l'obéissance à Dieu sans qu'il ne le regroupe; et la turpitude, le blâmable et la rébellion ne laissent rien de côté de ce qui touche à la désobéissance à Dieu sans qu'il ne le regroupe'.

Il rapporte également ce que dit Ibn Šihāb à propos du sens de la tradition prophétique des deux Šayḥ-s (al-Buḥārī, *Šaḥīḥ*, 6/128; Muslim, *Šaḥīḥ*, 1/371): 5/1590  
 'J'ai été envoyé avec tous les modes du discours', à savoir: 'Il m'est parvenu que 'tous les modes du discours' signifie que Dieu rassemble pour lui les nombreux ordres, qui ont été prescrits dans les livres qui l'ont précédé, en un seul ordre, en deux ordres, etc ...'.

De même, il y a sa (\*) parole: «prends le parti du pardon, [commande ce qui convient et écarte-toi des ignorants]» (7, 199): elle rassemble les nobles traits de caractère, parce que dans l'adoption du parti du pardon, il y a l'indulgence, la tolérance relative aux droits, l'amabilité et la douceur dans l'appel à la religion; et dans le commandement de ce qui convient, il y a s'abstenir de l'offense, baisser le regard et choses semblables concernant les interdits; et dans le fait de s'écarter, il y a la patience, la longanimité et la temporisation.

Et comme remarquable concision, il y a sa (\*) parole: «Dis: Lui, Dieu, est un» et jusqu'à la fin de la sourate (112, 1-4). En effet, elle est au comble de l'expression de la transcendance, contenant la réfutation d'environ une quarantaine de sectes, comme (l'a montré) Bahā' ad-Dīn b. Šaddād en y consacrant un écrit.

Il y a sa parole: «il fait sortir d'elle (la terre) son eau et son pâturage» (79, 31); il indique avec ces deux expressions l'ensemble de ce qu'il fait sortir de la terre comme subsistance et biens nécessaires à la vie pour le genre humain, tels que les pâturages, les arbres, | les graines, les fruits, les tiges et les feuilles des céréales, le bois de chauffe, les vêtements, le feu, le sel, parce que le feu vient de la pierre et le sel de l'eau.

5/1591 Sa parole: «ils n'en éprouvent pas de maux de tête et ne s'en privent pas»<sup>5</sup> (56, 19) regroupe tous les inconvénients du vin tels que le mal de tête, la perte de conscience, le gaspillage des biens et le dégoût de la boisson.

Dans sa parole: «et il fut dit: Ô terre! Avale ton eau! [Ô ciel! Arrête! Et l'eau entra dans la profondeur et ce fut affaire faite; et l'arche s'installa sur al-Ġūdī et il fut dit au peuple prévaricateur: Au loin!]» (11, 44), il ordonne et interdit, il informe et appelle, il qualifie et nomme, il détruit et conserve, il procure le bonheur et le malheur et il fait le récit des événements, de sorte que si l'on voulait exposer ce que contient de merveilleux cette proposition aux plans de l'expression, de la performance, de la concision et de la rhétorique, les plumes se sécheraient. On a déjà consacré un écrit à la performance de ce verset<sup>6</sup>.

(On lit) dans *al-'Aġā'ib* de al-Kirmānī: '(Même) les obstinés sont tombés d'accord sur le fait que la capacité de l'homme est inapte à produire un verset semblable à celui-ci, après avoir exploré tout le langage des arabes et des perses; en effet, ils n'ont trouvé rien de comparable à lui pour ce qui est de la splendeur de ses expressions, de la beauté de son agencement et de l'excellence de ses significations dans la représentation de la situation avec concision et sans manquement à la règle'.

5/1592 Il y a aussi sa parole: «*yā ayyuhā n-namlu dhulū masākinakum [lā yaḥṭimannakum Sulaymān wa-ġunūduhu wa-hum lā yaš'urūna]* / Ô vous fourmis! Entrez dans vos demeures, [afin que Sulaymān et ses soldats ne vous écrasent, alors qu'eux ne le savent pas]» (27, 18). Il réunit dans cette façon de s'exprimer onze genres du discours: elle (la fourmi) appelle, elle métonymise, elle avertit, elle nomme, elle ordonne, elle raconte, elle met en garde, elle spécifie, elle généralise, elle montre et elle excuse. En effet, le vocatif, c'est «*yā / Ô*», la métonymie, «*ayyu / vous*»<sup>7</sup>, l'avertissement, «*hā / attention*», la dénomination, «*an-naml / les fourmis*», l'ordre, «*dhulū / entrez*», | la narration, «*masākinakum / dans vos demeures*», la mise en garde, «*lā yaḥṭimannakum / ne vous écrasent pas*», la spécification, «*Sulaymān*», la généralisa-

5 Il s'agit de l'eau.

6 Il s'agit du livre *Kifāyat al-alma'ī fi āyat «yā arḍu bla'ī»* du mémorisateur et lecteur du Coran, Ibn al-Ġazarī (NdE).

7 La correspondance entre l'arabe et le français est ici forcément approximative.

tion, « *ġunūduhu* / ses soldats », le démonstratif<sup>8</sup>, « *wa-hum* / alors qu'eux » et l'excuse, « *lā yaš'urūna* / ne le savent pas ». Cette façon de s'exprimer met en œuvre cinq droits : le droit de Dieu, le droit de son Envoyé, le droit de la fourmi<sup>9</sup>, le droit de ses congénères et le droit des soldats de Sulaymān<sup>10</sup>.

Il y a également sa parole : « Ô fils de Ādam ! Prenez votre parure lors de chaque (session) à la mosquée. [Mangez et buvez et ne faites pas d'excès. Certes, lui, il n'aime pas les excessifs] » (7, 31). Il réunit dans ce verset les éléments principaux du discours : le vocatif, la généralisation, la spécification, l'ordre, la permission, l'interdiction et l'information. Certains disent que Dieu a concentré (les éléments) de la sagesse<sup>11</sup> dans cette partie du verset : « Mangez et buvez et ne faites pas d'excès ».

Il y a encore sa (\*) parole : « et nous avons inspiré à la mère de Mūsā : Allaitte-le. [Et quand tu craindras pour lui, lance-le dans le fleuve ; ne crains pas et t'afflige pas : nous te le rendrons et nous le mettrons parmi les envoyés] » (28, 7). Ibn al-'Arabī dit : 'C' est un des plus importants versets du Coran au niveau de l'éloquence, étant donné qu'on y trouve deux ordres, deux interdictions, deux informations et deux bonnes nouvelles'.

Il y a de même sa parole : « brise (*fa-šda'*) ce qu'on t'a commandé [et évite les polythéistes] » (15, 94). Ibn Abī l-Išba' dit : 'Cela signifie : Explique tout ce qui t'a été inspiré et fais parvenir tout ce qu'on t'a commandé de montrer ; et si quelque chose en cela oppresse certains cœurs, ils se briseront (*fa-nšada'at*). La ressemblance entre les deux fait partie de l'influence que | l'explication a sur les cœurs. Et son influence se manifeste sur l'apparence des visages qui se contractent et se dilatent, car les signes du reniement ou de la bonne nouvelle y deviennent visibles, comme ce qui apparaît à la surface d'une glace brisée (*mašdū'a*). Considère la splendeur de cette métaphore, la magnificence de sa concision et les nombreuses significations qu'elle recouvre. On raconte que, lorsqu'un des arabes entendit ce verset, ils se prosterna, en disant : 'Je me prosterne à cause de l'éloquence de cette parole'. Fin de citation.

5/1593

Il y a aussi sa (\*) parole : « et il y a là ce que les âmes désirent et ce dont les yeux jouissent » (43, 71). Quelqu'un a dit : 'Il a réuni tant de choses dans ces deux expressions que même si toutes les créatures se réunissaient pour décrire en détail tout ce qu'elles contiennent, elles n'en sortiraient pas'.

8 Les grammairiens et les commentateurs rappellent souvent que le pronom personnel a valeur démonstrative (cfr. *huwa* déjà cité chez Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī).

9 A savoir celle qui parle pour avertir ses congénères, comme il est mentionné plus haut dans le verset.

10 On ne voit pas pourquoi le droit de Sulaymān, lui-même, n'est pas pris en considération.

11 Ici le sens visé par 'sagesse' est la science médicale (NdE).

Il y a également sa (\*) parole: «et pour vous il y a, dans le talion, une vie» (2, 179). Sa signification est abondante, alors que son expression est réduite. En effet, elle signifie que lorsque l'homme sait que s'il tue, il sera tué, cela l'invite à ne pas s'aventurer à tuer; de plus, grâce à la mise à mort du talion, sont éliminés beaucoup de meurtres entre les personnes; or l'élimination du meurtre est pour eux une vie. On a donné la préférence à cette proposition sur ce qu'il y a de plus concis chez les arabes dans ce sens, à savoir quand ils disent: 'La mise à mort supprime le mieux le meurtre', et cela pour une vingtaine de raisons ou davantage. Ibn al-Aṭīr a montré qu'il refusait a priori d'établir une telle | préférence, en disant: 'Il n'y a pas de comparaison (possible) entre ce que dit le Créateur et ce que dit la créature'. Les savants critiquent l'esprit des arabes, uniquement en fonction de ce qui leur semble; et voici donc entre autres choses:

a. Premièrement: ce qui ressemble à leur dicton, c'est-à-dire: «[*wa lakum fi l-qīṣāṣi ḥayātun*] / [Et pour vous il y a dans] le talion, une vie» a moins de lettres, à savoir une dizaine; alors que '*al-qatl anfā li-l-qatl* / la mise à mort supprime le mieux le meurtre' en a quatorze.

b. Deuxièmement: la négation du meurtre n'entraîne pas nécessairement la vie, alors que le verset déclare textuellement l'affirmation de la vie comme étant le but recherché.

c. Troisièmement: l'indétermination de *ḥayātun* (une vie) signifie l'importance et donc elle indique que dans le talion il y a une longue vie, comme dans sa (\*) parole: «tu les trouveras les gens les plus avides d'une vie» (2, 96). Or il n'en est pas ainsi du proverbe; en effet, la détermination par l'article y indique le genre<sup>12</sup>. Voilà pourquoi, on a commenté la vie dans le verset par la permanence.

d. Quatrièmement: le verset est sans exception, contrairement au proverbe. En effet, il ne s'agit pas de: 'Toute mise à mort supprime mieux le meurtre'; bien au contraire, il se peut qu'elle soit ce qui y incite le plus, et c'est le cas de la mise à mort injuste. Il n'y a qu'une mise à mort spécifique qui le supprime, à savoir le talion dans lequel il y a toujours une vie.

e. Cinquièmement: le verset est exempt de répétition de la parole *al-qatl* (la mise à mort / meurtre) qui se trouve dans le proverbe; or ce qui est exempt de répétition est préférable à ce qui en contient, même si cela ne porte pas tort à l'éloquence.

f. Sixièmement: le verset n'a pas besoin de ce qui équivaldrait à une omission, contrairement au dicton des arabes; en effet, dans ce proverbe on a omis

12 En effet, *al-qatl* employé deux fois y est chaque fois déterminé.

*min* (que) qui se trouve après le comparatif et ce qu'il y a ensuite<sup>13</sup>. On y a également omis 'selon le talion' après la première 'mise à mort' et 'par injustice' après la seconde; ce qui serait équivalent à: 'La mise à mort selon le talion supprime mieux la mise à mort par injustice (meurtre), que son omission (*min tarkihi*)'.

g. Septièmement: dans le verset il y a une antithèse; en effet, le talion indique le contraire de la vie; à la différence de ce qu'il y a dans le proverbe.

5/1595

h. Huitièmement: le verset contient un art merveilleux qui consiste à mettre un des contraires, qui est l'extinction de l'être et la mort, en l'état et à la place de l'autre qui est la vie; or établir la vie dans la mort est une hyperbole puissante. La mention de cela se trouve dans *al-Kaššāf* (*az-Zamaḥṣarī*); et l'auteur (*al-Qazwīnī*) de *al-Īḍāh* l'a exprimé, en prenant le talion comme la source et la mine de la vie, grâce à l'introduction de la préposition *fī* (dans).

i. Neuvièmement: dans le proverbe, il y a une succession de nombreuses et légères entraves, à savoir le silence après la voyelle<sup>14</sup>, or cela est désagréable. Quand les voyelles se succèdent régulièrement dans une expression que l'on prononce, la langue peut facilement l'articuler et alors apparaît son éloquence; contrairement au cas où un silence suit chaque voyelle, car les voyelles (mouvements) sont interrompues par les silences (repos). Analogiquement, lorsqu'une bête bouge très légèrement, on la sent; puis, elle bouge à nouveau et on la sent; mais le fait qu'elle soit libre n'est pas évident, car elle ne peut pas bouger comme elle voudrait; elle est, pour ainsi dire, entravée<sup>15</sup>.

j. Dixièmement: le proverbe semble contradictoire, au moins apparemment, car une chose ne se supprime pas elle-même.

k. Onzièmement: le verset échappe à la répétition du choc produit par le *qāf* (dans *al-qatl* / la mise à mort) qui oblige à une pression violente, et, après cela, au son nasal du *nūn* (dans *anfā* / élimine mieux).

l. Douzièmement: le verset contient des lettres qui vont bien ensemble, à cause du passage de *q* à *ṣ* (dans *al-qīṣāṣ* / le talion); étant donné que *q* est une lettre emphatique (gutturale) et que *ṣ* est une lettre emphatique palatale; contrairement au passage de *q* à *t* (dans *al-qatl*) qui est une lettre douce; donc elle ne va pas bien avec *q*. De même, le passage de *ṣ* à *ḥ* (dans *qīṣāṣi ḥayātun*) est meilleur que celui de *l* à *'a* (dans *al-qatl anfā*), à cause de l'éloignement de la pointe de la langue par rapport au fond du gosier.

5/1596

13 A la fin de ce sixième point, la restitution complète des omissions dans le proverbe, fait bien comprendre de quoi il s'agit.

14 Dans *al-qatl anfā li-l-qatl*, il y a six silences (*sukūn*), sans compter les deux *waqf* (stop) à la fin de *al-qatl* qui ne sont pas obligatoires. Noter que la longue à la fin de *anfā* compte également comme un silence.

15 Comme le sont les voyelles par les silences qui les suivent.

m. Treizièmement : la prononciation de *s*, de *ḥ* et de *t* est euphonique ; il n'en est pas de même de la répétition de *q* et de *t*.

n. Quatorzièmement : le verset échappe à l'expression *al-qatl* (la mise à mort) qui exprime la sauvagerie, contrairement à l'expression *al-ḥayāt* (la vie), car la nature humaine est plus encline à exprimer la vie que la mise à mort.

o. Quinzièmement : l'expression *al-qīṣās* (le talion) exprime l'égalité, car elle annonce la justice, contrairement à la mise à mort pure et simple.

p. Seizièmement : le verset est bâti sur une affirmation et le proverbe, sur une négation<sup>16</sup> ; or l'affirmation est plus noble, parce qu'elle est première, tandis que la négation est seconde par rapport à elle.

r. Dix-septièmement : c'est à peine si on comprend le proverbe, si ce n'est après avoir compris que le talion est la vie, alors que sa parole : « dans le talion, il y a une vie » se comprend d'emblée.

s. Dix-huitièmement : dans le proverbe, il y a la forme comparative dérivée d'un verbe transitif, alors que le verset échappe à cela.

5/1597

t. Dix-neuvièmement : La forme comparative (*af'al*) exige généralement la participation (*al-ištirāk*)<sup>17</sup>. L'abandon du talion serait donc une négation du meurtre ; mais, en réalité, c'est le talion qui le nie le plus ; alors, il n'en est pas ainsi et le verset échappe à cela.

u. Vingtièmement : le verset prévient, en même temps, la mise à mort et l'amputation, parce que le talion comporte les deux. La vie est également dans le talion concernant les membres, parce que l'amputation d'un membre diminue le confort vital et peut même influencer la vie de l'âme et y mettre fin. Or il n'en est pas ainsi pour le proverbe.

Ensuite, au début du verset, il y a « *wa-lakum* / et pour vous » qui comporte une nuance, à savoir la manifestation de l'intérêt pour les croyants de façon particulière ; eux, c'est-à-dire, leur vie et non celle des autres, parce que le sens les concerne spécialement, bien qu'il existe aussi pour les autres.

### Nota Bene [l'allusion, l'inclusion, la restriction]

5/1598

1. Premièrement : (Ibn Ğa'far b.) Qudāma mentionne comme espèce de figure rhétorique, l'allusion (*al-išāra*). Il la commente, en disant qu'elle consiste en peu de discours pourvu d'un sens abondant. Or cela revient à

16 *anfā* que nous avons traduit par 'supprime le mieux' signifie littéralement 'nie le mieux'.

17 C'est-à-dire, la participation, qui plus qu'il n'y a, au même sens commun des deux réalités comparées. Dans le cas présent, le comparatif *anfā* établit cette participation au même sens commun entre 'mise à mort' et 'meurtre', si bien qu'en arabe c'est le même mot *qatl*.

la concision par limitation, elle-même. Cependant, Ibn Abī l-Iṣba' les différencie, en disant que ce qu'indique la concision est une correspondance<sup>18</sup>, tandis que ce que l'allusion indique est une inclusion ou une implication. On sait de lui que le sens de l'allusion est ce qui précède dans l'étude sur le sens explicite<sup>19</sup>.

2. Deuxièmement : dans *Iḡāz al-Qur'ān*, al-Qāḍī Abū Bakr (al-Bāqillānī) mentionne qu'il y a une espèce de concision qui s'appelle l'inclusion (*at-taḍmīn*) ; il s'agit d'un sens existant dans une expression, sans qu'il soit mentionné par un terme qui en serait l'expression. Il dit : 'Il y en a deux sortes. La première est ce qui est compris à partir de la façon de parler, comme lorsqu'on dit : 'C'est connu !' ; en effet, cela exige qu'il y ait nécessairement quelqu'un qui connaisse. La seconde est ce qui est compris à partir du sens de l'expression, comme : « Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux ! » (1, 1) ; en effet, elle inclut l'enseignement du commencement des choses au nom de Dieu, de façon à le magnifier pour lui-même et à obtenir la bénédiction en son nom'.

3. Troisièmement : Ibn al-Aṭīr et l'auteur (as-Subkī) de *ʿArūs al-afrāh*, ainsi qu'un autre encore mentionnent que parmi les espèces de concision par limitation, il y a le cas de la restriction (*al-ḥaṣr*), soit avec *illā* (sauf), soit avec *innamā* (seulement), soit avec d'autres instruments, parce que la proposition dans les deux cas tient lieu de deux propositions ; il y a aussi le cas de la coordination, parce que sa particule est mise pour se dispenser de répéter le régent ; il y a également le cas du substitut de l'agent (forme passive), parce qu'il indique, à la fois, l'agent qui lui donne son statut (cas), et le complément dont il a la place ; il y a encore le cas du pronom, parce qu'il est mis pour que, grâce à lui, on n'ait pas besoin de l'antécédent, par souci de concision ; voilà pourquoi, on ne passe pas au pronom séparé, quand on peut utiliser le pronom lié<sup>20</sup> ; il y a en plus le cas de : *'alimtu annaka qā'imun* (je sais que tu es debout), parce que la proposition est substituée par seul nom qui fonctionne à la façon de deux compléments sans omission<sup>21</sup> ; il y a aussi le cas de la contestation (*at-tanāzu'*), puisque nous n'évaluons pas les choses selon l'opinion d'al-Farrā'<sup>22</sup> ; il y a également le rejet du complément pour abrégé,

5/1599

18 Correspondance entre l'expression (*al-lafẓ*) et le sens (*al-murād*).

19 Voir Chap. 50, pp. 1486sq.

20 On dit : *zurtuhu* (je l'ai visité) [pronom lié], mais on ne dit pas : *zurtu iyyāhu* [pronom séparé] (NdE).

21 C'est-à-dire le nom verbal : *'alimtu qiyāmaka* qui joue le rôle de deux compléments, à savoir : *'alimtuka qā'iman*.

22 Selon al-Farrā', dans l'exemple suivant : *qāma wa-qa'ada Zayd* (Zayd se tient debout et

5/1600 faisant du verbe transitif un verbe intransitif; on formulera cela par la suite; il y a encore l'ensemble des particules interrogatives et conditionnelles; en effet, l'expression 'combien as-tu?' dispense de dire: 'est-ce vingt ou trente?' | et ainsi de suite indéfiniment; il y a en plus les expressions qui entraînent la généralisation comme *aḥad* (quelqu'un); il y a enfin l'expression au duel et au pluriel qui dispense de répéter le singulier; dans les deux on a disposé la désinence de façon à abrégé.

Dans ce qu'il convient de compter parmi ses espèces, il y a ce qu'on appelle l'amplification (*al-ittisā'*) qui fait partie des espèces de figures rhétoriques. Cela consiste à produire un discours dont l'interprétation s'amplifie en fonction des significations que contiennent ses expressions, comme, par exemple, les lettres au début des sourates. C'est ce que mentionne Ibn Abī l-Iṣḥāq<sup>23</sup>.

## 2. Deuxième catégorie: la concision par omission et ses avantages

Voici ses causes.

1. Parmi elles, il y a la pure abréviation (*al-iḥtiṣār*) et la simple mise en garde (*al-iḥtirāz*) contre l'inutilité de montrer la chose.

2. Il y a la notification (*at-tanbīh*) que le temps manque pour réaliser ce qui est omis, et que s'occuper à le mentionner entraînerait la perte de ce qui est important. Tel est l'avantage des cas de l'avertissement et de l'incitation. Les deux se trouvent ensemble dans sa parole: «la chamelle de Dieu! sa désaltération!» (91, 13). En effet, «la chamelle de Dieu!» est un avertissement qui équivaut à: 'laissez-la!' et «sa désaltération!» est une incitation qui équivaut à: 'forcez-la à boire'.

5/1601 3. Il y a l'emphase (*at-tafḥīm*) et l'importance donnée (*al-i'zām*) au vague que comporte l'omission. Dans *Minhāġ al-bulaġā'*, Ḥāzīm dit: 'L'omission est excellente, ne serait-ce qu'à cause de sa capacité de signification; ou encore grâce à elle on arrive à multiplier les choses. Mais leur multiplication entraîne longueur et ennui; donc on les omet et on se contente d'en indiquer l'état; alors, l'esprit cesse de se promener parmi les choses dont la situation suffit pour se dispenser de les mentionner'. Il ajoute: 'A cause de cette performance, on préfère l'omission dans les passages où l'on veut produire l'étonnement et

s'assoit), le régent est chacun des deux verbes. Donc l'agent est au nominatif en fonction des deux verbes à la fois. Quant à l'ensemble des grammairiens, ils prennent un des deux comme régent de façon explicite et l'autre de façon implicite (NdE).

23 Apparemment 'amplification' et 'concision' sont contradictoires. En réalité, semble-t-il, la concision, dans l'exemple cité, concerne les lettres initiales en elles-mêmes, alors que l'amplification désigne leur commentaire interprétatif qui relève de la prolixité.



l'alarme dans les esprits'. Sa parole sur la description des gens du paradis fait partie de ce genre, à savoir: «jusqu'à ce que, lorsqu'ils y arriveront et que ses portes s'ouvriront ... » (39, 73); l'apodose (de 'lorsque') a été omise, étant donné que la description de ce qu'ils y trouveront et y rencontreront, à ce moment là, n'en finirait pas. Il a donc eu recours à l'omission pour montrer que le discours serait incapable de décrire ce qu'ils verront; ainsi les esprits sont-ils laissés libres d'évaluer les choses comme ils veulent; mais ils n'atteindront pas, malgré cela, l'essentiel de ce qu'il y aura là. De même, il y a sa parole: «si tu voyais, quand ils seront arrêtés devant le feu!» (6, 27); c'est-à-dire, tu verrais une chose atroce que le langage arriverait à peine à exprimer.

4. Il y a l'allègement (*at-tahfīf*), vu que le tour de la chose arrive fréquemment dans le langage, comme l'omission de la particule du vocatif, dans: «[yā] *Yūsuf a'rid* / [Ô] Yūsuf, passe outre!» (12, 29), celle du *-n*, dans: «*lam yaku*[n] / il n'était pas» (8, 53), celle de la fin du pluriel régulier, dans cette lecture de: «*wa-l-muqīmī*[na] *ṣ-ṣalāta* / ceux qui établissent la prière» (22, 35) et celle de l'allongement dans: «*wa-l-layli idā yasri* [ī] / et par la nuit quand elle marche» (89, 4). | Al-Mu'arriḡ as-Sadūsī interrogea al-Aḥfaš à propos de ce verset; il répondit: 'Lorsque les arabes passent outre le sens d'une chose, ils ont l'habitude d'en diminuer les lettres. Etant donné que la nuit ne marche pas, mais que seulement on marche dans la nuit, il manque une lettre. De même, il (\*) dit: «ta mère n'était pas une prostituée (*baḡiyyan*)» (19, 28). Normalement ce devrait être *baḡiyyatan*, mais comme on a été distrait du sujet, on en a enlevé une lettre'.

5/1602

5. Il y a le cas où l'expression ne convient qu'avec une omission, par exemple: «le connaisseur de l'invisible et [le connaisseur] du visible» (6, 73); «*fa'ālun li-mā yurīdu*[hu] / réalisateur de ce qu'il veut» (11, 107).

6. Il y a le cas d'une chose tellement connue que la mentionner ou non est égal. Az-Zamaḡšarī dit: 'C'est une espèce d'indication de la situation contextuelle dont l'expression est plus claire que celle de ce qui est dit. C'est dans ce sens qu'on prend la lecture de Ḥamza: «[*wa-ttaqū llāha l-ladī*] *tasā'alūna bihi wa-l-arḡāmi* / [craignez Dieu, au sujet duquel] vous vous interrogez, et (au sujet des) parents» (4, 1). En effet, ceci est un passage bien connu pour la répétition de la particule du génitif et le fait qu'il soit si connu tient lieu de la mention (de cette particule)<sup>24</sup>.

7. Il y a la défense de mentionner ce qui est omis, en vue de rendre honneur, comme dans sa parole: «Fir'awn dit: Qui est le Seigneur des univers? Il (Mūsā)

24 La lecture actuellement officielle est «*wa-l-arḡāma*» à l'accusatif; ce qui change ainsi le sens: «Craignez Dieu, au sujet duquel vous vous interrogez, et (craignez) les parents».

dit: le Seigneur des cieux ... » (26, 23–28). On a omis le sujet à trois endroits, avant la mention de ‘Seigneur’, à savoir: « (il est) le Seigneur » (26, 24), « (Dieu est) votre Seigneur » (26, 26), « (Dieu est) le Seigneur du levant » (26, 28), parce que Mūsā cherche à donner de l’importance à la position de Fir‘awn et au fait qu’on l’a mis avant la question. Et il sous-entend le nom de Dieu pour le magnifier et le glorifier. L’auteur (as-Subkī) de *‘Arūs al-afrāḥ* donne comme exemple sa parole: « Mon Seigneur! Si tu me montres [], je te verrai » (7, 143), c’est-à-dire, ‘ton Essence’.

5/1603

8. Il y a la défense de prononcer ce qui est omis, en signe de mépris, par exemple dans: « sourds, muets » (2, 18); c’est-à-dire, eux ou les hypocrites.

9. Il y a l’intention de généraliser, comme dans: « c’est toi dont nous implorons le secours » (1, 5); c’est-à-dire, pour le culte et pour toutes nos affaires; « Dieu appelle au séjour de la paix » (10, 25); c’est-à-dire, tout un chacun.

10. Il y a l’attention à la ‘rime’ (*al-fāṣila*) comme dans: « *mā wadda’aka wa-mā qalā / ton Seigneur ne t’a pas abandonné et il n’a pas détesté* » (93, 3); c’est-à-dire, il ne t’a pas détesté (*wa-mā qalāka*)<sup>25</sup>.

11. Il y a l’intention de clarifier après un sens vague, comme pour le verbe de volonté, par exemple dans: « s’il avait voulu, il vous aurait guidés » (6, 149); c’est-à-dire, s’il avait voulu votre guidance. Lorsqu’on entend: « s’il avait voulu », l’esprit s’attache à une chose voulue dont le sens reste vague pour lui, car il ne sait pas ce que c’est. Et lorsqu’on mentionne l’apodose de la condition, ensuite cela devient clair. C’est ce qui arrive la plupart du temps après la particule de la condition, parce que l’objet de la volonté est mentionné dans l’apodose de la condition. Cela peut arriver en dehors du cas de la particule de la condition, pour indiquer la clarification avec autre chose que la réponse à la condition, par exemple, dans: « ils n’embrassent rien de sa science, sauf ce qu’il veut » (2, 255).

5/1604

Les rhétoriciens mentionnent que l’objet de la volonté (*al-mašī’a*) et de la volition (*al-irāda*) n’est mentionné que lorsqu’il est étrange ou important, par exemple, dans: « à celui qui d’entre vous veut se tenir droit »; « si nous voulions prendre un amusement » (21, 17). Il a continuellement ou souvent omis l’objet de la volonté contrairement aux autres verbes, parce que l’existence de ce qui est voulu est nécessairement liée à celle de la volonté. | Et la volonté qui nécessite ce qui est contenu dans l’apodose de la condition ne peut être que la volonté de cette réponse; voilà pourquoi, la volition est comme elle pour ce qui est de la continuité de l’omission de son objet. C’est ce que mentionnent az-Zamalkānī et at-Tanūḥī dans *al-Aqṣā l-qarīb*. Ils disent: ‘Ce qu’on omet après

25 En effet, du verset 1 au verset 8, la ‘rime’ est en ā.

*law* (si) est toujours mentionné dans l'apodose de la condition'. On cite ceci, dans *Arūs al-afrāḥ* : « ils disent : si notre Seigneur voulait, il ferait descendre des anges » (41, 14). Cela veut dire : si notre Seigneur voulait la mission d'envoyés, il ferait descendre des anges ; parce que le sens indique cela.

### Remarque

Aš-Šayḥ 'Abd al-Qāhir (al-Ġurġānī) dit : 'Il n'y a pas de nom omis dans l'état où il faut qu'il soit omis sans que son omission ne soit meilleure que sa mention'. Ibn Ğinnī appelle l'omission la valeur<sup>26</sup> de la langue arabe, parce qu'elle rend le discours valeureux.

### Règle de l'omission du complément en vue de l'abréviation (*al-iḥtiṣār*) et de la restriction (*al-iqtiṣār*)

Ibn Hišām dit : 'Les grammairiens ont l'habitude de dire qu'on omet le complément pour abrégé et restreindre. Par abréviation, ils veulent dire l'omission en vue d'une signification, et par restriction, l'omission sans signification (spéciale) ; ils donnent comme exemple : « mangez et buvez » (52, 19) ; c'est-à-dire, accomplissez ces deux actes'.

5/1605

En réalité, on dira, – c'est-à-dire, comme disent les rhétoriciens- : parfois le but consiste à faire connaître le simple avènement de l'action sans préciser qui l'a posée et pour qui elle est posée ; on emploie un verbe d'existence général en relation avec l'action verbale de ce verbe<sup>27</sup>. On dit : a eu lieu (*ḥašala*) un incendie ou un pillage. Et parfois, le but consiste à faire connaître la simple application du sujet au verbe et on se limite à eux deux, sans mentionner le complément et sans l'avoir à l'esprit, car ce qu'on a à l'esprit est comme ce qui est affirmé. On n'appelle pas cela omission, parce que le verbe est employé dans ce but à la façon de ce qui n'a pas de complément. Par exemple : « mon Seigneur est celui qui ressuscite et qui 'mortifie' » (2, 258) ; « est-ce que sont égaux celui qui sait et celui qui ne sait pas ? » (39, 9) ; « mangez et buvez et n'excédez pas » (7, 31) ; « et quand tu verras là-bas » (76, 20). | En fait, cela signifie : 'mon Seigneur est celui qui fait la résurrection et la mort' ; 'est-ce que sont égaux celui qui est

5/1606

26 La valeur (*aš-šaḡā'a*) dans le sens de courage.

27 *fa-yuḡā'u bi-maṣdarihi musnadan ilā fi'l kawn 'āmm* (on emploie l'action verbale qu'on applique à un verbe général d'existence). On lit dans la note de l'éditeur : Dans la marge du manuscrit A, on trouve avec une écriture différente : 'Il y a une inversion dans l'expression, car en principe le sens est : *fa-yuḡā'u bi-fi'l kawn 'āmm musnad ilā maṣdar dālika l-fi'l*.

qualifié par la science et celui à qui est niée la science?'; 'réalisez le manger et le boire et laissez de côté l'exagération et évitez l'excès'; 'et quand t'arrivera une vision'.

Autre exemple: «et quand il (Mūsā) arriva à l'eau de Madyān, [il y trouva des gens qui abreuvaient leurs troupeaux; il y trouva aussi deux femmes qui se tenaient à l'écart et qui retenaient leurs bêtes] ...» (28, 23). Ne voit-on pas qu'il (/) a pitié d'elles, en leur qualité de celles qui retiennent, alors que leurs gens sont en train d'abreuver, et non parce que ce qu'elles retiennent sont des brebis et que ce qu'ils abreuvent sont des chameaux. De même, le sens visé dans «nous n'abreuverons pas» est l'action même d'abreuver et non ce qui est abreuvé, alors que celui qui ne réfléchit pas, estime que cela signifie: 'qui abreuvaient leurs chameaux', 'qui retenaient leurs brebis' et 'nous n'abreuverons pas nos brebis'.

Parfois, on vise l'attribution du verbe à son agent et son lien avec son complément, aussi sont-ils tous les deux mentionnés, comme dans: «ne mangez pas l'intérêt» (3, 130) et «et n'approchez pas la fornication» (17, 32). Ce genre, quand on ne mentionne pas ce qui y est omis, est appelé omission. Elle peut être, dans l'expression, ce qui la requiert (comme antécédent), alors on décide de ce qui nécessairement lui équivalait, comme dans: «*a-hādā l-laḏī ba'ata(hu) llāhu rasūlan* / est-ce celui-ci que Dieu a dépêché comme envoyé?» (25, 41) et: «*wa-kullun wa'ada(hu) llāhu l-ḥusnā* / à chacun Dieu a promis les meilleures choses' (57, 10)<sup>28</sup>. La situation peut paraître confuse dans le cas de l'omission et de la non omission, comme dans: «*quli d'ū llāha awi d'ū r-rahmāna*» (17, 110), car on peut imaginer que le sens est: «dis: invoquez Dieu ou invoquez le Miséricordieux» et alors il n'y a pas d'omission; ou bien: «dis: appelez-le Dieu ou appelez-le le Miséricordieux» et alors il y a omission.

### Les conditions de l'omission

5/1607 Elles sont au nombre de huit.

1. La première est l'existence d'une indication qui est, soit situationnelle, comme dans: «*qālū salāman* / ils dirent: salutation» (11, 69); c'est-à-dire: 'nous vous saluons d'une salutation'; soit contextuelle, comme dans: «et on dira à ceux qui avaient la crainte révérencielle: Qu'a fait descendre votre Seigneur?

28 Il s'agit de la lecture de Ibn 'Āmir. Dans les deux cas le pronom de rappel *hu* est omis. Dans le premier cas, il a pour antécédent *al-laḏī* (celui-ci) et dans le second, *kullun* (chacun); dans les deux cas, ils sont le complément d'objet du verbe auquel chacun est lié.

Ils répondront : un bien » (16, 30); [c'est-à-dire : 'il a fait descendre un bien']<sup>29</sup>. « Il dit : Paix ! Un peuple détestable » (51, 25); c'est-à-dire : 'Paix à vous ! Vous êtes un peuple détestable'<sup>30</sup>.

a. Parmi les indications, il y a la raison là où il est impossible d'avoir raisonnablement un discours correct, sinon grâce à l'hypothèse d'un sous-entendu.

Parfois, elle indique le sens fondamental de l'omission, sans aucune indication de son sens spécifique; mais, on déduira ce dernier à partir d'une autre indication, comme dans : « vous est interdite la bête trouvée morte » (5, 3). En effet, la raison indique qu'elle n'est pas interdite en elle-même, parce que l'interdiction ne s'applique pas aux réalités physiques, car l'interdiction et la permission ne s'appliquent qu'à des actes. Donc on sait, de par la raison, que quelque chose a été omis. Quant à sa spécification, à savoir la prendre pour la manger, elle se déduit de la Loi révélée, à savoir sa (.) parole : 'Il est interdit seulement de la manger', parce que la raison ne connaît pas le lieu d'application du permis et de l'interdit.

[Quant à l'opinion de l'auteur (al-Qazwīnī) de *at-Talḥīṣ* : 'Cela relève également de l'indication de la raison' ], elle est suivie par as-Sakkākī, sans qu'il ait réfléchi au fait qu'elle est fondée sur les principes mu'tazilites]<sup>31</sup>.

5/1608

Parfois, la raison indique aussi le sens spécifique (de l'omission), comme dans : « et lorsque ton Seigneur viendra » (89, 22); c'est-à-dire, 'son ordre', dans le sens de 'son châtement'. En effet, la raison indique l'impossibilité de la venue du Créateur, étant donné qu'elle fait partie des caractéristiques de l'être contingent, et elle indique que ce qui vient est bien son ordre; « accomplissez les contrats » (5, 1) et « accomplissez l'alliance de Dieu » (16, 91): c'est-à-dire, 'ce qu'exigent les contrats et l'alliance de Dieu'. Car le contrat et l'alliance sont deux paroles qui sont déjà entrées dans l'existence et qui ont définitivement trouvé leur accomplissement<sup>32</sup>, si bien qu'on ne peut concevoir en ce qui les concerne ni accomplissement ni violation. L'accomplissement et la violation

29 Ce qui est entre crochets [ ] manque dans le manuscrit A (NdE).

30 L'indication situationnelle (*dalīl ḥālī*) est celle qui vient de la situation dans laquelle on se trouve. Par exemple, voyant quelqu'un qui prépare ses bagages, on lui dit : 'Makka ?'; ce qui veut dire : 'Tu vas à Makka ?' On a omis le verbe. Ou bien si l'on voit quelqu'un qui jette des cailloux, on lui dit : 'L'arbre ?'; ce qui veut dire : 'Tu vises l'arbre ?'. L'indication contextuelle (*dalīl maqālī*) est celle qui vient de ce qui a déjà été dit. Par exemple, si je dis : 'Qui veux-tu honorer ?' et on répond : 'Zayd', en omettant 'Je veux honorer', parce que ce verbe se trouve déjà exprimé dans la question.

31 Ce qui est entre crochets est omis dans les manuscrits A, H et S (NdE).

32 Donc si on prenait le texte à la lettre, cela reviendrait à vouloir faire exister ce qui déjà existe, ce qui est impossible, selon un principe logique bien connu.

ne concernent que ce que les deux exigent, ainsi que les commandements qui en découlent.

b. Parfois, c'est la coutume (*al-ʿāda*) qui indique le sens spécifique, comme dans: «voilà donc ce pour quoi (*fīhi*) vous me blâmiez»<sup>33</sup> (12, 32). La raison indique qu'il y a une omission, parce qu'il ne convient pas que Yūsuf soit le complément circonstanciel (*fīhi*) du blâme. Il est donc possible de faire cette hypothèse: 'vous me blâmiez pour l'amour que j'ai pour lui', à cause de sa parole: «il l'a rendue folle d'amour» (12, 30b), 'et parce que je lui ai fait la cour', à cause de sa parole: «elle fait la cour à son valet» (12, 30a). Or, la coutume indique la seconde hypothèse (comme valable), parce qu'on ne blâme pas habituellement celui qui éprouve un amour fou, puisqu'il ne s'agit pas d'un choix libre, contrairement à 'faire la cour', puisqu'on a la possibilité de s'en passer.

5/1609

c. Parfois, c'est l'expression explicite (*at-taṣrīḥ*) dans d'autres passages qui indique le sens de l'omission, et c'est l'indication la plus forte, comme dans: «qu'est-ce qu'ils attendent, sinon que Dieu vienne à eux?» (2, 210); c'est-à-dire, 'son ordre', à cause de cette indication: «ou que vienne l'ordre de ton Seigneur» (16, 33). «Un jardin dont la largeur est les cieux» (3, 133); c'est-à-dire, 'est comme la largeur des cieux', à cause de l'indication de l'expression explicite dans le verset de la sourate *al-Ḥadīd* 57, 21<sup>34</sup>. «Un envoyé de (*min*) Dieu» (98, 2); c'est-à-dire, 'd'auprès de (*min* *ʿindi*) Dieu', à cause de cette indication: «et quand leur vint un messager d'auprès de Dieu» (2, 101).

d. La coutume est aussi une des indications du sens fondamental de l'omission, dans la mesure où la raison n'empêche pas qu'on utilise l'expression dans son sens littéral sans omission, comme dans: «si nous connaissions un combat, nous vous suivrions» (3, 167); c'est-à-dire, 'un lieu de combat', à savoir 'un lieu favorable au combat'. Il en est ainsi, uniquement parce qu'ils étaient les plus informés des gens au sujet du combat, alors qu'on leur reprochait de dire qu'ils ne le connaissaient pas. Selon la coutume, il n'est pas possible qu'ils voulussent dire: 'si nous connaissions la réalité du combat'. Voilà pourquoi, Muḡāhid estime qu'il s'agit d'un 'lieu de combat'. Ce qui l'indique, c'est qu'ils suggérèrent au Prophète (.) de ne point sortir de al-Madīna.

e. Le commencement de l'action (*aš-šurūʿ*) est une indication, comme dans: «*bi-smi llāhi* / Au nom de Dieu»; on évalue (l'omission), en fonction de ce au début de quoi cette formule est employée. Si elle est mise au début de la récitation, on supposera que l'omission est: 'Je lis' et si elle est employée avant de

33 Ce sont les propos de la femme de l'intendant.

34 «Un jardin dont la largeur est comme la largeur du ciel» (57, 21).

manger, ce sera : 'Je mange'. Tous les rhétoriciens sont de cette opinion, contrairement à celle | des grammairiens pour qui l'omission serait : 'Je commence' ou 'Mon commencement est au nom de Dieu'. Ce qui indique la justesse de la première opinion, c'est l'expression explicite de sa parole : « et il dit : Montez-y : au nom de Dieu est sa course et son mouillage » (11, 41) et dans la tradition prophétique : 'Au nom de toi, mon Seigneur, j'ai placé mon côté'<sup>35</sup>.

5/1610

f. L'art grammatical (*aṣ-ṣinā'a an-naḥwīyya*) est une indication, comme quand on dit, à propos de : « *lā uqsimu* / Non ! Je jure » (75, 1), que l'omission présumée est : *l[a-an]ā uqsimu* (certes, moi, je jure), parce que le serment ne peut pas porter sur un verbe au présent. Dans : « *tallāhi tafta'u* / Par Dieu ! Tu oublieras » (12, 85), l'omission présumée est : *lā tafta'u* (tu n'oublieras pas), parce que si la réponse au serment était positive, il y aurait *la-* au début du verbe et *-nn* à la fin (*la-tafta'unna*), comme dans sa parole : « *wa-tāllāhi la-akīdanna* / Par Dieu ! Je ruserai » (21, 57). L'art grammatical peut obliger à une omission présumée, même si le sens ne concorde pas avec cela, | comme quand on dit : « *lā ilāha illā llāhu* / il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu » (37, 35), le prédicat est omis, à savoir *mawġūdun* (existante).

5/1611

Al-Imām Faḥr ad-Dīn (ar-Rāzī) conteste cela, en disant : 'Nous avons là un discours qui n'a pas besoin d'omission présumée. L'omission présumée des grammairiens est fautive, parce que la négation de la réalité en tant qu'absolue a une portée plus générale que sa négation en tant que conditionnée<sup>36</sup>. En effet, quand elle est niée en tant qu'absolue, cela indique la négation de l'essence avec la condition ; tandis que lorsqu'elle est niée en tant que conditionnée par une condition précise, il n'en découle pas nécessairement qu'elle soit aussi niée avec une autre condition'. On a réfuté cela, en disant que l'omission présumée des grammairiens, à savoir 'existante', nécessite la négation définitive de toute divinité en dehors de Dieu, car on ne peut pas exprimer ce qui n'existe pas ; il s'agit donc, en fait, d'une négation de la réalité en tant qu'absolue et non en tant que conditionnée. Ensuite, il faut supposer l'omission d'un prédicat, à cause de l'impossibilité d'avoir un sujet sans prédicat explicite ou sous-entendu. Le grammairien ne suppose l'omission que pour donner aux règles grammaticales leur valeur, même si le sens est implicite.

35 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 11/125–126.

36 Ici, la réalité en tant qu'absolue réside dans le fait qu'il n'y a pas de prédicat, alors que le prédicat 'existante' conditionne 'divinité'.

### Nota Bene [la condition de l'indication]

5/1612 Ibn Hišām dit: 'L'indication est une condition, lorsque ce qui est omis est la proposition elle-même ou un de ces deux pivots<sup>37</sup>, ou lorsqu'il signifie un sens, dans cette proposition, sur lequel elle est construite, comme: « *tāllāhi tafta'u* / par Dieu! Tu (n') oublieras (pas) » (12, 85). Quant au reste<sup>38</sup>, l'existence d'une indication n'est pas une condition de l'omission, mais la condition est qu'il n'y ait pas de par son omission un dommage sémantique ou structurel'.

Il continue: 'Il y a comme condition, à propos de l'indication (restitution) explicite, qu'elle corresponde à ce qui est omis'. Il réfute l'opinion de al-Farrā', au sujet de: « l'homme estime-t-il que nous ne rassemblerons pas ses os? \* Mais si! Nous sommes capable (*balā qādirīna*) » (75, 3-4), selon laquelle l'omission présumée est: 'Mais si! il nous estime (*la-yahsabunā*) capable', parce que l'estimation ici mentionnée a le sens d'opinion, alors que l'objet de ce qui est présumé a le sens de science; en effet, le doute à propos du retour est un acte de mécréance<sup>39</sup>; donc il n'est pas ordonnable.<sup>40</sup>

Il poursuit: 'L'opinion de Sībawayh à ce propos est ce qui est juste, à savoir que l'expression « *qādirīna* / capable » est un complément d'état; c'est-à-dire: 'Mais si! Nous les rassemblerons, étant capable de cela', parce que le verbe 'rassembler' est plus près que le verbe 'estimer' et parce que *balā* (mais si!) est pour l'exigence de ce qui est nié, à savoir l'action de rassembler'.

2. La deuxième condition est que ce qui est omis ne soit pas comme la partie intégrante (*al-ğuz'*); par conséquent, on n'omet donc ni l'agent, ni son substitut (passif), ni le nom-sujet de *kāna* (est) et de ses assimilés.

5/1613 Ibn Hišām dit: 'Quant à l'opinion de Ibn 'Aṭīyya au sujet de: « *bi'sa maṭalu l-qawmi* / quel mauvais exemple des gens ...! » (62, 5), selon laquelle l'omission présumée serait: 'quel mauvais exemple, l'exemple des gens ...!', s'il veut expliquer ainsi l'analyse, en disant que l'agent (de *bi'sa*) est l'expression 'exemple' en tant qu'omise, alors elle est à réfuter; mais s'il veut expliquer le sens, en disant que dans *bi'sa* il y a le pronom d'exemple de façon cachée, alors d'accord'.

37 Par exemple, le sujet et le prédicat dans la proposition nominale.

38 C'est-à-dire, ce qui ne fait pas partie des pivots de la proposition.

39 Ce qui veut dire que tout ce qui concerne le retour au dernier jour ne peut être qu'objet de science sûre et non d'estimation plus ou moins douteuse, sinon, en douter ne serait pas un acte de mécréance.

40 Cela ne se comprend que si nous lisons l'omission présumée selon al-Farrā' comme ceci: *balā li-yahsabnā qādirīna* / Mais si! Qu'il nous estime donc capable!



3. La troisième est que ce qui est omis ne soit pas un renforcement (*mu'akkid*), parce que l'omission contredit le renforcement, puisqu'elle est fondée sur l'abréviation, alors que le renforcement est fondé sur l'allongement. A partir de là, al-Fārisī réfute l'opinion de az-Zaġġāġ au sujet de sa parole: «*in[na] hādāni la-sāhirāni* / certes, ces deux sont des magiciens » (20, 63), selon laquelle l'omission présumée serait: '*inna hādāni la-humā sāhirāni* / certes, ces deux, eux deux sont magiciens'. Il dit: 'L'omission et le renforcement avec *la* se contredisent'. Quant à l'omission d'une chose en raison d'une indication et à son renforcement, il n'y a pas de contradiction entre les deux, parce que ce qui est omis en raison d'une indication est comme ce qui est affirmé.

4. La quatrième est que l'omission n'aboutisse pas à l'abréviation (*iḥtiṣār*) de ce qui est déjà abrégé. Par conséquent, on n'omettra pas le nom verbal (*ism al-fīl*), parce qu'il est déjà une abréviation du verbe<sup>41</sup>.

5. La cinquième est qu'elle ne soit pas un régent faible (*'āmil ḍa'if*). Donc on n'omettra pas la préposition qui régit le génitif ni celle qui régit l'accusatif du verbe ou l'apocopé du verbe, sauf là où l'indication est forte<sup>42</sup> et où l'emploi de tels régents est fréquent.

6. La sixième est qu'elle ne soit pas la substitution (*'iwāḍ*) de quelque chose. Par conséquent, Ibn Mālik dit: 'La particule du vocatif ne substitue pas le verbe 'j' appelle', étant donné que les arabes tolèrent qu'elle soit omise'. Pour la même raison également, on n'omettra pas le *-t-* de *iqāmatun* et de *istiqāmatun*<sup>43</sup>. Quant à: «*wa-iqāma ṣ-ṣalāti* / l'établissement de la prière » (21, 73), on n'en tirera pas de conclusions par analogie<sup>44</sup>. De même, on n'omettra pas le prédicat de *kāna* (est) qui est une substitution ou comme une substitution de son action verbale (infinitif)<sup>45</sup>.

5/1614

7. La septième<sup>46</sup> est que l'omission n'aboutisse pas au réajustement (*tahyī'a*) du régent fort. Par conséquent, on ne tirera pas analogiquement de conclusions

41 Par exemple: *ilaykumu l-aḥbāra* est un cas de 'nom verbal' qui est une abréviation de: *uqaddimu lakumu l-aḥbāra* (je vous présente les nouvelles); donc on ne peut rien omettre dans cette formule déjà abrégée.

42 Par exemple, le *an* sous-entendu facultativement ou obligatoirement (NdE).

43 C'est-à-dire, de façon générale, le *tā' marbūta* de l'action verbale (infinitif) des verbes concaves qui est une compensation nécessaire de la seconde lettre radicale faible substituée par la longue du paradigme.

44 Car 'normalement' ce devrait être *wa-iqāmata ṣ-ṣalāti*.

45 En effet, si le prédicat de *kāna* est à l'accusatif (*kāna Zaydun marīḍan* / Zayd est malade), c'est parce qu'il est, en réalité, le substitut de l'action verbale (infinitif) complément absolu, à savoir *kāna Zaydun kawna marīḍin*.

46 Huit conditions ont été annoncées et sept seulement sont énoncées.

de la lecture: *'wa kullun wa'ada(hu) llāhu l-ḥusnā* / et chacun, Dieu (lui) a promis les meilleures choses' (57, 10)<sup>47</sup>.

### Remarque [omission graduelle]

Al-Aḥfaš tient compte, là où c'est possible, de la gradation dans l'omission. 5/1615 Voilà pourquoi il dit à propos de sa parole: | «*wa-ttaqū yawman lā tağzī nafsun 'an nafsīn šay'an* / craignez un jour, ne sera récompensée aucune âme pour une autre en rien» (2, 48). En principe, c'est *lā tağzī fīhi* (dans lequel ne sera récompensée); d'abord, est omise la préposition *fī* (dans) et cela devient: *lā tağzīhi*; puis, c'est le pronom *-hi* (lequel) qui est omis et cela devient: *lā tağzī*. C'est une façon délicate d'agir dans l'art grammatical. Selon Sībawayh, les deux sont omis en même temps. Ibn Ğinnī dit: 'L'opinion de al-Aḥfaš est en soi plus convenable et plus délicate que celle qui prône d'omettre les deux ensemble en même temps'.

### Règle 1 [la place de la restitution de l'omission]

En principe, la chose (qui restitue l'omission) est évaluée en fonction de sa place essentielle, pour ne pas aller contre ce qui est fondamental sur deux plans: celui de l'omission et celui de la mise de la chose en dehors de sa place. Donc on évaluera ce qui est commenté comme omission dans: *'Zaydan ra'aytuhu* / Zayd, je l'ai vu' comme étant antéposé<sup>48</sup>. Les rhétoriciens permettent qu'il soit évalué comme étant postposé pour signifier la particularisation, selon ce que disent les grammairiens, quand il y a un empêchement, par exemple, dans: «*wa-ammā Ṭamūda fa-hadaynāhum* / Quant aux Ṭamūd, nous les avons guidés» (41, 17), puisque *ammā* (quant à) n'est pas suivi d'un verbe<sup>49</sup>.

47 Il s'agit de la lecture de Ibn 'Āmir. Dans la lecture aujourd'hui officielle, nous avons: «*wa-kullan wa'ada llāhu l-ḥusnā*»; elle n'a pas d'omission, puisque *kullan* est le premier complément d'objet antéposé. Par contre, dans la lecture de Ibn 'Āmir, l'omission du pronom *hu* qui est le premier complément d'objet a entraîné un réajustement du régent fort, le verbe *wa'ada*, qui dans ce cas devrait mettre *kull* à l'accusatif, parce que ce dernier devient son premier régi.

48 Par exemple, (*inna*) *Zaydan ra'aytuhu* (Certes, Zayd je l'ai vu).

49 C'est-à-dire, un verbe qui justifierait l'accusatif de *Ṭamūda*, selon la lecture isolée de Ibn 'Abbās, de Ibn Abi Ishāq et d'autres lecteurs, la lecture actuellement officielle étant au nominatif: *Ṭamūdu*.

### Règle 2 [diminution de l'évaluation de l'omission / plusieurs omissions possibles]

Il faut diminuer autant que possible l'équivalence de l'omission, pour diminuer (les risques de) divergence avec le sens fondamental. Par conséquent, l'opinion de al-Fārisī sera considérée comme faible, à propos de : « et celles qui n'ont pas encore eu de règles » (65, 4), selon laquelle l'équivalent serait : 'leur délai est de trois mois' ; alors que le mieux serait d'avoir comme équivalent : 'de même'. 5/1616

Aṣ-Ṣayḥ ʿIzz ad-Dīn (b. ʿAbd as-Salām) dit : 'Parmi plusieurs omissions, on ne restituera l'équivalent que de la plus marquante, en fonction du but recherché, et de la plus éloquente ; parce que les arabes ne restituent l'équivalent que de ce qu'il serait mieux d'exprimer et de ce qui est plus approprié au discours ; d'ailleurs, ils font de même à propos de ce qui est explicite. Par exemple, il y a : « Dieu a fait de al-Ka'ba, la maison sacrée, une institution pour les gens » (5, 97), Abū ʿAlī (I-Fārisī) évalue, en disant : 'Dieu a fait de l'érection de al-Ka'ba' ; un autre évalue ainsi : 'de la sacralité de al-Ka'ba', ce qui est mieux, car il n'y a pas de doute au sujet de l'éloquence de 'la sacralité' relativement à l'offrande, aux ornements et au mois sacré, alors que donner comme équivalent 'l'érection' s'éloigne de l'éloquence'.

Il dit encore : 'Quand l'omission navigue entre le bon et l'excellent, il faut donner l'équivalent de ce qui est | excellent, parce que Dieu a qualifié son Livre comme étant le meilleur discours ; donc ce qui en est omis sera la meilleure des omissions, tout comme ce qui y est exprimé est ce qu'il y a de mieux'. 5/1617

Il dit aussi : 'Quand ce qui est omis navigue entre ce qui est vague et ce qui est clair, l'équivalent de ce qui est clair sera le meilleur, comme dans : « et Dāwūd et Sulaymān, quand ils jugeaient au sujet d'un champ » (21, 78), il faut prendre comme équivalent : 'au sujet de l'affaire du champ' ou 'au sujet de ce que contenait le champ', ce qui est meilleur à cause de la précision, alors que 'l'affaire' est vague parce qu'elle navigue entre plusieurs espèces de choses'.

### Règle 3 [omission verbe / agent et sujet / prédicat]

Quand le choix se situe entre l'omission du verbe avec la permanence de l'agent, et l'omission du sujet avec la permanence du prédicat, le second cas est préférable, parce que le sujet est l'essence du prédicat et donc ce qui est omis est l'essence de ce qui reste affirmé, si bien que l'omission est comme si elle n'en était pas une ; quant au verbe, il est autre que l'agent. Certes, (le

second cas est préférable), à moins que le premier ne s'appuie sur une autre recension de ce passage ou sur un autre passage qui lui ressemble.

5/1618 Le premier cas est comme la lecture de: 'yusabbahu lahu fihā / on y célèbre ses louanges' (24, 36), avec la voyelle *a* sur la consonne *bā*<sup>50</sup> | et dans: 'kaḍālika yūhā ilayka wa-ilā l-ladīna min qablīka / ainsi a été révélé à toi et à ceux qui t'ont précédé' (42, 2) avec la voyelle *a* sur la consonne *-h-*<sup>51</sup>. On donne l'équivalent suivant: 'yusabbihu riḡālun / des hommes célèbrent la louange' et 'yūhīhi llāhu / Dieu l'a inspiré'. Dans les deux, l'équivalent n'est pas comme s'il s'agissait de deux sujets dont les prédicats seraient omis, à cause de la permanence de la qualité d'agent des deux noms dans la recension de celui qui construit le verbe en vue de l'agent.

Le second cas est comme dans: «*wa-la-in sa'altahum man ḥalaqahum la-yaqūlunna llāhu* / si tu leur demandes qui les a créés, ils diront: Dieu» (43, 87). On en donne l'équivalent suivant: '*ḥalaqahumu llāhu* / les a créés Dieu' ce qui est mieux que '*Allāhu ḥalaqahum* / Dieu les a créés', à cause de ce qu'on a auparavant: «*ḥalaqahunna l-'azīzu l-'alīmu* / les a créés le Puissant, le Savant» (43, 9).

#### Règle 4 [choix de l'omission en second lieu]

5/1619 Quand le choix se situe entre le fait que ce qui est omis soit en premier lieu ou le second lieu, il vaut mieux que ce soit en second lieu. Par conséquent, on donnera la prépondérance dans: «*a- tuḥāḡḡūnnī* / vous disputerez-vous avec moi?» (6, 80) à l'omission du *nūn* de précaution et non à celui de l'inaccompli (indicatif)<sup>52</sup>. Dans: «*nāran talazzā* / un feu qui flambe» (92, 14), c'est le second *tā*<sup>53</sup> et non celui de l'inaccompli qui est omis<sup>53</sup>. | Dans: «*wa-llāhu wa-rasūluhu aḥaqqu an yurḍūhu* / Dieu et son Envoyé, il est plus juste qu'ils leur (lui)

50 C'est-à-dire, au passif, sans que l'agent ne soit exprimé. Dans la lecture actuellement officielle, nous avons *yusabbihu* à l'actif avec comme agent *riḡālun* (des hommes) du verset suivant.

51 Au lieu de *yūhī*, à l'actif.

52 Normalement, on devrait avoir *tuḥāḡḡūnanī*. Le premier est *-n-* de l'indicatif/nominatif du verbe et le second est un *nūn* qu'on ajoute au pronom de la première personne, quand il est complément d'un verbe. Or ici leur rencontre fait qu'ils s'assimilent, donc le problème est de savoir celui qui l'emporte sur l'autre. Selon la règle c'est le premier et donc le second est omis.

53 Normalement on devrait avoir *tatalazzā*: le premier *t* est le signe féminin de l'inaccompli et le second est le signe de la cinquième forme (*tafa'ala*), c'est donc lui qui est omis.

plaisent» (9, 62), c'est le second prédicat qui est omis et non le premier<sup>54</sup>. Dans : «*al-ḥağğū ašhurun* / le pèlerinage : des mois (déterminés) » (2, 197), c'est l'annexé du second, à savoir *ḥağğū ašhurin* (le pèlerinage de mois [déterminés]) et non du premier, à savoir *ašhuru l-ḥağğī* (les mois du pèlerinage), qui est omis.

Il se peut qu'il faille choisir le premier, comme dans : '*inna llāha wa-malā'ikatu hu yuṣallūna 'alā n-nabiyyi* / Certes, Dieu et ses anges bénissent le Prophète' (33, 56), selon la lecture de *al-malā'ikatu* au nominatif pour réserver le prédicat au second, parce qu'il est au pluriel<sup>55</sup>. Mais il se peut aussi qu'il faille choisir le second, comme dans : «*anna llāha bar'ūn mina l-mušrikīna wa-rasūluhu* / ... que Dieu désavoue les polythéistes et l'Envoyé » (9, 3); c'est-à-dire : 'les désavoue aussi', à cause de l'antéposition du prédicat par rapport au second sujet.

### Section [les espèces d'omissions]

Il y a plusieurs espèces d'omissions.

5/1620

1. La première s'appelle la coupure (*al-iqtitā'*). Il s'agit de l'omission de quelques lettres d'une parole. Ibn al-Aṭīr nie qu'elle se trouve dans le Coran. On répond, en disant que certains y rangent les lettres initiales des sourates, en disant que chacune de ces lettres appartient à un de ses (\*) noms, comme nous l'avons vu plus haut<sup>56</sup>.

Certains prétendent que le *bā'* dans : «*wa-mṣaḥū bi-ru'ūsikum* / frottez votre tête » (5, 6) est le début de la parole *ba'd* (une partie) et que le reste est omis. Du même genre est la lecture suivante de certains : '*wa-nādū yā Māli[ku]* / ils crieront : Ô Māli[k]!' (43, 77), avec l'élision<sup>57</sup>. Lorsque certains ancêtres dans la foi entendirent cela, ils dirent : 'Oh! comme les hôtes du Feu profitent de

54 Autrement dit, nous devrions avoir : *wa-llāhu aḥaqqu an yurḏūhu wa-rasūluhu* [*aḥaqqu an yurḏūhu*] / Dieu, il est plus juste qu'ils lui plaisent et son Envoyé, [il est plus juste qu'ils lui plaisent]. Il reste le problème du pronom *hu* : pourquoi n'a-t-on pas *humā* (leur), puisqu'il renvoie à Dieu et à son Envoyé ? 'C' est parce que ce qui concerne l'Envoyé dépend de ce qui concerne Dieu, si bien que l'Envoyé tient la place de Dieu, avec pour preuve sa parole : «*Ceux qui te prêtent serment ne prêtent serment qu'à Dieu* » (48, 10). Voir al-'Ukbarī, *at-Tibyān fi i'rāb al-Qur'ān*, t. 2, p. 17.

55 Ce qui veut dire que nous aurions : *inna llāha (yuṣallūna 'alā n-nabiyyi) wa-l-malā'ikatu* ... La lecture actuellement officielle est «*wa-l-malā'ikata* ».

56 Voir Chap. 43, p. 1373.

57 Au lieu de dire : *yā Mālik*, sans l'élision de la lettre finale.

l'élision !. Certains répondirent qu'à cause de la dureté de leur situation, ils n'étaient plus capables de compléter la parole.

Entre dans cette espèce l'omission de 'a- de 'anā (je / moi) dans sa parole: « *lākinnā huwa llāhu rabbī* / mais, moi, Dieu est mon Seigneur » (18, 38), étant donné que fondamentalement, il s'agit de *lākin* [a]nā (mais, moi) et donc 'a- de 'anā a été omise par allègement et le premier *nūn* s'est assimilé au second. Il en est de même pour la lecture: '*wa-yumsiku s-samā'a an taqa'a 'allardī* / il retient le ciel pour qu'il ne tombe sur la terre' (22, 65)<sup>58</sup> |; pour: '*bimā unzillayka* / ce qui est descendu sur toi' (2, 4)<sup>59</sup>; pour: '*fa-man ta'ağğala fi yawmayni fa-la-tma 'alayhi* / celui qui se hâte en deux jours, pas de péché contre lui' (2, 203)<sup>60</sup>; et pour: '*innahā la-ḥdā l-kubari* / c'est un des plus grands' (74, 35)<sup>61</sup>.

2. La deuxième s'appelle ce qui suffit (*al-iktifā*). Elle se présente quand le contexte exige deux choses entre lesquelles il y a une connexion réciproque et un lien; donc l'une suffit sans l'autre pour un point quelconque et cela concerne généralement ce qui est coordonné, comme dans sa (\*) parole: « des vêtements qui vous protègent de la chaleur » (16, 81), c'est-à-dire: 'et du froid'; mais on mentionne spécialement la chaleur, parce que l'on s'adresse aux arabes; or leur pays est chaud, donc pour eux se protéger de la chaleur est plus important, parce que chez eux elle est plus intense que le froid. On dit aussi que c'est parce que juste auparavant est mentionnée explicitement la faveur accordée de pouvoir se protéger du froid, dans sa parole: « ... provenant de leur laine, de leur crin et de leur poil » (16, 80) et dans sa parole: « il a disposé pour vous des abris dans les montagnes » (16, 81) et dans: « le bétail, il l'a créé pour vous; vous en retirez des vêtements chauds » (16, 5).

Comme autres exemples de la même espèce, nous avons: « dans ta main se trouve le bien » (3, 26), c'est-à-dire: 'et le mal'; mais il ne mentionne spécialement que le bien, parce que c'est ce que recherchent et désirent les serviteurs; ou bien parce c'est ce qui existe le plus dans le monde; ou encore parce qu'attribuer le mal à Dieu (\*) ne fait pas partie des bons usages, selon ce qu'il (.) dit: 'Le mal ne t'est pas attribuable'<sup>62</sup>.

58 Au lieu de '*alā l-arḍi* (sur la terre). Donc le *alif maqṣūra* de '*alā* est omis ainsi que le *alif hamza* de l'article et les deux *lām* s'assimilent. La lecture actuellement officielle est « '*alā l-arḍi* ».

59 Au lieu de « '*unzila ilayka* » qui est la lecture actuellement officielle.

60 Au lieu de « '*fa-lā itma* » qui est la lecture actuellement officielle.

61 Au lieu de « '*la-iḥdā* » qui est la lecture actuellement officielle.

62 Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 1/535.

Autre exemple : « à lui appartient ce qui repose la nuit et le jour » (6, 13), c'est-à-dire : 'et ce qui bouge'. Le repos est spécialement mentionné, parce que c'est celui des deux états qui l'emporte dans la créature animale et minérale et parce que tout ce qui bouge va vers le repos.

5/1622

Autre exemple : « ceux qui croient à l'invisible » (2, 3), c'est-à-dire : 'et au visible', parce que la foi aux deux est obligatoire. Il a privilégié l'invisible, parce qu'il est plus digne de louange et parce qu'il connote nécessairement la foi au visible, alors que l'inverse ne se vérifie pas.

Autre exemple : « Seigneur des occidents » (37, 5), c'est-à-dire : 'et des orientes'.

Autre exemple : « guidance pour les pieux » (2, 2), c'est-à-dire, 'et pour les mécréants' ; c'est ce que dit [Ibn] al-Anbārī et le confirme sa parole : « guidance pour les gens » (2, 185).

Autre exemple : « si quelqu'un meurt sans laisser d'enfant » (4, 176), c'est-à-dire, 'ni père' ; la preuve en est que, dans ce cas, il impose la moitié de l'héritage pour la sœur et cela ne peut se faire qu'avec la perte du père, sinon il l'évincerait.

3. La troisième espèce s'appelle l'entrelacement (*al-iḥtibāk*). Elle compte parmi les plus subtiles espèces d'omissions et les plus remarquables. Parmi les rhétoriciens, peu nombreux sont ceux qui la remarquent et qui attirent sur elle l'attention. Je ne l'ai vue que dans *Šarḥ Badī'yyati l-a'mā*<sup>63</sup> de son compagnon al-Andalusī ; az-Zarkašī la mentionne dans *al-Burhān*, sans la nommer ainsi, mais il l'appelle l'omission opposée (*al-muqābilī*). Parmi les gens du siècle, l'érudit Burhān ad-Dīn al-Biqā'ī lui a consacré un ouvrage à part.

Dans *Šarḥ al-Badī'yya*, al-Andalusī dit : 'Parmi les espèces de ce qu'il y a de remarquable, il y a l'entrelacement. Il s'agit d'une espèce subtile. Elle consiste à omettre d'abord ce dont l'équivalent sera ensuite affirmé et à omettre ensuite ce dont l'équivalent a été d'abord affirmé, comme dans sa (\*) parole : « l'exemple de ceux qui mécroient est comme l'exemple de ceux qui crient » (2, 171). Ce qui veut dire : 'l'exemple des prophètes et des mécréants est comme l'exemple de celui qui crie et de celui sur qui on crie'. Donc on a d'abord omis les prophètes indiqués ensuite par l'expression « celui qui crie » et, ensuite, on a omis celui sur lequel on crie indiqué d'abord par l'expression « ceux qui mécroient ». Il y a aussi sa parole : « introduis ta main dans ta poche, elle en sortira blanche » (27, 12) ; ce qui veut dire : 'qu'elle entre non-blanche et sors-la, elle sortira blanche'. Donc on a d'abord omis 'qu'elle entre non-blanche' et, ensuite, 'et sors-la'.

5/1623

63 Il s'agit de Ġābir al-A'mā al-Andalusī (m. 780/1378) ; son commentateur s'appelle Aḥmad b. Yūsuf ar-Ru'aynī l-Andalusī.

Az-Zarkašī dit : 'Elle consiste à mettre ensemble, dans le discours, deux éléments symétriquement opposés et à omettre de chacun d'eux ce qui lui est symétriquement opposé, tout en signifiant l'autre élément, comme dans sa (\*) parole : « ou bien ils disent : Il a inventé cela. Dis : si je l'ai inventé, que (retombe) sur moi mon crime, alors que moi je suis innocent de ce dont vous m'incriminez » (11, 35) ; ce qui veut dire : si je l'ai inventé, que (retombe) sur moi mon crime, alors que vous en êtes innocents, et que (retombe) sur vous votre crime, alors que moi je suis innocent de ce dont vous m'incriminez'.

Il en est de même dans sa parole : « et de sorte qu'il châtierait les hypocrites, s'il le veut ou qu'il les pardonnera » (33, 24) ; ce qui veut dire : | 'de sorte qu'il châtierait les hypocrites s'il le veut et ne les pardonnera pas ou qu'il les pardonnera et ne les châtierait pas'.

Il en est de même dans sa parole : « ne les approchez pas, jusqu'à ce qu'elles ne soient pures et quand elles se seront purifiées, allez à elles » (2, 222) ; c'est-à-dire : 'jusqu'à ce qu'elles ne soient pures du sang et ne se soient purifiées avec de l'eau et quand elles se seront purifiées, allez à elles'.

Il en est de même dans sa parole : « ils ont mêlé une bonne action et une autre mauvaise » (9, 102) ; c'est-à-dire : 'une bonne action avec une mauvaise et une autre mauvaise avec une bonne'.

Quant à moi, je dis que sa parole : « un groupe qui combattait sur le sentier de Dieu et un autre mécréant » (3, 13) fait partie de la subtilité de cette espèce d'omission, c'est-à-dire : 'un groupe croyant qui combattait sur le sentier de Dieu et un autre mécréant qui combattait sur le sentier de al-Ṭāgūt'. Selon *al-Ġarā'ib* de al-Kirmānī, à propos du premier verset (2, 171), 'l'équivalent serait : 'l'exemple de ceux qui mécroient en toi, ô Muḥammad, est comme l'exemple de celui qui crie sur le bétail' ; il a donc omis de chaque bout ce qu'indique l'autre bout<sup>64</sup>. Il y a d'autres cas semblables dans le Coran ; et c'est ce qu'il y a de plus éloquent dans le discours'. Fin de citation.

Étymologiquement, cette dénomination vient de 'tissage' (*al-ḥabk*) qui conote les sens de force, de solidité et de beauté due à l'effet de la fabrication sur le vêtement. Le tissage du vêtement consiste à éliminer les espaces entre ses fibres, pour le rendre ferme et solide, de façon à empêcher les manques et à le rendre beau et splendide. On montre que telle est son étymologie, en disant que les passages omis dans le discours ressemblent aux espaces entre les fibres. Lorsque celui qui a l'œil critique s'en aperçoit, grâce à son art expérimenté de façonner et de tisser l'ordre du discours, il remet ce qui est omis à sa place, agit

64 Si l'on comprend bien, cela voudrait dire que 'celui qui crie' serait Muḥammad et 'ceux qui mécroient' seraient 'le bétail'.



avec lui comme un tisserand et empêche les manques qui pourraient survenir; il élimine donc, grâce à l'équivalent de l'omission joint à ce qu'il acquiert en beauté et en splendeur, ce que comporte le manque.

4. La quatrième s'appelle le retranchement (*al-ih̄tizāl*); ce n'est pas une de celles qui précèdent. Elle comporte plusieurs catégories, parce que ce qui est omis est ou bien une parole: nom, verbe, préposition, ou davantage. 5/1625

[A. L'omission d'une seule parole]

a. Exemples d'omission du nom

\* L'omission de l'annexé: c'est un cas très fréquent dans le Coran, au point que Ibn Ġinnī dit: 'Dans le Coran, il y a un millier de cas'. Aš-Šayḥ 'Izz ad-Dīn ('Abd as-Salām) les a énumérés dans son livre *al-Maġāz*, en suivant l'ordre des sourates et des versets.

Par exemple: «le pèlerinage est plusieurs mois» (2, 197), c'est-à-dire: 'un pèlerinage de plusieurs mois' ou bien 'les mois du pèlerinage'; «mais la véritable piété est celui qui croit» (2, 177), c'est-à-dire: 'le possesseur de piété' ou bien 'la piété de celui qui'; «vous sont interdites vos mères» (4, 23), c'est-à-dire: 'le mariage de vos mères'; «nous t'aurions fait goûter le double de la vie et le double de la mort» (17, 75), c'est-à-dire: 'le double du châtement de ...'; «pour les captifs» (2, 177), c'est-à-dire: 'pour la libération des captifs'.

\* L'omission de l'annexant: elle abonde dans le cas du pronom *yā'* de la première personne du singulier, comme dans: «mon Seigneur (*rabbī* au lieu de *rabbī*), pardonne moi» (7, 151); dans le cas des limites (temporelles), comme dans: «à Dieu l'ordre, avant et après (*min qablu wa-min ba'du*)» (30, 4), c'est-à-dire: '*min qabli l-ġalabi wa-min ba'dihi* | avant la défaite et après elle'; dans les cas de *ayy* (quelque que soit), *kull* (chaque) et *ba'd* (quelque) et dans d'autres cas, comme dans la lecture de: '*fa-lā ḥawfu 'alayhim* / pas de crainte pour eux' (2, 38)<sup>65</sup> avec la voyelle *u* et sans le signe de l'indétermination, c'est-à-dire: '*fa-lā ḥawfu šay'in 'alayhim* | pas de crainte de quelque chose pour eux'.

\* L'omission du sujet: elle est fréquente dans la réponse à l'interrogation, comme dans: «qu'est-ce qui te fera connaître son essence? \* Un feu» (101, 10–11), c'est-à-dire: '*hiya nārūn* (c'est un feu); après le *fa-* de l'apodose, comme dans: «quiconque accomplit une œuvre bonne, alors (*fa-*) pour lui-même» (45, 15a), c'est-à-dire: 'son accomplissement est pour lui-même'; «quiconque fait le mal, alors (*fa-*) contre lui» (45, 15b), c'est-à-dire: 'sa mauvaise action est contre lui'; elle a lieu aussi après le verbe 'dire', comme dans: «ils dirent: des contes d'anciens» (25, 5)<sup>66</sup>; «ils dirent: des tas de rêves» (12, 44); ou encore 5/1626

65 La lecture actuellement officielle est: *fa-lā ḥawfun*.

66 C'est-à-dire: 'ce sont des contes d'anciens'.

après ce dont le prédicat est sémantiquement un qualificatif, comme dans : « les repentants, les adorateurs » (9, 112)<sup>67</sup> ; « sourds, muets, aveugles » (2, 14)<sup>68</sup>. Cela arrive aussi dans d'autres cas, comme dans : « que ne te trouble pas l'agitation de ceux qui mécroient dans le pays \* (piètre) jouissance » (3, 196–197)<sup>69</sup> ; « ils ne sont restés qu'une heure du jour ; une communication » (46, 35), c'est-à-dire : 'ceci est une communication' ; « une sourate que nous avons fait descendre » (24, 1), c'est-à-dire : 'ceci est une sourate ...'. Elle est obligatoire dans le cas de l'épithète rompue (*an-na't al-maqū'*) allant vers le nominatif<sup>70</sup>.

\* L'omission du prédicat : « ses fruits sont perpétuels et son ombrage » (13, 35), c'est-à-dire : 'est perpétuel'. Parfois, les deux cas d'omission sont possibles : « *fa-ṣabrun ḡamīlun* / une patience belle » (12, 18), c'est-à-dire : '... c'est très beau' ou bien : 'mon affaire est (une belle) patience' ; « la libération d'un esclave » (4, 92), c'est-à-dire : '... est obligatoire pour lui' ou bien : 'l'obligation est ...'.

\* L'omission du qualifié : « et il y a chez eux des pures de regard » (37, 48), c'est-à-dire : 'des houris pures ...' ; « fais-en qui descendent jusqu'en bas » (34, 11), c'est-à-dire : 'des cottes de mailles qui descendent jusqu'en bas' ; « ô les croyants ! » (24, 31), c'est-à-dire : 'ô les gens croyants'.

5/1627 \* L'omission du qualifiant : « qui prend tout bateau » (18, 79), c'est-à-dire : '... en bon état', avec pour preuve | qu'on a lu ainsi<sup>71</sup> et que le fait de le rendre en mauvais état n'empêche pas qu'il soit toujours un bateau ; « à présent, tu apportes la vérité » (2, 71), c'est-à-dire : '... claire', sinon ils mécroiraient au sens de cela ; « et nous ne leur attribuerons, au jour de la résurrection, aucun poids » (18, 105), c'est-à-dire : '... avantageux'.

\* L'omission du coordonnant : « frappe la mer avec ton bâton et elle se sépara » (26, 63), c'est-à-dire : 'il frappa et elle se sépara'.

67 C'est-à-dire : 'ce sont les adorateurs'.

68 C'est-à-dire : 'ils sont sourds, muets et aveugles'.

69 C'est-à-dire : 'c'est une (piètre) jouissance'.

70 Il s'agit de l'épithète séparée du nom qu'elle qualifie et qui change de vocalisation et cela pour obtenir un effet rhétorique spécial d'accentuation du blâme, de la louange ou de la compassion. Par exemple : « *wa-mra'atuhu ḡammālata l-ḥaṭabi* / et sa femme porteuse de bois » (111, 4) ; c'est-à-dire, 'et sa femme (*aḡummu* / je maudis la) porteuse de bois'. Ici le cas envisagé est celui où l'épithète rompue prend le cas du nominatif de façon insolite, comme dans : *aḡsin ilā l-muḥtāḡi l-miskīnu* / Sois bienfaisant à l'égard du nécessiteux misérable ; c'est-à-dire : ... du nécessiteux : il est (*huwa*) misérable. Ici donc, le sujet *huwa* doit être obligatoirement omis.

71 Il s'agit d'une lecture isolée attribuée à Ubayy et à Ibn Mas'ūd (NdE).

Lorsque le *wāw* (et) de coordination porte sur une préposition causale, il y a deux façons de restituer l'omission. Premièrement, en supposant que c'est une causalité dont ce qui est motivé par elle a été omis, comme dans sa parole: «et pour éprouver les croyants d'une belle épreuve» (8, 17), ce qui signifie: 'et pour accorder des faveurs aux croyants, il a fait cela'. Deuxièmement, en supposant qu'elle est coordonnée à une autre causalité sous-entendue, pour que la validité de la coordination soit manifeste; c'est-à-dire: 'il fait cela pour faire goûter aux mécréants son action mauvaise et pour éprouver ...'<sup>72</sup>.

\* L'omission du coordonné et de la coordination: «ne sont pas égaux parmi vous celui qui dépense ses biens avant la victoire et combat» (57, 10), à savoir: et celui qui dépense ses biens après elle; «dans ta main est le bien» (3, 26), à savoir: et le mal.

\* L'omission du permuté: on cite à ce sujet: «*lā taqūlū limā taṣīfu[ ] alsinatukumu l-kaḍība* / ne dites pas, à cause de [ce] que profèrent vos langues de mensonger, ...» (16, 116); c'est-à-dire: '*limā taṣīfuhu* / à cause de ce que profèrent' et '*al-kaḍība* / de mensonger' serait alors le permutant (apposition) du pronom *-hu*<sup>73</sup>.

\* L'omission de l'agent: elle n'est permise que pour l'agent de l'action verbale (infinitif), comme dans: «l'homme ne se lasse pas de l'invocation du bonheur (*min du'ā'i l-ḥayri*)» (41, 49), c'est-à-dire: 'de son invocation du bonheur (*min du'ā'ihī l-ḥayra*)'. Al-Kisā'ī permet cette omission de façon absolue |, moyennant une indication<sup>74</sup>; il cite à ce sujet: «lorsqu'il remonte dans les clavicles» (75, 26), c'est-à-dire, le souffle; «jusqu'à ce qu'il ait disparu derrière le voile» (38, 32), c'est-à-dire, le soleil.

5/1628

\* L'omission du complément: il a été mentionné précédemment que c'est un cas fréquent à propos du complément des verbes de volition et de volonté<sup>75</sup>; cela se présente aussi pour d'autres verbes, comme dans: «Certes, ceux qui ont pris le veau» (7, 152), c'est-à-dire: '... comme divinité'; «Non! Vous saurez» (102, 3), c'est-à-dire: '... les conséquences de ce qui vous concerne'.

\* L'omission du complément d'état: elle est fréquente, quand il s'agit d'une parole, comme dans: «Les anges entreront chez eux par chaque porte \* Paix!» (13, 23–24), c'est-à-dire: '... en disant (*qā'ilīna*): Paix!'

72 D'autres disent qu'il y a une troisième solution qui est de considérer la coordination (*wa-/et*) comme une cheville de langage. Mais cette opinion est qualifiée de faible.

73 Ce qui voudrait dire exactement: «à cause de ce que profèrent vos langues, le mensonge».

74 A propos de 'indication', voir pp. 1607–1612.

75 Voir pp. 1603–1604.

\* L'omission du vocatif: 'Ô! N'est-ce pas? Prosternez-vous!' (27, 25)<sup>76</sup>, c'est-à-dire: 'Ô vous que voici!'; (28, 79); «Ô! Si seulement» (28, 79), c'est-à-dire: 'Ô gens!'

\* L'omission du pronom de référence: cela se présente dans quatre cas. Dans le cas de la proposition relative, comme dans: «voici celui qu'a dépêché (*ba'ata*) Dieu comme envoyé» (25, 41), c'est-à-dire: '*ba'atahu* / l'a dépêché'; dans le cas de la proposition épithète, comme dans: «craignez un jour, ne sera récompensé personne (*lā taǧzī*) [pour autrui]» (2, 48), c'est-à-dire: '*la taǧzī fihī* / dans lequel ne sera récompensé'; dans le cas de la proposition attribut: 'à chacun Dieu promet (*wa'ada*) le meilleur' (57, 10), c'est-à-dire: '*wa'adahu* / lui promet'<sup>77</sup>; dans la proposition complément d'état<sup>78</sup>.

\* L'omission de ce qui est spécifié par *ni'ma* (quel excellent!): «nous l'avons trouvé patient. Quel excellent serviteur!» (38, 44), c'est-à-dire, Ayyūb; «Nous avons décrété. Quel excellent décréteur!» (77, 23), c'est-à-dire, Nous; «quelle excellente demeure de ceux qui craignent Dieu!» (16, 30), c'est-à-dire, le Jardin.

5/1629

\* L'omission du pronom relatif: «nous croyons à ce qui est descendu pour nous et est descendu pour vous» (29, 46), c'est-à-dire: 'et à ce qui est descendu pour vous', parce que ce qui est descendu pour nous n'est pas ce qui est descendu pour ceux qui furent avant nous, c'est pour cela que *mā* (ce qui) est répété dans: «dites: nous croyons en Dieu, à ce qui (*mā*) est descendu pour nous et à ce qui (*mā*) est descendu pour Ibrāhīm» (2, 136).

#### *b. Exemples d'omission du verbe*

\* Elle est continuelle, quand elle est commentée, comme dans: «si quelqu'un des polythéistes te demande hospitalité» (9, 6); «lorsque le soleil se fendra» (84, 1); «dis: si vous, vous possédiez» (17, 100)<sup>79</sup>. Elle est fréquente dans la réponse à l'interrogation, comme dans: «on dira à ceux qui craignent Dieu: Qu'a fait descendre votre Seigneur? Ils diront: un bien» (16, 30), c'est-à-dire: 'il a fait descendre un bien'.

76 Selon la lecture de al-Kisā'i, de Abū Ġa'far et de Ruways. Actuellement, nous avons: «*allā yasǧudū* / pourquoi ne se prosternent-ils pas?».

77 Selon la lecture de Ibn 'Āmir. Dans la lecture officielle d'aujourd'hui, nous avons: «*wakullan wa'ada llāhu*».

78 Comme dans: 'Le prix du blé a augmenté, un *kayla* étant à cinquante piastres'; la seconde proposition est un complément d'état; or le lien qui se réfère au régent du complément est le pronom dont l'équivalent est: un *kayla* de lui (*kayla minhu*) (NdE).

79 Dans ces trois cas, le verbe est omis après si (*in*), lorsque (*idā*) et si (*law*) qui sont suivis de noms, ce qui n'est pas 'normal' selon l'usage grammatical habituel; mais cette omission est commentée, c'est-à-dire restituée, par le verbe qui suit le nom. En réalité, il y a inversion du sujet et du verbe.

\* Encore plus fréquente est l'omission du verbe 'dire', comme dans: « et lorsque Ibrāhīm et Ismā'īl eurent édifié les fondements de la Maison: Notre Seigneur ... » (2, 127), c'est-à-dire: 'ils dirent: Notre Seigneur'. Abū 'Alī (l-Fārisī) dit: 'Le verbe 'dire' est omis de la tradition de la mer, dans (l'expression) *qul wa-lā ḥaraġa* / dis, sans problème!<sup>80</sup>

\* Cette omission survient dans d'autres cas, comme dans: « cessez; un bien pour vous-mêmes » (4, 171), c'est-à-dire: 'et faites un bien pour vous-mêmes'; « et ceux qui s'étaient établis dans la maison et la foi » (59, 9), c'est-à-dire: 'et qui s'habituèrent à la foi ou qui crurent'; | « habite toi-même et ton épouse le Jardin » (2, 35), c'est-à-dire: 'et qu'habite ton épouse'; « *wa-mra'atuhu ḥammā-lata l-ḥaṭabi* / et sa femme, la porteuse de bois » (111, 4), c'est-à-dire: 'je maudis (la porteuse de bois)'; « *wa-l-muqīmīna ṣ-ṣalāta* / ceux qui s'acquittent de la prière » (4, 162), c'est-à-dire: 'je loue ...'<sup>81</sup>; « *wa lākin rasūla llāhi* / mais, l'Envoyé de Dieu » (33, 40), c'est-à-dire: 'il est (*kāna*) l'Envoyé de Dieu'<sup>82</sup>; « *wa-inna kullan lammā la-yuwaḥfiyannahum rabbuka a'mālahum* / et certes chacun lorsque, ton Seigneur les rétribuera pour leurs œuvres » (11, 11), c'est-à-dire: 'ils seront rétribués pour leurs œuvres, lorsque ...'<sup>83</sup>.

5/1630

### c. Exemples d'omission de la particule

Dans *al-Muḥtasib*, Ibn Ğinnī dit: 'Abū 'Alī (l-Fārisī) nous informe, en disant que Abū Bakr (Ibn as-Sarrāġ) dit que l'omission de la particule n'est pas comparable, parce que les particules n'entrent dans le discours que comme un genre d'abréviation; donc si on les omettait, ce serait comme procéder à nouveau à leur abréviation; or abrégé ce qui est déjà abrégé comporte un désavantage.'

80 La tradition prophétique de la mer serait la suivante: *ḥadditū 'ani l-baḥri wa-lā ḥaraġa* / parlez de la mer sans aucun problème! Alors que normalement, il faudrait dire *qul wa-lā ḥaraġa* / dis, sans aucun problème! Le sens de la tradition est qu'on peut parler de la mer à l'infini. Il y a deux autres formes parallèles de cette tradition, à savoir: *ḥadditū 'an Banī Isrā'īl wa-lā ḥaraġa* / parlez des fils de Isrā'īl sans aucun problème! (Wensinck répertorie cette version dans al-Buḥārī, *anbiyā'* 50 et dans Muslim, *zuhd* 73) et *ḥadditū 'an Ma'nin wa-lā ḥaraġa* / parlez de Ma'n (b. Zā'ida aš-Šaybānī) sans aucun problème! Muneer Fareed traduit: 'Abū Ya'lā has said: The omission of the word *qāla* from human speech is rare, but there's nothing wrong with it'. Ce qui nous paraît pour le moins aventureux, car il comprend *ḥadīṭ al-baḥr* comme étant *human speech* et il lit *qalla* au lieu de *qul*.

81 Dans cet exemple et dans le précédent, il faut justifier l'accusatif avec le verbe qui est sous-entendu et qu'on restitue comme indiqué par l'auteur.

82 Ici on justifie l'accusatif en sous-entendant *kāna* dont l'attribut est à l'accusatif.

83 Ce verset donne beaucoup de fil à retordre aux commentateurs. Au moins trois solutions sont envisagées, parfois même quatre, mais aucune d'elles n'arrive à satisfaire tout le monde. Voir à ce sujet ce qu'en disent al-'Ukbarī, *at-Tibyān fi i'rāb al-Qur'ān* et ad-Darwīš, *I'rāb al-Qur'ān al-karīm wa-bayānuhu* à cette référence coranique.

\* L'omission de la *hamza* de l'interrogation: Ibn Muḥayṣin lit: «*sawāʿun ʿalayhim [a-] andartahum* / c'est égal pour eux que tu les avertisses ... » (2, 6)<sup>84</sup>. On cite également à ce sujet: «*[a]-hādā rabbī* / serait-ce mon Seigneur? » (6, 76–78) à trois endroits; «*wa-tilka niʿmatun tamunnuhā* / [est-ce] là un bienfait que tu reproches? » (26, 22), c'est-à-dire: '*a-wa-tilka*'.

5/1631

\* L'omission de la particule de liaison: Ibn Mālik dit que cela n'est permis que pour *an* (le fait que), comme dans: «*wa-min āyātihi yurīkumu l-barqa* / et parmi ses signes: il vous montre l'éclair » (30, 24)<sup>85</sup>.

\* L'omission de la particule du génitif: elle est continuelle avec *an* et *anna*, comme dans: «*yamunnūna ʿalāyka [bi-] an aslamū* / ils te font la faveur de s'être soumis » (49, 17a); «*yamunnu ʿalaykum [bi-] an hadākum* / il vous fait la faveur de vous avoir guidés » (49, 17b); «*aṭmaʿu [bi-] an yaḡfira lī* / je désire qu'il me pardonne » (26, 82); «*a yaʿidukum annakum* / vous promet-il que vous ... » (23, 35), c'est-à-dire: '*bi-annakum*'. Elle se réalise dans d'autres cas que ces deux-là, comme dans: «*qaddarnāhu manāzila* / nous lui avons fixé des mansions » (36, 39), c'est-à-dire: '*qaddarnā lahu*'; «*wa-yabḡūnahā ʿiwaḡān* / ils veulent la rendre tortueuse » (7, 45), c'est-à-dire: '*(yabḡūna) lahā*'; «*yuhawwifu awliyāʿahu* / il effraye ses suppôts » (3, 175), c'est-à-dire: '*yuhawwifukum bi-awliyāʿihi* / il vous effraye avec ses suppôts'; «*wa-ḥtāra Mūsā qawmahu [sabʿīna raḡulan li-mīqātinā]* / Mūsā choisit son peuple, à savoir soixante-dix hommes pour nous rencontrer » (7, 155), c'est-à-dire: '*min qawmihi* / parmi son peuple'; «*wa-lā taʿzimū ʿuqdata n-nikāhi* / ne décidez pas la conclusion du mariage » (2, 235), c'est-à-dire: '*ʿalā ʿuqdati*'.

\* L'omission de la particule de coordination: on cite à ce sujet: « ni à ceux qui, lorsqu'ils viennent te trouver pour que tu les transportes tu dis: je ne trouve pas de quoi vous transporter, se détournent » (9, 92), c'est-à-dire: '*et tu leur dis: ...*'; « des visages prospères, ce jour-là » (88, 8), c'est-à-dire: '*et des visages ...*' coordonnés à « des visages humiliés, ce jour-là » (88, 2).

5/1632

\* L'omission du *fa-* de l'apodose de la condition: al-Aḥfaṣ cite à ce sujet: « s'il laisse du bien, un testament ([*fa-*] *l-waṣīyyatu*) en faveur de ses père et mère » (2, 180).

\* L'omission de la particule du vocatif: elle est fréquente. « [*Ô*] vous, que voici! » (3, 119); « [*Ô*] Yūsuf! Eloigne-toi » (12, 29); « il dit: [*Ô*] mon Seigneur! Mes os sont affaiblis » (19, 4); « [*Ô*] Créateur des cieux et de la terre! » (12, 101). Et dans *al-ʿAḡāʾib* de al-Kirmānī: 'Souvent *yā (Ô)* est omis dans le Coran avec la

84 C'est-à-dire, avec *'a-* du verbe, en omettant *a-* de l'interrogation (NdE). La lecture actuellement officielle comporte les deux.

85 C'est-à-dire: '*an yurīyakumu l-barqa* / le fait qu'il vous montre l'éclair'.

parole 'Seigneur', par souci de transcendance et d'exaltation, parce que dans le vocatif, il y a un côté de commandement'.

\* L'omission de la particule *qad*: avec l'accompli, quand elle a fonction de complément d'état, comme dans: «ou ils viennent à vous, [*qad* / alors que] leur cœur est déjà serré» (4, 90); «ils disent: croirons-nous en toi, [*qad* / alors que] les plus méprisables t'ont suivi».

\* L'omission de la particule *lā* de la négation: elle est continuelle dans la réponse au serment, quand ce qui est nié est un inaccompli, comme dans: «Par Dieu! tu [*lā* / ne] cesseras [pas]» (12, 85). Cela se produit aussi dans d'autres cas, comme dans: «et pour ceux qui le peuvent, une compensation» (2, 184), c'est-à-dire: 'qui [*lā* / ne] le peuvent [pas]'; «il a jeté sur terre des éléments stables pour qu'elle bouge» (16, 15), c'est-à-dire: 'pour qu'elle [*lā* / ne] bouge [pas]'.

\* L'omission de la particule *la-* de préparation (*at-tawṭi'a*)<sup>86</sup>: «*wa-[la-]* in *lam yantahū 'ammā yaqūlūna la-yamassanna* / s'ils ne renoncent pas à ce qu'ils disent, les saisira ...» (5, 73); «*wa-[la-]* in *aṭa'tumūhum innakum la-mušrikūna* / si vous leur obéissez, vous serez polythéistes» (6, 121).

\* L'omission de la particule *li-* d'injonction: on cite à ce propos: «dis à mes serviteurs qui croient: ils s'acquittent ...» (14, 31), c'est-à-dire: '[qu'/li-] ils s'acquittent'.

5/1633

\* L'omission du *la-* de *la-qad*: cela convient à cause de la longueur du discours, comme dans: «a bien réussi ([*la-*] *qad aflaha*) qui l'a purifiée» (91, 9).

\* L'omission du *n* d'insistance: on cite à ce propos la lecture: '*a-lam našraḥa* / n'avons-nous pas ouvert ...' (94, 1), au subjonctif<sup>87</sup>.

\* L'omission du *nūn* du pluriel: on cite à ce propos la lecture: «ils ne sont nuisibles (*bi-ḡārrī[na]*) à personne» (2, 102).

\* L'omission du signe de l'indétermination: on cite à ce propos: «Dis: Lui, Dieu, est Un (*aḥadu[n]*) \* Dieu est impénétrable» (112, 1-2)<sup>88</sup>; «ni la nuit (ne peut) devancer le jour (*sābiqū n-nahāra*)» à l'accusatif (36, 40)<sup>89</sup>.

86 Il s'agit du *la-* devant la particule conditionnelle, dans le sens où ensuite la réponse à la condition n'est qu'une réponse à un serment sous-entendu qui précède ce *la-* (cf. Ilyās Raḥīm, Sāmī Ġ. Ḥūrī, *Dalīl al-ī'rāb*, Beyrouth, 1970, p. 152).

87 Telle est la lecture attribuée à al-A'maš; elle est marginale. Normalement, après *lām*, le verbe est à l'apocopé et non à l'accusatif; il l'est ici, parce que le *nūn* a disparu de la forme intensive, à savoir *našraḥanna*.

88 Cette lecture est attribuée à Naṣr b. 'Ašim et à Abū 'Amr; elle est marginale (NdE).

89 Selon la lecture de 'Umāra b. 'Aqīl, nous avons *an-nahāra* à l'accusatif au lieu du génitif de la lecture aujourd'hui officielle, parce que si on lit *sābiqū(n)* avec un *-n* omis et sous-

5/1634 \* L'omission de la voyelle du cas et du paradigme : on cite à ce sujet : « retournez à votre Créateur (*bāri'*[*i*]kum) » (2, 54); « il vous commande (*ya'mur*[*u*]kum) » (2, 67); « leur mari / *wa-bu'ulat*[*u*]hunna » (2, 227), avec un silence à la place des voyelles dans les trois cas. De même : « ou qu'il se désiste (*aw ya'fiuw*[*ā*]) celui qui a en main le contrat de mariage » (2, 237); « et de cacher (*fā-uwāriy*[*a*]) le cadavre de mon frère » (5, 31); « ce qui reste (*baqiy*[*a*]) de l'usure » (2, 278).

B. Exemples de l'omission de plus d'une parole

\* L'omission des deux membres de l'annexion : « certes cela procède de la crainte révérencielle du cœur » (22, 32), c'est-à-dire : 'certes le respect de cela procède de l'agir de ceux qui ont la crainte révérencielle du cœur'; « j'ai pris une poignée de la trace de l'Envoyé » (20, 96), c'est-à-dire : 'de la trace des sabots du cheval de l'Envoyé'; « leurs yeux se révulsent comme celui qui perd conscience » (33, 19), c'est-à-dire : 'comme la révulsion des yeux de celui qui ...'; « mettez-vous votre subsistance à crier au mensonge ? » (56, 82), c'est-à-dire : 'mettez-vous, à la place du remerciement pour votre subsistance, le fait de crier au mensonge ?'

5/1635 \* L'omission de trois termes annexés : « il était à la portée de deux arcs » (53, 9), c'est-à-dire : 'la valeur de la distance de sa proximité était comme (similitude de) la portée de deux arcs'; donc, dans le sujet, trois termes sont omis et un seul, dans le prédicat.

\* L'omission des deux compléments des verbes d'estimation : « où sont vos associés que vous prétendiez ? » (28, 62), c'est-à-dire : 'au sujet desquels vous prétendiez qu'ils étaient des associés'.

\* L'omission de la particule du génitif et de son régi : « ils ont mêlé une bonne action » (9, 102a), c'est-à-dire : 'avec une mauvaise', « et une autre mauvaise » (9, 102b), c'est-à-dire : 'avec une bonne'.

\* L'omission de la particule de la coordination et du coordonnant : voir ci-dessus<sup>90</sup>.

\* L'omission de la particule de la condition et de son verbe : cela est courant après la demande, comme dans : « suivez-moi ; Dieu vous aimera » (3, 31), c'est-à-dire : 'si vous me suivez, Dieu ...'; « dis à mes serviteurs qui croient ; ils s'acquitteront de ... » (14, 31), c'est-à-dire : 'si tu leur dis, ils s'acquitteront de ...'. Az-Zamaḥṣārī met dans cette catégorie : « Dieu ne manquera pas à son alliance » (2, 80), c'est-à-dire : 'si vous contractez auprès de Dieu une alliance,

entendu, alors ce participe présent n'est plus annexé et a une valeur verbale transitive qui met *an-nahāra* à l'accusatif.

90 Voir p. 1631 fin.



il ne manquera pas ...'. De même, Abū Ḥayyān y met: «pourquoi avez-vous tué les prophètes de Dieu auparavant» (2, 91), c'est-à-dire: 'si vous avez cru en ce qu'on fit descendre pour vous, pourquoi donc avez-vous tué ...'<sup>91</sup>.

\* L'omission de l'apodose de la condition: «si tu peux désirer un trou dans la terre ou une échelle dans le ciel» (6, 35), c'est-à-dire: '..., fais-le'; «et lorsqu'on leur dit: craignez ce qui est devant vous et ce qui est derrière vous, ...; peut-être vous fera-t-on miséricorde» (36, 45), c'est-à-dire: '..., ils se détournèrent', avec pour preuve ce qui vient après (36, 46); «est-ce que, si on vous le rappelait, ...» (36, 19), c'est-à-dire: '..., vous tireriez un mauvais présage?'; «même si nous apportions une quantité d'encre semblable, ...» (18, 109), c'est-à-dire: '..., elle tarirait'; «si tu voyais, alors que les coupables ont la tête courbée ...» (32, 12), c'est-à-dire: '..., tu verrais une chose abominable'; «s'il n'y avait pas eu la faveur de Dieu et sa miséricorde ...; certes, Dieu pardonne et est miséricordieux» (24, 20), c'est-à-dire: '..., il vous aurait puni'; «si nous n'avions pas affermi son cœur ...» (28, 10), c'est-à-dire: '..., elle l'aurait montré'; «s'il n'y avait pas eu des hommes croyants et des femmes croyantes, dont vous ne saviez pas que vous les fouliez aux pieds, ...» (48, 25), c'est-à-dire: '..., il vous aurait donné le pouvoir sur les gens de Makka'.

5/1636

\* L'omission de la formule du serment: «il vous punira d'une punition sévère» (27, 21), c'est-à-dire: 'Par Dieu! ...'.

\* L'omission de la réponse au serment: «par celles qui arrachent violemment! ...» et les versets suivants (79, 1-5), c'est-à-dire: '... tu ne seras pas ressuscité'; «*Ṣād*. Par le Coran porteur du rappel!» (38, 1), c'est-à-dire: '... certes, il est inimitable'; «*Qāf*. Par le Coran glorieux!» (50, 1), c'est-à-dire: '... l'affaire n'est pas comme vous prétendez'.

\* L'omission de la proposition motivée par ce qui est mentionné: «pour réaliser le vrai et annuler le faux» (8, 8), c'est-à-dire: 'il fait ce qu'il fait, pour ...'.

\* L'omission de plusieurs propositions: «Envoyez-moi! \* Yūsuf, ô le véridique!» (12, 45-46), c'est-à-dire: 'Envoyez-moi à Yūsuf, pour que je lui demande l'interprétation de la vision. Ils le firent. Et il alla à lui et lui dit: Ô Yūsuf ...'.

5/1637

91 Ce dernier exemple est étrange, parce que la particule de la condition et son verbe sont simplement postposés et non omis, à savoir: «si vous étiez croyants» (2, 91b).

### Conclusion [indication pour l'omission]

Parfois, il n'y a rien à la place de ce qui a été omis, comme précédemment ; mais parfois, il y a ce qui l'indique, comme dans : « Si vous vous détournez (...), je vous ai fait parvenir ce pour quoi j'ai été envoyé vers vous » (11, 57). Ce n'est pas le fait de faire parvenir qui est l'apodose de la condition, parce qu'il précède le fait qu'ils se détournent ; mais c'est uniquement l'équivalent de ceci : 'si vous vous détournez, je n'encours aucun blâme' ou bien : 'vous n'avez aucune excuse, parce que je vous l'ai fait parvenir'. « S'ils te traitent de menteur (...), des envoyés avant toi ont été traités de menteurs » (35, 4), c'est-à-dire : '..., ne t'attriste pas et sois patient' ; « s'ils recommencent (...), la tradition des anciens est passée » (8, 38), c'est-à-dire : '..., les atteindra ce qui est comme ce qui les a atteints'.

### Section [II : Prolixité par extension et prolixité par ajout]

5/1638 De même que la concision se divise en concision par limitation et concision par omission, de même la prolixité se divise en extension et ajout.

#### 1. Première catégorie : la prolixité par multiplication des propositions

Nous avons, par exemple, sa (\*) parole : « dans la création des cieus et de la terre, etc ... » (2, 164) : dans une sourate, il est prolix au maximum<sup>92</sup>, parce que le discours s'adresse aux humains et aux djinns, à toute époque et à tout moment, au savant et à l'ignorant, à celui qui consent et à l'hypocrite. Dans sa parole : « ceux qui portent le Trône et ceux qui sont autour célèbrent la louange de leur Seigneur et croient en lui » (40, 7), l'expression « et croient en lui » est un cas de prolixité, parce que la foi de ceux qui portent le Trône est bien connue ; le fait de montrer la noblesse de la foi pour la faire désirer rend excellente cette prolixité. « Malheur aux polythéistes \* qui ne font pas l'aumône » (41, 6-7) ; or il n'y a pas de polythéiste qui fasse l'aumône ; l'astuce consiste donc à inciter les croyants à la faire et à mettre en garde contre son interdiction, étant donné que cela fait partie des caractéristiques des polythéistes.

92 Alors que dans une autre, il est concis, comme dans : « Dans la création des cieus et de la terre et dans l'alternance de la nuit et du jour, il y a des signes pour les doués d'intelligence » (3, 190) (NdE). Dans Coran 2, 164, sont relatés six exemples de signes en un seul verset.

## II. Seconde catégorie [: la prolixité par ajout]

Elle comporte plusieurs espèces.

1. La première: l'introduction d'une ou plusieurs particules de l'insistance (*at-ta'kīd*)

Elles sont exposées plus haut au chapitre des instruments<sup>93</sup>, à savoir *inna* et *anna* (d'insistance sur le nom), *la-* initial, le serment, *a lā* d'ouverture, *ammā* (quant à), *hā* d'avertissement, *ka-anna* d'insistance sur la comparaison, *lākinna* | d'insistance sur la rectification, *layta* d'insistance sur le souhait, *la'alla* d'insistance sur l'expectative, le pronom contextuel, le pronom de séparation, *immā* d'insistance sur la condition, *qad* (d'insistance sur le passé), *sa-* et *sawfa* (d'insistance sur le futur), *-nna* d'insistance sur l'action verbale, *lā* d'exemption absolue, *lan* (d'insistance sur la négation du futur) et *lammā* d'insistance sur la négation. L'insistance dans le discours ne convient que lorsque celui à qui on s'adresse nie ou hésite.

5/1639

L'insistance varie en fonction de la force ou de la faiblesse de la négation, comme dans sa (\*) parole où il fait parler les envoyés de 'Īsā, lorsqu'ils furent traités de menteurs une première fois: « Certes oui, nous (*innā*) sommes envoyés vers vous » (36, 14); ici l'insistance est marquée par *inna* et la proposition nominale; la seconde fois: « notre Seigneur sait: certes oui, nous (*innā*) sommes envoyés (*la-mursalūna*) vers vous » (36, 16), l'insistance est marquée par le serment<sup>94</sup>, par *inna*, par le *la-* et par la proposition nominale, à cause de la négation exagérée de ceux à qui ils s'adressent, quand ils disent: « vous n'êtes que des mortels comme nous et le Miséricordieux n'a rien fait descendre; vous ne faites que mentir » (36, 15).

On peut insister au moyen de ces particules, alors même que celui à qui on s'adresse ne nie pas, à cause de sa non conformité à ce qu'entraîne nécessairement son affirmation; il joue donc le rôle du négateur. On peut aussi renoncer à l'insistance, alors qu'il nie, parce qu'il a avec lui des preuves évidentes et s'il les considérait, il reviendrait sur sa négation. On cite à ce propos: « *tumma inna-kum ba'da dālīka la-mayyitūna \* tumma innakum yawma l-qiyāmati tub'aṭūna* / puis, après cela, vous mourrez \* puis, le jour de la résurrection, vous serez ressuscités » (23, 15–16). Il insiste sur la mort de deux façons (*inna* et *la-*), même si elle n'est pas niée, parce que le comportement de ceux à qui on s'adresse, à

93 Voir Chapitre 40, pp. 1004sq.

94 On peut déceler la présence du serment à partir de la forme spéciale de la structure. Dans une simple énonciation, nous aurions: *rabbunā ya'lamu annā*, au lieu de *innā*, ce qui en ferait une proposition conjonctive, complément d'objet du verbe. Etant donc indépendante, la proposition *rabbunā ya'lamu* tient lieu de serment.

cause de leur persistance à oublier, est comme celui de ceux qui nient la mort; et il insiste sur l'affirmation de la résurrection d'une seule façon, même si elle est très fortement niée; car, étant donné que ses preuves sont manifestes, il convient de ne pas les nier; donc on attribue à ceux à qui on s'adresse le rôle de celui qui ne nie pas, afin de les inciter à considérer les preuves évidentes de la résurrection.

5/1640

Le même cas se présente dans sa (\*) parole: «pas de doute à son sujet» (2, 2). Il nie le doute à son (le Livre) sujet avec la particule *lā* (pas), sur le mode de la généralisation absolue, bien qu'il y ait les sceptiques qui doutent de lui. Mais, cette généralisation a lieu comme si le doute n'existait pas, et cela pour marquer la confiance qu'on a dans les preuves lumineuses qui font cesser le doute; de même, la négation a lieu comme si le doute n'existait pas, pour la même raison.

Az-Zamaḥṣarī dit: 'On exagère l'insistance sur la mort, pour attirer l'attention de l'homme sur le fait que la mort est ce qui est sous ses yeux et ainsi il n'oublie pas de l'attendre, car elle est sa propre fin. C'est comme si on insistait trois fois dans la proposition, à cause de ce sens, parce que l'homme ici-bas s'agite extrêmement, au point que c'est comme s'il était éternel. Par contre, on n'insiste, dans la proposition de la résurrection, qu'avec *inna*, parce que cette dernière est exposée dans une forme décisive qui ne peut pas être contestée et qu'il ne peut pas refuser'.

At-Taḡ [Ibn] al-Firkāh dit: 'Il insiste sur la mort pour réfuter les Dahrites<sup>95</sup> qui affirment la permanence de l'espèce humaine, contrairement aux ancêtres dans la foi; et il se dispense d'insister sur la résurrection, parce que déjà il y a insisté et a réfuté ceux qui la nient dans plusieurs endroits, comme dans sa parole: «Dis: bien au contraire, par mon Seigneur! Certes, vous serez ressuscités» (64, 7)'.

Un autre (az-Zarkaṣī) dit: 'Étant donné que la coordination nécessite le partage, on se dispense de répéter le *lām*, étant donné qu'il a déjà été mentionné dans la première proposition<sup>96</sup>.

On peut marquer l'insistance au moyen de ces particules, pour celui qui observe attentivement et s'interroge et auquel est présentée une allusion à l'information (requis); alors, son esprit la considère avec attention, comme dans: «ne me parle pas de ceux qui sont injustes» (11, 37), c'est-à-dire: 'Ne m'implore pas, ô Nūḥ, au sujet de la situation de ton peuple'. Ce propos fait

95 Matérialistes qui ne reconnaissent pas le Créateur. Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, dans son *Grand Commentaire*, en parle de nombreuses fois (voir Michel Lagarde, *Index du Grand Commentaire de Faḥr al-Dīn al-Rāzī*, Brill, 1996, p. 77b).

96 Voir plus haut, l'explication relative à Coran 23, 15–16, à la p. 1639.

très bien allusion à l'information (recherchée), en faisant savoir | que s'est déjà vérifié pour eux le châtement. Donc cette situation devient celle de l'auditeur qui hésitait sur le fait de savoir s'ils seront jugés pour cela ou non. Et donc il est dit : « certes (*inna*), ils seront engloutis » (11, 37b), avec insistance.

5/1641

Il en est de même pour sa parole : « Ô les gens! craignez votre Seigneur! » (22, 1a). Lorsqu'il leur ordonne la crainte, avec l'évidence de ses fruits et le châtement dû à son abandon, dont le lieu est l'au-delà, leur esprit s'attend à la description du moment de l'Heure, et alors il dit : « sûrement (*inna*), le tremblement de terre de l'Heure sera une chose terrible » (22, 1b), en insistant pour confirmer l'obligation (de la crainte).

Il en est de même pour sa parole : « je n'innocente pas mon âme » (12, 53a)<sup>97</sup>. Elle contient perplexité pour l'auditeur et hésitation sur comment il (Yūsuf) n'innocente pas son âme, alors qu'elle est innocente, pure et que sont assurées son impeccabilité et l'absence d'action mauvaise de sa part. Et donc il insiste sur cela, en disant : « certes (*inna*), l'âme est (*la-*) instigatrice du mal » (12, 53b).

On peut insister dans le but de faire désirer, comme dans : « il revint vers lui, car, certes (*inna*) lui, il est Celui qui revient sans cesse, le Miséricordieux » (2, 37) : elle contient quatre types d'insistance<sup>98</sup>, dans le but de faire désirer par les serviteurs le retour de la repentance.

On a déjà mentionné plus haut des instruments de l'insistance, leur sens et leur emploi, au chapitre quarante<sup>99</sup>.

### Remarque 1 [renforcement et répétition]

Lorsque sont réunis *inna* et *lām* (12, 53b), cela équivaut à la répétition de la proposition trois fois, parce que *inna* signifie la répétition deux fois; et donc quand on introduit *la-*, cela fait trois fois. Selon al-Kisā'ī, *la-* renforce le prédicat et *inna*, le sujet; mais, c'est une tolérance, car le renforcement ne porte ni sur le sujet ni sur le prédicat.

5/1642

Il en est de même pour *-inna* de renforcement qui équivaut à la répétition du verbe trois fois, alors que celui qui n'est pas redoublé équivaut à sa répétition deux fois. Sībawayh dit à propos de « *yā ayyuhā* / Ô vous » (2, 21) :

97 Il semble que l'auteur ait pris le parti d'attribuer ce discours à Yūsuf et non à la femme de Fir'awn, puisque plus loin il parle de *nafsuhu*, avec le pronom masculin. On sait que cette attribution est très discutée parmi les commentateurs.

98 A savoir : *inna* (certes), la répétition du pronom dans *innahu huwa* (lui, il), la forme redondante de *at-tawwāb* (Celui qui revient sans cesse) et la forme intensive de *ar-rahīm* (le Miséricordieux).

99 Voir à la p. 1004sq.

‘-ā et ’adhèrent à *ayyu* en vue d’un renforcement ; c’est comme si on répétait *ayyu* deux fois et ainsi l’expression devient un avertissement’. Voilà ce qu’il dit et az-Zamaḥṣārī le suit.

### Remarque 2 [insistance et négation]

5/1643 A propos de sa (\*) parole: «l’homme dit: est-ce que lorsque je mourrai, on me fera sortir (*la-sawfa uḥraǧu*) vivant?» (19, 66), al-Ġurǧānī dit, dans *Naẓm al-Qur’ān*: ‘Le *la-* n’a pas ici valeur d’insistance, puisque l’homme nie ; | comment donc pourrait-il confirmer ce qu’il nie ? Il ne dit cela qu’en rapportant le discours du Prophète (.) qui émane de lui avec la particule d’insistance et donc il le rapporte tel quel, aussi le verset est-il descendu ainsi’.

2. La deuxième espèce: l’introduction de particules additionnelles.

Ibn Ġinnī dit: ‘Chaque particule additionnelle dans le discours des arabes équivaut à la répétition de la proposition une nouvelle fois’. Az-Zamaḥṣārī dit, dans son *al-Kaššāf al-qadīm*<sup>100</sup>: ‘Le *bi-* avant le prédicat de *mā* et de *laysa* sert à insister sur la négation<sup>101</sup>, tout comme le *lām* sert à insister sur l’affirmation<sup>102</sup>. On interrogea quelqu’un sur l’insistance marquée par la particule, pour savoir à quoi elle sert, si sa suppression ne gêne pas le sens. Il répondit: ‘Ceux qui sont naturellement doués savent cela; ils trouvent que l’ajout d’une particule a un sens qu’ils ne trouvent pas, si on la supprime’.

5/1644 Il dit encore: ‘Il en est de même pour celui qui naturellement connaît le mètre poétique, quand le vers est altéré par un manque, il le refuse’. Il ajoute: ‘Moi-même, je me sens différemment, dans ce cas, de comme je me sens quand le mètre est observé; de même, quand manquent ces particules, le sentiment de celui qui est naturellement doué est changé; quand elles sont ajoutées en vue d’un sens, il se sent différemment de comme il se sent quand elles font défaut’.

Il y a donc ce qui concerne l’ajout des particules, puis l’ajout des verbes, ce qui représente peu de choses, et l’ajout des noms qui représente très peu de choses.

100 Premier commentaire composé par az-Zamaḥṣārī sous ce titre avant l’année 528 /1133 dans le *Ḥuwārazm* (NdE).

101 Par exemple: *laysa Zayd bi-mariḍin* / non, Zayd n’est vraiment pas malade.

102 Par exemple: *inna l-’ilma la-ḍarūratun insāniyyatun* / certes, la science est vraiment une nécessité humaine.

Pour ce qui est des particules, peuvent être considérées comme additionnelles *in, an, id, idā, ilā, am, bi-, fa-, fī, ka-, li-, lā, mā, min, wa-*; elles ont été précédemment exposées dans le chapitre des instruments<sup>103</sup>.

Quant aux verbes, on ajoute *kāna* (être); on cite à ce propos: «comment parlerions-nous avec celui qui est (*kāna*) au berceau?» (19, 29)<sup>104</sup>; il y a aussi *aṣbaḥa* (devenir); on cite à ce sujet: «*ḥabīṭat a'māluhum fa-aṣbaḥū ḥāsirīna* / leurs œuvres sont vaines et ils sont devenus (*fa-aṣbaḥū*) perdants» (5, 53)<sup>105</sup>. Ar-Rummānī dit: 'Habituellement, quand quelqu'un a une maladie qui s'accroît durant la nuit, il attend avec espoir le lever du jour au matin (*aṣ-ṣabāḥ*); il a employé *aṣbaḥa*, parce que la perte leur arrive au moment où ils attendent avec espoir le lever du jour, donc l'expression *aṣbaḥū* n'est pas additionnelle'.

Quant aux noms, la majorité des grammairiens décrètent qu'ils ne sont pas additionnels. Il arrive que, dans leur discours, les commentateurs jugent que, pour certains cas, ils sont additionnels, comme l'expression *mitl* (comme) dans sa parole: «s'ils croient à comme ce que (*bi-mitli mā*) vous croyez» (2, 138); c'est-à-dire: 'à ce que (*bimā*)'.

5/1645

### 3. La troisième espèce: l'insistance artificielle (*ṣinā'ī*).

Elle se divise en quatre catégories.

a) La première est l'insistance sémantique, grâce à *kull* (tous), *ağma'* (ensemble), *kilā* (tous les deux) et *kiltā* (toutes les deux), comme dans: «*fa-sağada l-malā'ikatu kulluhum ağma'ūna* / Les anges se prosternèrent tous ensemble» (15, 30). L'intérêt de cela réside dans le fait qu'on écarte ainsi la pensée du sens figuré et de la non totalité. Al-Farrā' prétend que *kulluhum* (eux tous) signifie la première chose et que *ağma'ūna* (ensemble) signifie leur rassemblement dans la prosternation, c'est-à-dire, qu'ils ne se prosternent pas séparément.

b) La deuxième est l'insistance formelle, à savoir la répétition de l'expression initiale,

– soit à l'aide d'un synonyme, comme dans: «*ḍayyiḡan ḥariḡan* / resserré, oppressé» (6, 125) avec le voyelle *i* du *r*<sup>106</sup>; et «*wa-ğarābību sūdun* / d'un

103 Voir Chap. 40, pp. 1004sq.

104 «*man kāna fī l-mahdi*»: de fait, en arabe, cette expression pourrait très bien se passer de *kāna* et aurait le même sens.

105 Si l'on supprime «*fa-aṣbaḥū* / et ils sont devenus», alors, «*ḥārisīna* / perdants» devient un complément d'état de *hum* (leurs) dans «*a'māluhum* / leurs œuvres», ce qui change légèrement le sens.

106 Ce qui est la lecture de Nāfi', de Abū Ġā'far et de Šu'ba, les autres lisant avec la voyelle *a* (NdE), comme dans la lecture actuellement officielle.

noir foncé, noir» (35, 27). Aṣ-Ṣaffār met dans cette catégorie: «[*wa-la-qad makkannāhum*] *fīmā in makkannākum fihi* / [nous les avons rendus capables] de ce dont nous ne vous avons pas rendus capables» (46, 26), disant que les deux expressions sont des négations<sup>107</sup>. Un autre (Abū l-Baqā') y met: «*qīla irǧi'ū warā'akum* / on dit: retournez derrière vous» (57, 13), en effet, *warā'a* (derrière) n'est pas ici un circonstanciel de lieu, parce que l'expression *irǧi'ū* notifiée déjà ce sens; mais, il s'agit | d' un nom verbal qui a le sens de 'retournez'; c'est comme si on disait: 'retournez, retournez!'.  
5/1646

– soit à l'aide de la même expression; et cela se vérifie pour le nom, le verbe, la préposition et la proposition.

Pour le nom, comme dans: «des bouteilles au long cou \* des bouteilles au long cou» (76, 15–16); «en poudre, en poudre» (89, 21); «en rang, en rang» (89, 22);

pour le verbe, comme dans: «accorde un délai aux mécréants, accorde-leur un délai» (86, 17);

pour le nom verbal, comme dans: «Malheur! Malheur! (*hayhāta*) pour les promesses qui vous ont été faites!» (23, 36);

pour la préposition, comme dans: «et dans (*fi*) le Jardin, étant pour toujours dans lui (*fihā*)» (11, 108); «vous promet-il que vous (*annakum*), lorsque vous mourrez et serez poussière et ossements, que vous (*annakum*) ...» (23, 35);

pour la proposition, comme dans: «et certes, avec la difficulté, il y a une facilité \* certes, avec la difficulté, il y a une facilité» (94, 5–6); la plupart du temps, la seconde proposition est liée au moyen de *tumma* (puis), comme dans: «qu'est-ce qui te fera connaître ce qu'est le jour du jugement? \* puis, qu'est-ce qui te fera connaître ce qu'est le jour du jugement?» (82, 17–18); «Non! ils sauront \* puis, non! ils sauront» (78, 3–4).

Du même genre, est l'insistance sur le pronom lié grâce au pronom séparé, comme dans: «habite, toi et ton épouse ...» (2, 35)<sup>108</sup>; «va, toi et ton Seigneur» (5, 24); «ou bien, est-ce que nous sommes, nous, ceux qui jettent?» (7, 115).

107 C'est-à-dire, *mā* et *in*; mais, on ne voit pas comment la négation *mā* pourrait être régie par *fi*, préposition qui demande le génitif d'un nom ou d'un pronom qui suit. Voici l'explication de az-Zamaḥṣārī: '*in* est une négation, c'est-à-dire, cela équivaut à: *fīmā mā makkannākum fihi*; cependant, il est mieux, au niveau de la prononciation, d'employer *in*, sinon nous aurions deux *mā* identiques ensemble, ce qui donne une répétition bien laide'. Peut-être, aṣ-Ṣaffār a-t-il voulu dire deux *mā*, en disant 'deux expressions qui sont des négations'.

108 Ici, il faut comprendre qu'en arabe, le pronom lié *anta* est déjà implicitement inclus dans le verbe.



Il y a aussi l'insistance sur le pronom séparé grâce à lui-même : « et eux, en la vie de l'au-delà, eux ne croient pas » (12, 37).

c) La troisième catégorie est l'insistance sur le verbe grâce à l'action verbale (infinitif), ce qui remplace la répétition du verbe à deux reprises. Elle a l'avantage d'éliminer l'idée d'un sens figuré du verbe, à la différence du renforcement précédent, en effet, celui-ci élimine l'idée d'un sens figuré du sujet. C'est ainsi que Ibn 'Uṣfūr et un autre marquent la différence. Et à partir de là, |, certains sunnites réfutent certains mu'tazilites dans leur prétention à nier la réalité du fait de parler dans sa parole : « *wa-kallama llāhu Mūsā taklīman* / Dieu parla à Mūsā en paroles » (4, 164); en effet, le renforcement élimine le sens figuré du verbe.

5/1647

Parmi les exemples, nous avons : « et souhaitez qu'il soit sauvé d'un salut » (33, 56); « le ciel sera agité d'une agitation \* et les montagnes marcheront d'une marche » (52, 9-10); « votre rétribution, une rétribution abondante » (17, 63). N'appartient pas à cette catégorie : « *taẓunnūna bi-llāhi ẓ-ẓunūn* / vous supputez sur Dieu des supputations » (33, 10), car *aẓ-ẓunūn* (supputations) est le pluriel de *ẓann*<sup>109</sup>, à cause de la diversité de ses genres. Quant à : « *illā an yašā'a rabbī šay'an* / à moins que mon Seigneur ne veuille (d'une volonté / une chose) » (6, 80), il est possible que ce cas fasse partie de cette catégorie<sup>110</sup>; ou bien que *šay'* ait le sens de chose et d'affaire.

Le principe, à propos de cette catégorie, est que l'action verbale soit qualifiée par l'attribut voulu, comme dans : « évoquez Dieu d'une évocation fréquente » (33, 41); « et renvoyez-les d'un renvoi décent » (33, 49). L'attribut peut lui être annexé, comme dans : « craignez Dieu de la vérité de sa crainte » (3, 102). L'insistance sur le verbe peut être marquée par l'action verbale d'un autre verbe ou par un nom concret qui substitue l'action verbale, comme dans : « *tabattal ilayhi tabtilan* / consacre-toi à lui d'une consécration » (73, 8); l'action verbale correspondante devrait être *tabattulan*, car *tabtilan* est l'action verbale de *battala*; « *anbatakum mina l-arḍi nabātan* / il vous a fait croître de la terre comme des plantes » (71, 17), c'est-à-dire : '*inbātan* / d'une croissance', puisque *an-nabāt* (les plantes) est un nom concret<sup>111</sup>.

d) La quatrième catégorie est le complément d'état d'insistance, comme dans : « je serai ressuscité vivant » (19, 33); « n'usez pas de violence sur terre,

109 Et non l'action verbale du verbe *ẓanna*.

110 Et alors, dans ce cas, *šay'an* est considéré comme une action verbale du verbe *šā'a*; sinon, cela signifie 'une chose'.

111 En commentant cette même référence coranique, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, dans son *at-Tafsīr al-kabīr*, a un développement fort intéressant et très suggestif; son seul défaut est que, peut-être, il relève plus de son imagination créatrice que de la réalité linguistique pure.

en corrompant» (2, 60); « nous t'avons envoyé pour les gens comme envoyé » (4, 79); « ensuite, vous vous êtes détournés, sauf peu d'entre vous, en vous écartant » (2, 83); « le Jardin sera rapproché de ceux qui craignent Dieu, sans être loin » (50, 31).

5/1648 Ne fait pas partie de cette catégorie : « il se tourna, en montrant le dos » (27, 10), parce qu'on peut se tourner sans montrer le dos, avec pour preuve : « tourne ton visage vers la mosquée » (2, 144); n'en fait également pas partie : « et il sourit, en riant » (27, 19), car le sourire n'est pas le rire; de même, n'en fait pas partie : « il est la vérité, confirmant ... » (2, 91), à cause de la divergence des deux sens, puisque le fait d'être vrai en soi est différent du fait de confirmer ce qui précède.

#### 4. La quatrième espèce est la répétition (*takrīr*).

Elle est plus performante que l'insistance. Elle fait partie des excellentes marques de l'éloquence, contrairement à (l'opinion de) certains de ceux qui se trompent (à ce sujet)<sup>112</sup>.

Elle comporte plusieurs avantages.

a) Entre autres, il y a la confirmation; on dit : 'Lorsque le discours est répété, il est confirmé'. Il (\*) a attiré l'attention sur la raison pour laquelle il a répété les récits et les avertissements dans le Coran, en disant : « Nous y avons distribué les menaces; peut-être, craindront-ils, ou bien il en renouvellera pour eux la mention » (20, 113).

b) Il y a aussi l'insistance.

c) Il y a également l'accroissement de l'attention sur ce qui élimine la suspicion, afin d'améliorer la réception et l'acceptation du discours, par exemple : « celui qui croyait dit : Ô mon peuple! Si vous me suivez, je vous guiderai sur le chemin droit \* Ô mon peuple! Cette vie d'ici-bas n'est que jouissance éphémère » (40, 38–39); c'est pour cela qu'il a répété le vocatif.

d) Lorsque le discours est long et que l'on craint que le début en soit oublié, on le répète une seconde fois, pour en rafraîchir et en renouveler la connaissance, par exemple : « après cela, certes ton Seigneur, à l'égard de ceux qui ont fait le mal par ignorance, puis se sont repentis par après et se sont amendés, certes ton Seigneur, après cela ... » (16, 119); « après cela, certes ton Seigneur, à l'égard de ceux qui ont émigré après avoir subi les épreuves, puis qui

112 Beaucoup de commentateurs, dont Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, soulignent le manque d'éloquence de la répétition, quand elle n'est pas nécessaire ou qu'elle n'enrichit pas le sens : 'La répétition de la même chose au même endroit est mauvaise'; 'La répétition est contraire au principe'; 'La pure répétition sans aucun avantage n'est pas permise'. Voir à ce sujet Michel Lagarde, *Index*, p. 24/XVII.

ont lutté et patienté, certes ton Seigneur, après cela ... » (16, 110); | « et lorsque leur parvint un Livre de la part de Dieu » jusqu'à « et lorsque leur parvint ce qu'ils connaissaient ... » (2 89); « ne compte pas que ceux qui se réjouissent de ce qu'ils ont fait et qui aiment à être loués pour ce qu'ils n'ont pas fait, ne compte pas qu'ils ... » (3, 188); « certes, j'ai vu onze étoiles, le soleil et la lune, je les ai vus » (12, 4).

e) Il y a encore l'importance et l'intimidation, comme dans : « l'inéluctable \* qu'est-ce que l'inéluctable? » (69, 1-2); « l'infortune \* qu'est-ce que l'infortune? » (101, 1-2); « les gens de la droite, qui sont les gens de la droite? » (56, 27).

Si l'on dit que cette espèce est une des catégories de l'espèce précédente, car elle contient le renforcement au moyen de la répétition de l'expression, et donc il ne convient pas de la considérer comme une espèce indépendante, alors je dis qu'elle la rejoint et qu'elle s'en sépare, qu'elle s'y ajoute et qu'elle s'en retranche et donc qu'elle est en elle-même une catégorie à part. En effet, il se peut que l'insistance soit une répétition, comme on l'a vu précédemment dans les exemples, mais il se peut aussi qu'elle ne soit pas une répétition, comme on l'a également vu précédemment; d'autre part, la répétition peut ne pas être une insistance techniquement parlant, même si elle signifie sémantiquement l'insistance.

Dans le même genre, il y a ce qui comporte une séparation entre les deux éléments de la répétition; en effet, on ne peut pas séparer l'élément d'insistance de celui sur lequel porte l'insistance, comme dans : « Craignez Dieu! Que chacun considère ce qu'il a préparé pour demain et craignez Dieu » (59, 18); « Certes, Dieu t'a choisie, il t'a purifiée, il t'a choisie de préférence aux femmes des univers » (3, 42). Les deux versets relèvent de la catégorie de la répétition, mais non de celle de l'insistance formelle et technique; dans le même genre, il y a les versets précédents relatifs à la répétition due à la longueur.

Dans le même genre, il y a la multiplication de la liaison, par le fait que ce qui est répété est lié la seconde fois à autre chose | que ce à quoi il était lié en premier. Cette catégorie s'appelle la réitération (*at-tardīd*), par exemple, sa parole : « Dieu est la lumière des cieus et de la terre; sa lumière est comparable à la niche dans laquelle il y a une lampe; la lampe est dans un verre; le verre est comme une étoile (...) Lumière sur lumière! Dieu guide vers sa lumière ... » (24, 35); dans ce verset, il y a réitération à quatre reprises.

On met dans le même genre sa (\*) parole : « quel bienfait de votre Seigneur nierez-vous? » (55, 13); ce verset, même s'il est répété plus de trente fois<sup>113</sup>,

113 Exactement trente et une fois.

est chaque fois lié à ce qui précède, donc la répétition s'étend à trois<sup>114</sup>. Et si l'ensemble se référait à la même chose, cela ne dépasserait pas trois, parce que l'insistance ne va pas au-delà ; c'est ce que disent Ibn 'Abd as-Salām et un autre (az-Zarkašī). Même si quelque fois il ne s'agit pas de faveur, la mention de la vengeance en guise d'avertissement est cependant une faveur<sup>115</sup>. On a demandé quelle était la faveur attachée à sa parole : « tout ce qui se trouve sur elle (la terre) est périssable » (55, 26). On a répondu de plusieurs façons, dont la meilleure est la suivante : c'est le passage de la demeure des soucis à celle de la joie et l'affranchissement du croyant et des gens par rapport au débauché.

Il en est de même pour sa parole : « Malheur, ce jour-là, à ceux qui crient au mensonge ! » dans la sourate *al-Mursalāt* 77, 15, parce qu'il (\*) mentionne différentes histoires, en faisant suivre chacune d'elles de cette expression ; c'est comme s'il disait à la suite de chaque histoire : 'Malheur à ceux qui réfutent cette histoire !'.

C'est la même chose pour sa parole dans la sourate *aš-Šu'arā'* : « Certes, en cela il y a un signe, mais la plupart d'entre eux ne croient pas \* et certes ton Seigneur est le Tout-puissant, le Miséricordieux » (26, 8–9) ; cela est répété | huit fois et chaque fois à la suite d'une histoire ; donc, à chaque fois, on fait ainsi allusion à l'histoire du prophète précédemment mentionné, ainsi qu'aux signes et aux avertissements qu'elle contient ; et avec l'expression : « mais la plupart d'entre eux ne croient pas », on fait spécialement allusion au peuple du prophète concerné. Et puisqu'il est sous-entendu que la minorité de son peuple croit, il énonce ces deux attributs : « le Tout-puissant, le Miséricordieux », pour montrer que la toute-puissance est contre ceux qui ne croient pas et la miséricorde, pour ceux qui croient.

Il en est de même pour sa parole dans la sourate *al-Qamar* : « Nous avons facilité le Coran pour qu'on s'en souvienne ; y a-t-il quelqu'un qui s'en souvient ? » (54, 17). *Az-Zamaḥṣarī* dit : 'Cela est répété<sup>116</sup>, pour qu'en entendant chaque récit de la sourate, ils renouvellent l'écoute de l'avertissement et leur attention ;

114 L'auteur veut probablement dire que formellement il y a 31 refrains, mais sémantiquement il n'y en a que 3, puisque les 8 premiers se rapportent tous à un seul sujet, la création ; les 7 suivants, au châtement de l'enfer ; et les 16 derniers, aux délices du paradis. Donc, à l'intérieur de chaque groupe, la répétition n'est que formelle et non réelle ; et comme il n'y a que trois groupes, il n'y aurait réellement que trois répétitions du refrain.

115 L'auteur veut dire que, du verset 26 au verset 45, sont mentionnés les différents aspects du jugement dernier comme vengeance contre les pécheurs et que cette mention sert d'avertissement pour maintenant ; et dans ce sens, c'est une faveur faite par Dieu qu'il est inutile de nier.

116 Ce verset est répété quatre fois : 54, 17, 22, 32 et 40.

et chacun de ces récits étant digne d'une considération spéciale, pour que soit attirée leur attention, de sorte qu'ils ne soient pas vaincus par la félicité et la négligence'.

Il (Bahā' ad-Dīn as-Subkī) dit dans *'Arūs al-afrah*: 'Si l'on dit qu'étant donné que le sens à chaque fois vise ce qui précède, il ne s'agit pas d'un cas de prolixité, mais ce sont là des expressions dont chacune signifie une chose différente de ce que l'autre signifie; alors, moi, je dis: si nous disons que l'avertissement est exprimé de façon générale, alors on signifie à chaque fois le même sens qu'à l'autre; cependant, il est répété comme assignation précise pour ce qui lui est proche et comme sens apparent pour le reste. Si l'on dit que c'est donc nécessairement un cas d'insistance, alors je réponds qu'il en est bien ainsi et le fait que l'insistance ne dépasse pas trois fois n'infirme pas cela, parce que cette règle vaut pour l'insistance continue<sup>117</sup>; quant à l'évocation d'une même chose plus de trois fois et à plusieurs endroits, elle n'est pas interdite'. Fin de citation.

Se rapproche de cela ce que mentionne Ibn Ġarīr à propos de sa (\*) parole: 5/1652  
 «Appartient à Dieu ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre; oui, nous avons recommandé ...» jusqu'à «Dieu est autosuffisant et digne de louange \* appartient à Dieu ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre et Dieu suffit comme protecteur» (4, 131–132). Il dit: 'Si l'on demande quelle est la raison de la répétition de sa parole: «appartient à Dieu ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre» dans deux versets qui se suivent l'un à la suite de l'autre, nous répondons que c'est à cause de la différence de sens des deux informations données à propos de ce qui se trouve dans les cieux et sur la terre. En effet, dans l'un des versets, l'information porte sur le besoin qu'a cela de son Créateur et sur l'indépendance du Créateur par rapport à cela; tandis que dans l'autre, elle porte sur la protection, la connaissance et l'organisation dont tout cela est l'objet de la part de son Créateur'. Il ajoute: 'Si l'on objecte: n'a-t-il pas dit: «Dieu est autosuffisant et digne de louange», ainsi que: «Dieu suffit comme protecteur», on répondra qu'il n'y a pas, dans le premier verset, ce qui convient pour conclure à sa qualification comme protecteur et organisateur'. Fin de citation.

Au sujet de sa (\*) parole: «Certes, parmi eux, il y a un groupe de gens qui tordent leur langue avec le livre, pour que vous comptiez cela comme venant du livre, alors que cela ne vient pas du livre» (3, 78), ar-Rāġib dit: 'Le premier livre est ce qu'ils ont écrit de leur main et qui est mentionné dans sa (\*) parole: «Malheur à ceux qui écrivent le livre de leur propre main!» (2, 79); le

117 C'est-à-dire, le mot ou l'expression qui sont répétés en suivant et sans interruption.

deuxième livre est *at-Tawrāt* et le troisième livre est le genre comprenant tous les livres de Dieu, à savoir ce qui vient d'une partie des livres de Dieu et de sa parole.

Et comme exemple de ce qu'on pense être une répétition et qui ne l'est pas, il y a : « Dis : Ô les mécréants ! Je n'adorerai pas ce que vous adorerez ... » jusqu'à la fin de la sourate (109, 1-6) ; en effet, « je n'adorerai pas ce que vous adorerez » (109, 2) | est au futur ; « et vous n'êtes pas adorant » (109, 3a) est au présent ; « ce que j'adorerai » (109, 3b) est au futur ; « ce que vous adoriez » (109, 4b) est au passé ; « et vous ne serez pas adorant » (109, 5a) est au futur ; et « ce que j'adore » (109, 5b) est au présent. En conclusion, le but est de nier que le Prophète adore leurs dieux aux trois temps<sup>118</sup>.

De même : « Evoquez Dieu près du mausolée sacré et évoquez-le, puisqu'il vous a guidés » (2, 198) ; puis, il dit : « Lorsque vous avez accompli vos rites, évoquez Dieu, comme vous évoquez vos ancêtres » (2, 200) ; ensuite, il dit : « Evoquez Dieu aux jours désignés » (2, 203). Or le sens de chacune de ces évocations est différent de celui des autres. En effet, la première a lieu à Muzdalifa, à l'arrêt de Quzah<sup>119</sup> ; sa parole : « évoquez Dieu, comme vous évoquez vos ancêtres » indique la répétition de cette évocation deux et trois fois ; et il est possible que cela signifie aussi la marche circulaire en masse, avec pour preuve le fait qu'elle vient après sa parole : « Lorsque vous avez accompli ... » ; la troisième évocation est une allusion au lancer de cailloux à al-'Aqaba ; et la dernière, à celui des trois jours après l'immolation.

Il y a aussi la répétition de la particule de reprise dans sa parole : « Mais ils disent : c'est un tas de rêves ; mais, il l'a inventé ; mais, c'est un poète » (21, 5) et sa parole : « Mais, leur science de l'au-delà est nulle ; mais, ils sont dans le doute à son sujet ; mais, ils sont aveugles à son égard » (27, 66).

Il y a encore sa parole : « Donnez-leur le nécessaire pour vivre, celui qui est aisé selon ses moyens et le pauvre selon ses moyens, conformément à la coutume, comme il incombe aux gens de bien » (2, 236) ; puis il dit : « aux femmes divorcées, le nécessaire pour vivre selon la coutume, comme il incombe aux gens de bien » (2, 241). Il répète une seconde fois pour inclure de façon générale toute divorcée ; car le premier verset concerne spécialement la divorcée | avant qu'on n'ait des obligations à son égard et qu'on ne l'ait touchée. Et on dit que c'est parce que le premier verset n'indique pas l'obligation ; c'est pour cela

118 Nous avons donné une traduction des versets coraniques qui essaye d'être cohérente avec l'interprétation que donne l'auteur ; cela ne signifie pas qu'elle soit à proposer comme exemplaire.

119 La colline auprès de laquelle se tient l'imām à Muzdalifa (NdE).

que, lorsqu'il descendit, un compagnon aurait dit : 'Si je veux, j'agis en homme de bien et non, si je ne veux pas'. Et alors descendit le second verset. Voilà ce que cite Ibn Ġarīr.

Dans le même genre, il y a la répétition des comparaisons, comme sa parole : « L'aveugle n'est pas semblable à celui qui voit \* ni les ténèbres à la lumière \* ni l'ombre à la chaleur \* et les vivants ne sont pas semblables aux morts » (35, 19–22) ; de même, il compare les hypocrites, au début de *al-Baqara* 2, à l'allumeur de feu, puis aux gens du nuage (2, 18–19). Az-Zamaḥṣārī dit : 'La seconde comparaison est plus performante que la première, parce qu'elle montre mieux leur extrême confusion, ainsi que la gravité et l'horreur de la situation'. Il ajoute : 'Voilà pourquoi elle a été mise en dernier, eux étant classés de cette façon, en allant de ce qui est plus léger vers ce qui est plus pesant'.

Dans le même genre encore, il y a la répétition des histoires, comme celles de Ādam, de Mūsā, de Nūḥ et des autres prophètes. Certains disent : 'Dieu a mentionné Mūsā dans cent vingt passages de son Livre'. Ibn al-'Arabī dit dans *al-Qawāṣim* : 'Dieu a mentionné l'histoire de Nūḥ dans cinquante cinq versets et celle de Mūsā dans quatre-vingt-dix'.

Badr ad-Dīn Ibn Ġamā'a a composé un livre qu'il a intitulé *al-Muqtanaṣ fī fawā'id takrār al-qīṣaṣ* (A la découverte des avantages de la répétition des histoires) ; aussi a-t-il mentionné plusieurs avantages de la répétition des histoires.

5/1655

a) Parmi ces avantages, il y a que, dans chaque passage, se trouve une chose en plus qui n'avait pas été mentionnée dans le précédent, ou bien le changement d'une parole par une autre en raison d'un point (particulier) ; telle est l'habitude des rhétoriciens.

b) Il y a aussi le fait que quelqu'un entendait une histoire du Coran ; puis, il retournait vers les siens ; ensuite, après lui, d'autres s'en allaient racontant ce qui était descendu après la venue de celui qui les avait précédés ; si bien que s'il n'y avait pas eu cette répétition des histoires, celle de Mūsā aurait été pour telles gens, celle de 'Īsā pour d'autres et ainsi de suite pour les autres histoires. Aussi, Dieu a-t-il voulu la collaboration de tous au sujet de ces histoires, si bien qu'en cela il y a l'avantage de l'information pour telles gens et un surcroît de confirmation pour les autres.

c) Il y a aussi le fait qu'exposer un seul et même récit de nombreuses façons et de manières différentes relève d'une éloquence évidente.

d) Il y a aussi que les motivations de les transmettre n'abondent pas comme celles de transmettre les commandements ; voilà pourquoi, on répète les histoires et non les commandements.

e) Il y a également ceci : il (\*) a fait descendre ce Coran et a rendu les gens incapables d'en produire un semblable ; puis, il a clarifié l'affaire de leur incapacité, en répétant la mention de telle histoire à plusieurs endroits, pour

faire connaître qu'ils sont incapables d'en faire autant, quelque ordre qu'ils emploient et quelque mode de parler qu'ils utilisent.

5/1656 f) Il y a aussi le fait que, lorsqu'il les mit au défi, il dit: «... qu'ils produisent donc une sourate d'un comme lui» (2, 23)<sup>120</sup>; si l'histoire avait été mentionnée dans un seul passage, en se contentant de cela, l'arabe aurait dit: 'Vous, produisez-nous donc, une sourate d'un comme lui'<sup>121</sup>. Aussi l'a-t-il (§) fait descendre dans plusieurs sourates, pour éliminer de toutes les façons leur prétention.

g) Il y a aussi le fait que, lorsque l'histoire unique est répétée, il y a chaque fois dans ses expressions, un ajout et un retrait, une antéposition et une postposition et elle se présente d'une manière différente de l'autre; si bien que cela a l'avantage de montrer cette chose étonnante qui consiste à extraire un sens unique de formes dont la structure est différente, à entraîner les esprits à l'écouter, étant donné qu'ils sont naturellement disposés à aimer passer d'une chose nouvelle à une autre et à en jouir; et qui consiste, enfin, à montrer la spécificité du Coran, puisque, malgré la répétition de cela en lui, il n'y a ni imperfection à le prononcer ni ennui à l'écouter; et c'est ainsi qu'il se distingue du discours des êtres créés.

On a déjà demandé: quelle est la raison de la non répétition de l'histoire de Yūsuf et du fait qu'elle se déroule d'une façon unique et dans un seul endroit, contrairement aux autres histoires? On a répondu à cela de différentes façons.

a) La première: il y a dans cette histoire la cour que lui font les femmes et la condition d'une dame et de femmes qui sont charmées par l'homme le plus exceptionnel au plan de la beauté; voilà pourquoi, il convient de ne pas la répéter, à cause de choses passées sous silence et voilées qui s'y trouvent. Dans son *Mustadrak*, al-Ḥākim a authentifié la tradition qui interdit d'enseigner aux femmes la sourate de Yūsuf.

5/1657 b) La deuxième: elle est caractérisée par l'avènement de la joie après l'épreuve, à la différence des autres histoires. En effet, ces dernières ont une fin malheureuse, comme les histoires de Iblīs, des peuple de Nūḥ, de Hūd, de Ṣāliḥ, etc ... Et donc, puisqu'elle est ainsi particulière, les motifs concordent pour, tout en la transmettant, l'exclure du genre des histoires.

c) La troisième: le maître Abū Ishāq al-Isfarāyīnī dit: 'Dieu a répété les histoires des prophètes et il a conduit l'histoire de Yūsuf d'une façon unique,

120 On sait que pour les commentateurs, le pronom de *min miṭlihi* (d'un comme lui) peut se référer au Prophète ou au Coran (cfr. ad-Darwīš, op. cit., t. 1, pp. 56-58).

121 En fonction de l'objection, cela semble signifier: 'une autre sourate d'un passage comme celui-ci'.



seulement pour montrer l'impuissance des arabes. C'est comme si le Prophète (.) leur avait dit: si cela vient de moi, faites donc avec l'histoire de Yūsuf ce que j'ai fait avec les autres histoires'.

d) Je dis qu'il me semble y avoir une quatrième réponse, à savoir que la sourate de Yūsuf est descendue, parce que les compagnons avaient demandé qu'il la leur raconte, comme le rapporte al-Ḥākīm dans son *Mustadrak*. Elle est donc descendue dans toute sa longueur, pour que se réalise pour eux le but du récit, à partir d'une compréhension complète de l'histoire, de la récréation de l'âme grâce à elle et d'une vision globale du début jusqu'à la fin.

e) La cinquième réponse qui est la façon la plus forte de répondre: les histoires des prophètes n'ont été répétées que parce que leur but était de signifier la ruine de ceux qui traitaient de mensonge leur prophète; c'est le besoin qui motive cela, à cause de la répétition de l'accusation de mensonge portée par les incroyants contre l'Envoyé (°). Donc chaque fois qu'ils l'accusaient de mensonge, on faisait descendre une histoire qui donnait l'avertissement | de l'arrivée du châtement, tout comme il advint contre les accusateurs de mensonge (précédents). Voilà pourquoi, il (\*) dit dans plusieurs versets: «... l'exemple des anciens est déjà passé» (8, 38); «Ne voient-ils pas combien de générations nous avons fait périr avant eux?» (6, 6). Ce n'est pas cela le but de l'histoire de Yūsuf. On répondra la même chose également, à propos de la raison de la non répétition des histoires des Compagnons de la caverne, de Dū l-Qarnayn, de Mūsā et de al-Ḥiḍr (sourate 18) et de l'Egorgé (fils d'Ibrāhīm, sourate 38).

5/1658

Si l'on dit que les histoires de la naissance de Yahyā et de celle de ʿĪsā ont été répétées deux fois, alors qu'elles n'appartiennent pas à la catégorie mentionnée, je réponds que la première dans la sourate *KHY'ṣ* 19, étant mekkoise, est descendue comme discours adressé aux gens de Makka; et que la seconde dans la sourate *Āl ʿImrān* 3, étant médinoise, est descendue comme discours adressé aux juifs et aux chrétiens de Nağrān, quand ils se présentèrent. Voilà pourquoi, y a été jointe la mention de la dispute et de l'ordalie.

##### 5. La cinquième espèce: la qualification (*aṣ-ṣifa*)<sup>122</sup>

Elle est employée pour plusieurs raisons.

a) La première: la spécification dans le cas de l'indétermination, par exemple: «la libération d'un esclave croyant» (3, 92).

b) La deuxième: la clarification de la détermination, à savoir un supplément d'explication, par exemple: «et son Envoyé, le Prophète illettré» (7, 158).

122 Fait suite à la quatrième espèce de la p. 1648.

c) La troisième : la louange et l'éloge. Font partie de cette catégorie, les attributs de Dieu (\*), par exemple : « Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux \* Louange à Dieu, Seigneur des univers \* le Clément, le Miséricordieux \* Le Roi du jour du jugement » (1, 1–4) ; « Il est Dieu, le Créateur, l'Inventeur, le Façonneur » (59, 24) ; en fait partie : « Les prophètes, qui étaient devenus musulmans, jugeaient grâce à elle (*at-Tawrāt*) » (5, 44). Cette qualification<sup>123</sup> sert à louer et à honorer | l'islam et à montrer que les juifs sont loin de la confession de l'islam qui est la religion de tous les prophètes, et qu'ils s'en sont même séparés ; c'est ce que dit az-Zamaḥṣārī.

d) La quatrième : le blâme, par exemple : « Réfugie-toi en Dieu contre aš-Šayṭān lapidable » (16, 98).

e) La cinquième : l'insistance pour amener une rectification, par exemple : « ne prenez pas deux divinités, deux (*ilāhayni ṭnayni*) » (16, 51). Car, *ilāhayn* est déjà au duel et *ṭnayn* de suite après est une qualification qui insiste sur la négation de l'associationnisme et sur le sens de l'interdiction de prendre deux divinités qui porte seulement sur le fait pur et simple qu'elles sont deux et n'inclue pas d'autre sens comme celui d'être impuissantes ou autre chose. En effet, quand on emploie le singulier, on peut signifier l'espèce, comme dans sa (.) parole : 'Nous et les Banū Muṭṭalib ne sommes qu'une chose unique (*šay' wāḥid*)'<sup>124</sup> ; mais on peut signifier aussi la négation de la multiplicité. On fera la même considération par rapport au duel. Si l'on disait seulement : « ne prenez pas deux divinités (*ilāhayni*) », on pourrait imaginer que c'est une interdiction de prendre deux genres comme divinités, même s'il est possible de prendre dans une seule espèce nombre de divinités. Voilà pourquoi, on insiste sur l'unicité dans sa parole : « Il n'est qu'une Divinité unique » (16, 51).

Autres cas semblables : « introduis-y deux partenaires, deux, de chacun (*min kullin zawġayni ṭnayni*) » (23, 27), selon la lecture de *kullin* à l'indétermination ; « et lorsqu'on soufflera dans la trompe une fois unique » (69, 13) ; il s'agit | d'une insistance pour empêcher de s'imaginer qu'il y aura plusieurs fois, parce que cette forme pourrait indiquer la multiplicité, avec pour preuve : « même si vous comptez la faveur de Dieu vous ne pourrez pas la dénombrer » (14, 34)<sup>125</sup>. Du même genre, il y a sa parole : « *fa-in kānatā ṭnatayni* / et si elles deux sont deux (sœurs) » (4, 176) ; en effet, l'expression *kānatā* signifie déjà le duel, si bien que commenter cela avec *ṭnatayn* ne signifie aucun ajout supplémentaire.

123 On voit qu'ici il s'agit de la relative, alors que dans les autres exemples il s'agit d'un adjectif ou d'une apposition.

124 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 6/244.

125 Donc il faut comprendre « les faveurs » au pluriel.

Al-Aḥfaṣ et al-Fārisī y ont déjà répondu, en disant que cela signifie le nombre pur et simple dépourvu de toute qualification ; en effet, il était possible de dire : si elles deux sont petites ou grandes ou bonnes ou ont d'autres qualités. Si bien que s'il a dit : « deux », c'est qu'il a voulu faire comprendre que l'obligation relative aux deux (sœurs) est intrinsèquement lié au simple fait qu'elles sont deux uniquement ; c'est là une signification qui ne provient pas du pronom au duel (de *kānatā*). On dit qu'il a voulu signifier : si elles sont deux ou plus ; il lui a donc suffi d'exprimer, par le nombre le plus bas, cela et au-dessus. C'est la même chose pour : « *fa-in lam yakūnā raḡulayni* / et si eux deux ne sont pas deux hommes » (2, 282) : le mieux, à ce propos, c'est que le pronom se rapporte aux deux témoins déjà énoncés.

Comme qualifications d'insistance, il y a sa parole : « ni d'oiseau qui vole avec ses deux ailes » (6, 38) ; en effet, sa parole : « qui vole » est une insistance sur le fait qu'il s'agit du sens réel d'oiseau, car on pourrait l'employer dans un sens figuré pour autre chose ; et sa parole : « avec ses deux ailes » est une insistance sur le sens réel de vol, car on pourrait l'employer dans un sens figuré pour la puissance de la course et la rapidité de la marche.

Pareillement, il y a : « ils disent avec leur langue » (48, 11), parce que 'dire' est employé au sens figuré pour autre chose que ce qui est oral, avec pour preuve : « et ils disent en eux-mêmes » (58, 8). De même : « mais, sont aveugles les cœurs qui sont dans les poitrines » (22, 46), parce que 'cœur' peut-être employé au sens figuré pour 'œil', tout comme 'œil' peut l'être pour 'cœur' dans sa parole : « ceux dont leurs yeux étaient voilés par rapport à mon rappel » (18, 101). 5/1661

### Règle 1 [qualifications générale et spécifique]

La qualification générale ne vient jamais après la qualification spécifique. On ne dira pas : 'un homme éloquent qui parle', mais 'un homme qui parle éloquentement'. 5/1662

A ce propos, sa (\*) parole, au sujet de Ismā'īl, fait difficulté : « ce fut un envoyé et un prophète » (19, 51). On répond, en disant qu'il s'agit d'un complément d'état et non d'une qualification, c'est-à-dire : 'il fut envoyé, alors qu'il était dans son état prophétique'. On a déjà cité plus haut, dans le chapitre sur l'antéposition et la postposition<sup>126</sup>, des exemples de ce genre.

126 Voir Chap. 44, pp. 1399 sq.

## Règle 2 [qualification du comptant et du compté]

Lorsque la qualification se situe après deux paroles en annexion, la première étant un nombre, il est permis de l'appliquer à l'annexé et à l'annexant. Premier cas: «*sab'a samāwātin ṭibāqan* / sept cioux superposés» (67, 3); second cas: «*sab'a baqarātin simānin* / sept vaches grasses» (12, 43).

### Remarque 1 [plusieurs qualifications]

5/1663 Lorsque il y a plusieurs qualifications d'une seule chose, si leur sens est lointain l'un de l'autre, le mieux est de les | coordonner, par exemple: «il est le Premier et le Dernier et l'Apparent et le Caché» (57, 3); sinon, on omet de les coordonner, par exemple: «N'obéis pas à tout jureur vil, \* diffamateur, calomniateur, \* prohibitionniste du bien, transgresseur, pécheur, \* arrogant, ensuite bâtard» (68, 10–13).

### Remarque 2 [rupture des qualificatifs]

5/1664 La rupture des qualificatifs, en contexte de louange et de blâme, est plus performante que leur continuité. Al-Fārisī dit: 'Lorsqu'on mentionne des qualificatifs, dans un contexte de louange ou de blâme, il est mieux de changer les cas grammaticaux', parce qu'un tel contexte exige la prolixité; et lorsqu'on diversifie les cas grammaticaux, le but recherché est plus parfait, parce que les sens, avec une tel changement, varient et se diversifient, alors que, dans l'uniformité, ils sont d'un seul et même genre. Voici des exemples pour la louange: «Les croyants (*al-mu'minūna*), qui croient à ce qui est descendu vers toi et à ce qui est descendu avant toi, et ceux qui pratiquent (*al-muqīmīna*) la prière et ceux qui donnent (*al-mu'tūna*) l'aumône» (4, 162); «Mais la piété, c'est celui qui croit en Dieu» jusqu'à «ceux qui remplissent (*al-mūfūna*) leur engagement, quand ils se sont engagés, et ceux qui sont patients (*aṣ-ṣābirīna*)» (2, 177). On a lu de façon isolée: «*al-ḥamdu li-llāhi rabbi al-'ālamīna* / Louange à Dieu, Seigneur des univers» (1, 2) avec le nominatif et l'accusatif de *rabb(u / a)*. Voici un exemple pour le blâme: «*wamra'atuhu ḥammālata l-ḥaṭabi* / et sa femme, la porteuse de bois» (111, 4).

6. La sixième espèce: la permutation (*al-badal*)

Son but est de clarifier après un sens vague et son avantage consiste à expliquer et à marquer l'insistance.

Quant au premier avantage, il est clair que lorsqu'on dit: 'J'ai vu Zayd, ton frère', on explique bien qu'on veut dire par Zayd, le frère en question et non un autre.

Quant à l'insistance, il en est ainsi parce qu'elle est dans l'intention de répéter le régent, comme s'il appartenait à deux | propositions, et parce qu'il signifie ce que signifie le premier terme, soit parce qu'il y a correspondance dans la permutation du tout (pour le tout), soit parce qu'il y a inclusion dans la permutation de la partie (pour le tout), soit parce qu'il y a un lien logique dans la permutation de compréhension.

5/1665

Voici des exemples du premier cas: « Guide-nous sur la voie droite \* la voie de ceux que tu as comblés de faveurs » (1, 6–7); « vers la voie du Tout-Puissant, du digne de louanges, \* de Dieu » (14, 1–2); « nous le traînerons par le toupet, \* un toupet menteur et de pécheur » (96, 15–16).

Voici des exemples du second cas: « pour Dieu, incombe aux gens le pèlerinage à la Maison, à qui en a les moyens » (3, 97); « si Dieu ne repoussait pas les gens, certains par d'autres » (2, 251).

Voici des exemples du troisième cas: « ne me l'a fait oublier que aš-Šayṭān, le fait que je m'en souviens » (18, 63); « ils t'interrogeront au sujet du mois sacré, à propos d'un combat durant ce mois » (2, 217); « ont été tués les compagnons de al-Uḥūd, \* du feu » (85, 4–5); « nous aurions établi pour ceux qui ne croient pas au Miséricordieux, pour leur maison » (43, 33).

Certains ajoutent la permutation du tout pour la partie et j'ai trouvé un exemple dans le Coran, à savoir: « ils entreront dans le Jardin et ne seront lésés en rien, \* les Jardins d'Eden » (19, 60–61); en effet, « les Jardin d'Eden » est une permutation de « le Jardin » qui en est une partie. L'avantage consiste à affirmer qu'il y a de nombreux Jardins et non un seul Jardin.

Ibn as-Sayyid dit: 'On n'obtient pas avec chaque permutation l'élimination de la difficulté qui se présente dans le permuté, mais on obtient l'insistance que l'on veut signifier par la permutation, même si ce qui précède n'en a pas besoin, comme dans sa parole: « Toi, tu guides vers la voie droite, \* la voie de Dieu » (42, 52–53). | Ne voit-on pas que même si on n'avait pas mentionné la seconde voie, personne n'aurait douté que la voie droite ne fût la voie de Dieu. Sibawayh a déjà spécifié que le but de la permutation est bien l'insistance'. Fin de citation.

5/1666

Ibn 'Abd as-Salām classe dans cette catégorie « et lorsque Ibrāhīm dit à son père, Āzar » (6, 74), en disant: 'Cela n'est pas une explication, parce que le père ne peut pas être confondu avec un autre'. On répond, en disant que ce nom était appliqué au grand-père et on a procédé à cette permutation pour montrer qu'on voulait, en réalité, signifier le père.

#### 7. La septième espèce: l'apposition explicative (*ʿaṭf al-bayān*)

Elle est comme la qualification pour ce qui est de la clarification; mais, elle s'en distingue, étant donné qu'elle est employée pour signifier la clarification

au moyen d'un nom réservé à cela, contrairement à la qualification; en effet, cette dernière est employée pour signifier un sens qui se trouve dans ce qu'elle suit<sup>127</sup>.

Ibn Kaysān fait la distinction entre l'apposition explicative et la permutation, en disant que cette dernière est sémantiquement le but recherché; c'est comme si on la mettait à la place du permuté; alors que l'apposition explicative et ce à quoi elle est apposée sont sémantiquement, chacun d'eux, le but recherché.

5/1667 Ibn Mālik dit, dans *Šarḥ al-Kāfiya*: 'L'apposition explicative fonctionne à la façon | d'une épithète pour compléter ce qu'elle suit; mais, elle s'en distingue par le fait qu'elle le complète par une élucidation et une explication et non en indiquant un sens quelconque dans ce qu'elle suit ou dans ce qui en est la cause<sup>128</sup>. Elle fonctionne aussi à la façon de l'insistance pour renforcer la signification de ce qu'elle suit; mais, elle s'en distingue par le fait qu'elle n'élimine pas l'idée d'un sens figuré. Elle fonctionne enfin à la façon de la permutation dans sa propriété à être indépendante; mais, elle s'en distingue par le fait que cela ne signifie pas la séparation'.

Parmi ses exemples, on a: «il y a des signes évidents, la station d'Ibrāhīm» (3, 97); «d'un arbre béni, un olivier» (24, 35). Elle peut intervenir en vue de la simple louange, sans qu'il y ait de clarification, par exemple: «Dieu a institué al-Ka'ba, la Maison sacrée» (5, 97); en effet, «la Maison sacrée» est une apposition explicative à titre de louange et non de clarification.

8. La huitième espèce: la coordination d'un des deux synonymes (*al-mutarādī-fayn*) à l'autre.

5/1668 Le but recherché est également l'insistance. On met dans cette catégorie: «je ne me plains que de mon malheur et de mon affliction» (12, 86); «ils n'ont pas été abattus par ce qui les a atteints sur le chemin de Dieu et ils n'ont pas faibli» (3, 146); «il ne craindra ni injustice ni oppression» (20, 112); «ne crains pas d'être poursuivi et n'aie pas peur» (20, 77); «tu n'y verras ni tortuosité ni courbure» (20, 107): al-Ḥalīl dit: 'Tortuosité et courbure ont le même sens'; «leur secret et leur conciliabule» (9, 78); «une règle et une loi» (5, 48); «il ne fait pas de restes et il ne laisse rien» (74, 28); | «que cri et invective» (2, 171); «nous avons obéi à nos chefs et à nos grands» (33, 67); «où nulle lassitude

127 *Al-matbū'* est le terme qui reçoit un autre nom à sa suite, par exemple, un substantif qui reçoit un qualificatif, un permuté qui reçoit un permutant, un apposé qui reçoit un apposant.

128 Il s'agit du cas de l'épithète causale (*an-na't as-sababī*).

ne nous touchera et où nulle fatigue ne nous touchera» (35, 35): en effet, être las (*naṣiba*) est comme être fatigué (*laġiba*), quant au paradigme et au sens; «des bénédictions de la part de leur Seigneur et une miséricorde» (2, 157); «accueillant les excuses ou avertissant» (77, 6); Ṭa'lab dit que les deux expressions ont le même sens.

Al-Mubarrad nie l'existence de cette espèce dans le Coran et il interprète ce qui précède, en maintenant la différence des deux sens. Certains disent que ce qui sauve dans ce cas, c'est de croire que le regroupement de deux synonymes produit un sens qu'on ne trouve pas quand ils sont séparés; en effet, la composition crée un sens supplémentaire et, puisque la multiplicité des lettres signifie un surplus de sens, il en sera de même pour la multiplicité des expressions.

#### 9. La neuvième espèce: la coordination du spécifique au générique

Son avantage consiste à attirer l'attention sur la valeur du générique, au point que c'est comme si ce dernier ne faisait plus partie de cette espèce, le changement dans la qualification jouant le rôle d'un changement au niveau de l'essence.

Abū Ḥayyān relate que son Ṣayḥ Abū Ġa'far b. az-Zubayr disait: 'Cette coordination est appelée 'dépouillement': c'est comme si on se dépouillait de la vue d'ensemble, pour mentionner individuellement, en vue de marquer une préférence'.

Comme exemples, nous avons: «veillez aux prières et à la prière médiane» (2, 238); | «qui est ennemi de Dieu et de ses anges et de ses envoyés et de Ġibrīl et de Mikāl» (2, 98); «qu'il y ait parmi vous une communauté qui invite au bien et qui ordonne le convenable et qui défende l'interdit» (3, 104); «ceux qui adhèrent au Livre et pratiquent la prière» (7, 170); en effet, la pratique de la prière fait partie du sens général de l'adhésion au Livre et elle est mentionnée tout spécialement pour montrer quel est son rang, du fait qu'elle est le support de la religion. Et Ġibrīl est mentionné tout spécialement pour réfuter les juifs prétendant qu'il est leur ennemi; et on y a joint Mikā'il, parce qu'il est l'ange de la subsistance qui est la vie des corps tout comme Ġibrīl est l'ange de la révélation qui est la vie des cœurs et des âmes. On dit que, puisque Ġibrīl et Mikā'il sont les deux princes des anges, a priori ils n'entrent pas dans l'expression 'anges', tout comme le prince n'entre pas dans ce qu'on appelle 'soldats'. C'est ce que relate al-Kirmānī dans *al-Aġā'ib*.

5/1669

Autres exemples: «et qui fait le mal ou (*aw*) porte tort à lui-même» (4, 110); «et qui est plus injuste que celui qui profère un mensonge contre Dieu ou (*aw*) qui dit: Il m'a été révélé, alors que rien ne lui a été révélé» (6, 93), étant donné que cette coordination du spécifique au générique n'est pas réservée au

*wa-* (et) de coordination, comme c'est l'avis de Ibn Mâlik ici et à propos de ce qui précède<sup>129</sup>. Le coordonné, dans le second élément, est spécifiquement mentionné pour attirer l'attention sur un surcroît par rapport à l'ignominie du coordonnant du premier élément.

### Nota Bene

Ici, le sens de spécifique et de générique est celui selon lequel le premier complète le second et non le sens technique employé dans les principes.

5/1670 10. La dixième espèce: la coordination du générique au spécifique  
Certains nient son existence et ils se trompent. L'avantage qui en résulte est évident, à savoir la généralisation. Le premier (le spécifique) est mentionné individuellement à cause de l'importance de sa situation.

Comme exemples, il y a: «Oui, ma prière et mes pratiques religieuses» (6, 162); les pratiques religieuses, à savoir le culte, sont plus générales. «Nous t'avons donné les sept (versets) redoublés et le sublime Coran» (15, 87); «mon Seigneur, pardonne-moi, ainsi que mon père, et celui qui entre chez moi croyant, et les croyants et les croyantes» (71, 28); «certes, Dieu est son Maître et il a pour soutien Ġibrîl et le juste parmi les croyants et les anges après cela» (66, 4).

Az-Zamaḥṣarî classe dans cette espèce: «et qui gère l'ordre» après sa parole: «Dis: qui donc vous procure la subsistance?» (10, 31)

11. La onzième espèce: la clarification après le sens vague

Les rhétoriciens disent que lorsqu'on veut employer un sens vague et ensuite le clarifier, on devient prolix. L'avantage de cela réside ou bien dans le fait de voir le sens sous deux formes différentes, le vague et le clair; ou bien dans celui de l'établir dans l'esprit d'une façon supplémentaire, pour le mettre en place après la recherche, car c'est la méthode la plus forte sans aucune peine, ou pour parfaire le plaisir de le connaître; en effet, quand on connaît une chose d'une certaine façon, l'esprit désire la connaître sous ses autres aspects et il en souffre. Et lorsqu'arrive la connaissance des autres aspects, il en éprouve un plaisir bien plus intense que de connaître la chose sous tous ses aspects en une seule fois.

5/1671 Comme exemples de cela, il y a: «Mon Seigneur! Ouvre-moi ma poitrine» (20, 25); en effet, «ouvre-moi» signifie la demande d'ouverture de quelque chose qui lui appartient, et «ma poitrine» en est le commentaire et l'explica-

129 C'est-à-dire, qu'elle concerne aussi ce qui est coordonné par un *aw* (ou).



tion. De même : « facilite-moi ma tâche » : la situation<sup>130</sup> exige l'insistance sur la mission annonciatrice de la rencontre des épreuves. De même : « Ne t'avons pas ouvert ta poitrine ? » (94, 1) : ici aussi la situation exige l'insistance, parce que c'est une situation de bienveillance et d'honneur. De même : « Nous avons pour lui décrété cet ordre, à savoir qu'arrivés au matin, le fondement de ces gens serait rompu » (15, 66).

Fait également partie de cette espèce, le détail après l'ensemble, par exemple : « le nombre des mois auprès de Dieu est de douze mois » jusqu'à sa parole : « parmi eux, il y en a quatre de sacrés » (9, 36). Il y a aussi le contraire, comme sa parole : « trois jours durant le pèlerinage et sept, lorsque vous êtes revenus, cela fait dix jours complets » (2, 196). On a répété la mention de dix, pour éliminer le doute au sujet de 'et' (*wāw*) dans « et sept » qui aurait pu avoir le sens de 'ou' (*aw*) et alors les trois auraient été compris dans les sept. Tout comme dans sa parole : « il a créé la terre en deux jours » ; puis, il dit : « il a mis en terre des pieux fixes tout au-dessus, il l'a bénie et il a mesuré en elle ses nourritures, en quatre jours » (41, 9–10). Les deux jours mentionnés en premier font partie de l'ensemble de ces jours, il ne s'agit donc pas de quatre autres jours. Telle est la meilleure des réponses à propos de ce verset et c'est ce qu'a montré az-Zamaḥṣarī, ce à quoi Ibn 'Abd as-Salām a donné la prépondérance et ce qu'a décidé az-Zamalkānī dans *Asrār at-tanzīl*, en disant : | 'C'est la même chose dans : « Nous avons donné rendez-vous à Mūsā durant trente nuits et nous les avons complétées par dix, si bien que la rencontre avec son Seigneur a été de quarante nuits » (7, 142) ; en effet, cela élimine la possibilité que ces dix en question ne fassent pas partie du rendez-vous'.

5/1672

Ibn 'Askar dit : 'L'avantage de la promesse d'abord de trente (nuits), puis de dix, réside pour lui dans le renouvellement de la proximité de l'accomplissement du rendez-vous, dans le fait de (pouvoir) se préparer, se recueillir mentalement et être présent spirituellement ; en effet, si on lui avait promis d'emblée quarante (nuits), elles auraient été uniformes. Ayant été séparées (en deux), l'âme ressent l'approche de l'accomplissement et, grâce à cela, se renouvelle une détermination sans précédent'.

Al-Kirmānī dit dans *al-'Aġā'ib* : 'A propos de sa parole : « cela fait dix jours complets » (2, 196), il y a huit réponses à faire : deux relatives au commentaire, une au droit, une à la grammaire, une à la langue, une à la signification et deux à la façon de compter. Je les ai déjà consignées dans *Asrār at-tanzīl*'.

130 La position de Mūsā face à Fir'awn.

## 12. La douzième espèce: le commentaire

Les rhétoriciens disent: 'C'est le cas, lorsque dans le discours il y a quelque chose d'ambigu et de caché; alors, on apporte ce qui le fait cesser, en le commentant'.

Comme exemples de cela, il y a: «L'homme a été créé versatile \* appréhensif, lorsque le mal l'atteint \* et hardi, lorsque le bien le touche» (70, 19–21): sa parole: «appréhensif, lorsque ... etc» est un commentaire de «versatile», comme le disent Abū l-Āliya et un autre; «le Subsistant, ne le prennent ni l'assoupissement ni le sommeil» (2, 255). | Al-Bayhaqī dit, dans *Šarḥ al-asmā' al-ḥusnā*: 'Sa parole: «ne le prennent ...» est un commentaire de «le Subsistant»; «ils vous infligent de graves tourments: ils égorgent ...» (2, 49): «ils égorgent ...» et ce qui suit est un commentaire du fait d'infliger'; «l'exemple de Īsā auprès de Dieu est comme l'exemple de Ādam: il l'a créé de terre» (3, 59): «il l'a créé» et la suite est un commentaire de l'exemple; «ne prenez pas mes ennemis et vos ennemis comme amis, en leur manifestant de l'amitié» (60, 1): «en leur manifestant ...» est un commentaire du fait de les prendre pour amis; «l'Éternel \* il n'a pas engendré et il n'a pas été engendré» (112, 2–3): Muḥammad b. Ka'b al-Quraṣī dit: «il n'a pas engendré ...» est un commentaire de «l'Éternel». Cela est fréquent dans le Coran. Ibn Ğinnī dit: 'Quand une proposition sert de commentaire, il n'est pas bon de s'arrêter sans elle sur ce qui précède, parce que le commentaire d'une chose est lié à celle-ci, la complète et se comporte comme un de ses éléments'.

13. La treizième espèce: l'emploi de l'expression explicite à la place du pronom J'ai vu à ce sujet un seul ouvrage de Ibn aṣ-Šā'ig. Cette espèce comporte plusieurs avantages.

5/1674 a) Parmi eux, il y a un surplus | de confirmation et de renforcement, par exemple: «Dis: Lui, Dieu, est Un \* Dieu est l'Éternel» (102, 1–2): le sens fondamental serait: 'Il est l'Éternel'; «avec la vérité nous l'avons fait descendre et avec la vérité il est descendu» (17, 105); «Dieu est plein de faveur à l'égard des hommes, mais la plupart des hommes ne sont pas reconnaissants» (40, 61) «... pour que vous pensiez que cela fait partie du Livre, alors que ça ne fait pas partie du Livre, et ils disent que cela vient de Dieu, alors que ça ne vient pas de Dieu» (3, 78)<sup>131</sup>.

131 Sinon, nous aurions dans (17, 105): '... et avec elle il est descendu'; dans (40, 61): '... la plupart d'entre eux' et dans (3, 78): '... alors que ça en fait partie ... alors que ça ne vient pas de lui'.

b) Parmi eux, il y a l'intention de magnifier, par exemple: « craignez Dieu; Dieu vous enseigne et Dieu connaît toute chose » (2, 282); « ceux-là sont le parti de Dieu; est-ce que le parti de Dieu n'est pas ceux qui réussissent? » (58, 22); « et la récitation de l'aube; la récitation de l'aube a des témoins » (17, 78); « et ce vêtement de la crainte révérencielle est excellent; celui-là fait partie des signes de Dieu » (7, 26)<sup>132</sup>.

c) Parmi eux, il y a l'intention d'humilier et de mépriser, par exemple: « ceux-là sont le parti de aš-Šayṭān; est-ce que le parti de aš-Šayṭān ... » (58, 19); « aš-Šayṭān se glisse parmi eux; certes aš-Šayṭān ... » (17, 53)<sup>133</sup>.

d) Parmi eux, il y a la cessation de l'ambiguïté, dans la mesure où le pronom fait croire qu'il est l'essence du premier (terme)<sup>134</sup>, par exemple: « Dis: Ô Dieu! Roi du Royaume, tu donnes le royaume à ... » (3, 26): si l'on disait: 'tu le donnes', cela ferait croire qu'il s'agit du premier, c'est ce que dit Ibn al-Ḥaššāb; | « ... ceux qui pensent à mal de Dieu, contre eux sera le cercle du mal » (48, 6): il a répété 'mal', parce que s'il avait dit: 'contre eux sera son cercle', cela aurait pu faire croire que le pronom se référait à Dieu; « Il commença par leurs sacs, avant le sac de son frère; puis, il la (la coupe) fit sortir du sac de son frère » (12, 76): il n'a pas dit: 'de lui', pour qu'on ne croit pas que le pronom se réfère au frère et que cela devienne comme s'il le touchait physiquement pour chercher à la faire sortir. Il n'en a pas été ainsi, à cause de l'offense qui provient du contact physique et que refusent les personnes fières. Donc l'expression explicite est répétée pour nier une telle chose. Il n'a pas dit non plus: 'de son sac', pour qu'on ne s'imagine pas que le pronom se réfère à Yūsuf, puisque le pronom-agent de « il la fit sortir » se réfère à lui.

5/1675

e) Parmi eux, il y a l'intention d'éduquer à la crainte et d'introduire la peur contre l'auditeur pronom, en mentionnant le nom qui requiert cela, comme lorsqu'on dit: 'Le Calife, Prince des croyants, t'ordonne ceci'. Par exemple: « Dieu vous ordonne de restituer les dépôts » (4, 58); « Dieu ordonne la justice » (16, 90).

f) Parmi eux, il y a l'intention de renforcer la motivation (de faire) ce qui est ordonné, par exemple: « et lorsque tu as pris une décision, place ta confiance en Dieu, car Dieu aime ceux qui se confient » (3, 159)<sup>135</sup>.

132 Sinon, nous aurions dans (2, 282): '... il vous enseigne ... il connaît toute chose'; dans (58, 22): '... est-ce que son parti'; dans (7, 26): '... il fait partie'.

133 Sinon, nous aurions dans (58, 19): '... est-ce que son parti'; dans (17, 53): '... certes il'.

134 C'est-à-dire, le terme le plus proche.

135 Sinon, nous aurions: '... car il aime'.

g) Parmi eux, il y a volonté de magnifier la chose en question<sup>136</sup>, comme dans: «N'ont-ils pas vu comment Dieu commence la création, puis la renouvelle. Cela, pour Dieu, est facile. \* Dis: circulez sur la terre et voyez comment il a commencé la création» (29, 19–20)<sup>137</sup>; «Ne s'est-il pas écoulé pour l'homme un laps de temps durant lequel il n'était pas une chose dont on fasse mention? \* Nous avons créé l'homme d'une goutte de sperme» (76, 1–2)<sup>138</sup>.

5/1676

h) Parmi eux, il y a le plaisir de mentionner le nom, par exemple: «il nous a donné la terre en héritage, pour que nous nous installions dans le Jardin» (39, 74): il n'a pas dit 'dans elle' et c'est pourquoi, il est passé de la mention de la terre à celle du Jardin.

i) Parmi eux, il y a l'intention de parvenir, par des termes explicites, à la qualification descriptive, par exemple: «Croyez en Dieu et à son Envoyé, le Prophète illettré qui croit ...» (7, 158b) qui vient après sa parole: «Je suis l'Envoyé de Dieu» (7, 158a): il n'a pas dit: 'Croyez en Dieu et en moi', pour avoir la possibilité de déployer les qualifications qu'il a mentionnées, afin que l'on sache que celui en qui il faut croire et que l'on doit suivre est bien celui qui est décrit par ces qualités; si on avait employé le pronom, cela n'aurait pas été possible, puisque le pronom n'est pas qualifiable.

k) Parmi eux, il y a le fait d'attirer l'attention sur la causalité de la décision, par exemple: «Ceux qui étaient injustes substituèrent une parole différente de celle qui avait été dite; alors, nous avons fait descendre sur ceux qui étaient injustes un courroux ...» (2, 59)<sup>139</sup>; «Dieu est un ennemi pour les mécréants» (2, 98): il n'a pas dit: 'pour eux', pour faire savoir que quiconque traite en ennemi ceux-là<sup>140</sup> est un mécréant et que Dieu ne le traite en ennemi qu'à cause de sa mécréance. «Qui donc est plus injuste que celui qui profère un mensonge contre Dieu ou qui traite de mensongers ses signes? Certes les coupables ne réussiront pas» (10, 17); «ceux qui s'attachent au Livre et qui

136 Cette rubrique recoupe la rubrique b) déjà énoncée ci-dessus.

137 Sinon, nous aurions: '... comment il l'a commencée'. Et pourtant, nous avons bien: «puis la renouvelle», avec le pronom au lieu du nom.

138 Sinon, nous aurions: '... Nous l'avons créé'.

139 Sinon, nous aurions: '... nous avons fait descendre sur eux'. Autrement dit, c'est précisément leur qualité d'injustes qui est la cause du courroux divin. Cela se rattache à un des principes de l'exégèse classique (*uṣūl al-fiqh*) qui s'énonce ainsi: *inna tartīb al-ḥukm 'alā l-waṣf muš'ir bi-kawmi l-waṣf 'illatan li-dālika l-ḥukm* (le fait que la décision soit liée à une qualification montre que cette dernière est la cause de la première). Voir, par exemple, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *at-Taḥsīn al-kabīr*, t. 4, p. 180 et t. 5, p. 214, Dār al-Fikr, Beyrouth, 1981.

140 A savoir, Dieu, ses anges, ses envoyés, Ġibrīl et Mikāl dont il est question dans la première partie du verset.

pratiquent la prière; certes nous ne négligerons pas le salaire de ceux qui s'amendent» (7, 170); «ceux qui croient et pratiquent les bonnes œuvres; certes, nous ne négligerons pas le salaire de celui qui agit bien» (18, 30)<sup>141</sup>.

l) Parmi eux, nous avons l'intention de la généralisation, comme dans: «Je n'innocente pas mon âme; certes, l'âme est instigatrice du mal» (12, 53): il n'a pas dit: 'certes, elle est', pour qu'on n'entende pas cela comme étant réservé à son âme. «Ceux-là sont vraiment les mécréants et nous avons préparé pour les mécréants un châtiment» (4, 151).

m) Parmi elles, il y a l'intention de la particularisation, comme dans: «ainsi que (toute) femme croyante, si elle se donne elle-même au Prophète» (33, 50): il n'a pas dit: 'à lui', pour bien clarifier que cela lui est propre.

5/1677

n) Parmi eux, il y a l'indication que telle proposition ne fait pas partie du statut de la précédente, comme dans: «Si Dieu le veut, il scellera ton cœur; et Dieu efface ce qui est vain» (42, 24); en effet, «et Dieu efface ...» est le début d'un autre discours qui n'entre pas dans le statut de la conditionnelle (précédente)<sup>142</sup>.

o) Parmi eux, il y a le fait d'observer l'assonance (*al-ġinās*), par exemple: «Dis: Je cherche la protection du Seigneur des hommes (*an-nās*)» et toute la sourate (112, 1-6)<sup>143</sup>. C'est ce que mentionne aš-Šayḥ 'Izz ad-Dīn et Ibn aš-Šā'ig dit la même chose à propos de sa parole: «il a créé l'homme (*al-insān*) à partir d'un grumeau de sang» (96, 2); puis, il dit: «il a enseigné à l'homme (*al-insān*) ce qu'il ne savait pas \* Non! L'homme (*al-insān*) est rebelle» (96, 5-6): la première fois, 'l'homme' signifie le genre; la seconde fois, Adam ou celui qui apprend à écrire ou encore Idrīs; et la troisième fois, Abū Ġahl.

p) Parmi eux, il y a le fait d'observer le parallélisme et la mesure des expressions dans la composition. Certains ont mentionné cela à propos de sa parole: «*an taḍilla iḥdāhumā fa-tuḍakkira iḥdāhumā l-uḥrā* | pour que l'une des deux se trompe et que l'autre la reprenne» (2, 282).

q) Parmi eux, il y a le fait de pouvoir assumer ainsi un pronom nécessaire, par exemple: «ils arrivèrent tous les deux auprès des gens d'une cité dans laquelle ils demandèrent à manger à ses gens» (18, 77). S'il avait dit: 'à laquelle

141 Tous ces versets fonctionnent de la même manière: nous avons d'abord la description des personnes en question, puis la décision de Dieu à leur égard qui découle évidemment de la qualité de leur conduite. Bien qu'il faille se rappeler que, selon la saine doctrine sunnite aš'arite, la conduite de l'homme ne peut pas être considérée comme étant la cause efficace de la décision divine à son égard, tant en bien qu'en mal, car Dieu demeure toujours souverainement libre.

142 Ce qui ne serait pas tout à fait vrai, si on avait: 'et il efface ce qui est vain'.

143 Tous les versets finissent en *-nās* (*an-nās* et *al-ḥannās*).

5/1678 ils demandèrent à manger', cela n'aurait pas été correct, parce qu'ils n'ont pas demandé à manger à la cité; de même, s'il avait dit: 'auxquels ils demandèrent à manger', parce que la proposition «ils demandèrent à manger» est une qualification-épithète de 'cité', qui est indéterminée, et non de 'gens'. Donc il faut qu'il y ait dans la proposition un pronom qui se réfère à elle. | Or cela ne peut se faire qu'en manifestant clairement le nom explicite (de 'gens')<sup>144</sup>. C'est ainsi que le formule (Taqiyy ad-Dīn) as-Subkī dans la réponse à une question posée par aṣ-Ṣāliḥ aṣ-Ṣafādī à ce sujet. Aṣ-Ṣafādī dit:

'Nous donnera-t-il la maîtrise, le Juge Suprême, celui \* dont la manifestation de sa face confond le soleil et la lune; celui dont la main, le jour de l'Appel, et le stylet \* sur la feuille sont deux mers qui se rencontrent; celui qui, lorsque les questions s'accumulent sur les difficultés, \* les éclaircit avec une pensée toujours lumineuse? Je considère le Livre de Dieu comme le plus grand miracle \* à cause de l'excellence de celui par qui sont guidés les djinns et les hommes. Et dans l'ensemble de son inimitabilité, il y a sa concision \* avec la limitation des expressions et l'étendue des significations. Mais, dans la sourate de la Caverne, j'ai remarqué un verset \* dont la pensée, tout le temps, me tourmente: ce n'est rien d'autre que «ils demandèrent à ses gens»; en effet, \* nous pensons que 'ils leur demandèrent à manger' serait aussi clair. Quelle est donc la raison remarquable de l'emploi du nom explicite \* à la place du pronom, car il y aura bien un motif? Guide ma confusion, selon ta faveur habituelle, \* car je n'ai pas le pouvoir de l'expliquer'.

144 Et c'est à ce nom qu'est rattaché le pronom explicite renvoyant à 'cité', à savoir 'ses gens' / *ahlahā'*.

**Nota Bene [répétition explicite selon le sens]**

La répétition du contenu explicite selon le sens vaut mieux que sa répétition selon l'expression, comme cela se passe dans certains versets: «[et pour ceux qui s'attachent fermement au Livre et qui s'acquittent de la prière]; certes, nous ne négligerons pas le salaire de ceux qui agissent bien» (7, 170) et «[Ceux qui auront cru et qui auront accompli les œuvres bonnes; certes, nous ne négligerons pas] le salaire de ceux qui agissent bien» (18, 30), etc ...<sup>145</sup> Nous avons: «Ceux qui mécroient parmi les gens de l'Écriture et les polythéistes n'aiment pas qu'un bienfait descende sur vous de la part de votre Seigneur. Dieu réserve sa miséricorde à qui il veut» (2, 105). En effet, faire descendre le bienfait convient à la seigneurie; or il a répété avec l'expression «Dieu», parce que réserver tel bienfait à certaines gens à l'exclusion des autres convient à la divinité, car le cercle de la seigneurie est plus vaste. Nous avons aussi: «Louange à Dieu qui a créé les cieux et la terre» jusqu'à sa parole: «qui mettent leur Seigneur sur le même pied d'égalité» (6, 1). Répéter le nom explicitement dans une autre proposition vaut mieux que dans la même proposition, du fait de sa séparation; et après un long discours, cela vaut mieux que l'emploi du pronom, afin que l'esprit ne demeure pas préoccupé au sujet de son antécédent et qu'ainsi lui échappe ce qu'il y avait au début, comme dans sa parole: «Tel est l'argument décisif que nous avons donné à Ibrāhīm» (6, 83) après sa parole: «Et lorsque Ibrāhīm dit à son père Āzar» (6, 74).

5/1679

**14. La quatorzième espèce: l'insistance finale (*al-ījāl*)<sup>146</sup>**

C'est-à-dire, le fait d'aller jusqu'au bout (*al-im'ān*). Il s'agit de conclure le discours avec ce qui équivaldrait à un trait final sans lequel le sens serait tout aussi complet. Certains prétendent qu'elle est réservée à la poésie. Mais on répond qu'elle se trouve dans le Coran, par exemple, dans sa parole: «Suivez les envoyés \* Suivez celui qui ne vous demande pas de salaire, ce sont ceux qui sont bien guidés» (36, 20–21). | Sa parole: «ce sont ceux qui sont bien guidés» est une insistance finale, parce que le sens est complet même sans elle, étant donné que l'Envoyé est évidemment bien guidé. Cependant, elle apporte un surplus d'emphase pour inciter à suivre les envoyés et pour faire désirer cela.

5/1680

145 Dans les deux versets, l'expression 'ceux qui agissent bien' équivaut aux qualités explicites de ceux qui viennent d'être évoqués.

146 «lit. 'penetrating deeply'; it consists in making the rhyme word give an additional push to the idea of the line». Cfr. W.P. Heinrichs, «Rhetorical Figures», *EAL*, vol. 2, p. 658.

Ibn Abī l-Iṣbāʿ range dans cette espèce: «Tu ne feras pas entendre l'appel aux sourds, quand ils tournent le dos» (27, 80); sa parole «quand ils tournent le dos» s'ajoute au sens, pour insister sur le fait qu'ils n'en profitent pas. «Qui est meilleur juge que Dieu envers un peuple qui est certain?» (5, 50); sa parole «envers un peuple qui est certain» s'ajoute au sens pour louer les croyants et pour manifester le blâme contre les juifs qui sont bien loin de la certitude. «Certes, c'est une vérité, comme ce que vous prononcez» (51, 23); sa parole «comme ce que ...» est une insistance finale ajoutée au sens pour certifier la promesse qui est un fait nécessairement bien connu et au sujet duquel personne n'a de doute.

15. La quinzième espèce: l'appendice pléonastique (*at-tadyīl*)

Il s'agit de mettre une proposition à la suite d'une autre, la seconde complétant le sens de la première pour insister sur son énonciation ou sur son sens et ainsi montrer le sens à celui qui n'a pas compris et le confirmer pour celui qui a déjà compris, comme dans: «Voilà comment nous les avons rétribués pour ce à propos de quoi ils ont mécré; est-ce que nous rétribuons (ainsi) un autre que le mécréant?» (34, 17); «Dis: la vérité est venue et l'erreur a disparu; certes, l'erreur disparaît» (17, 81); «Nous n'avons donné à aucun homme avant toi l'immortalité; est-ce que si tu meurs, eux seront immortels? \* Toute âme goûtera la mort» (21, 34-35); «Le jour de la résurrection, ils renieront votre association; et nul ne t'avertira comme quelqu'un d'informé» (35, 14).

5/1681 16. La seizième espèce: l'envoi en avant (*al-tard*) et vice versa

Aṭ-Ṭībī dit: 'Cela consiste à faire deux discours dont l'énonciation du premier confirme le sens du second et vice versa, comme dans sa parole: «Qu'ils vous demandent la permission (d'entrer) ceux que possède votre droite et ceux qui n'ont pas encore atteint la puberté, à trois occasions ...» jusqu'à sa parole: «... il n'y aura rien à reprocher à vous-mêmes et à eux après cela» (24, 58); l'énonciation de l'ordre de demander la permission spécialement à ces moments-là confirme le sens de l'absence de reproche en dehors de cela et vice versa. Il en est de même pour sa parole: «Ils ne désobéissent pas à Dieu en ce qu'il leur a ordonné et ils font ce qui leur est ordonné» (66, 6). Je dis que cette espèce trouve son opposé, à propos de la concision, dans l'omission entrelacée (*al-iḥtibāk*)<sup>147</sup>.

147 Voir p. 1622.



17. La dix-septième espèce: le perfectionnement du sens (*at-takmīl*)

On l'appelle aussi la précaution (*al-iḥtirās*). Cela consiste à produire, dans un discours où l'on pourrait faire croire le contraire du sens visé, ce qui élimine cette croyance, comme dans: «à cause de leur humilité à l'égard des croyants et de leur fierté à l'égard des mécréants» (5, 54); si on se limitait à «à cause de leur humilité», on pourrait croire que c'est à cause de leur faiblesse, si bien qu'il écarte cela, en disant: «à cause de leur fierté». De même, il y a: «durs avec les mécréants, miséricordieux entre eux» (48, 29); s'il s'était limité à dire «durs», on aurait pu croire que c'était à cause de leur rudesse (naturelle); «elle (la main) sortira blanche sans aucun mal» (27, 12); «de peur que Sulaymān et ses soldats ne vous écrasent, sans s'en apercevoir» (27, 18); sa parole «sans s'en apercevoir» est une précaution, pour qu'on ne croie pas que l'injustice soit imputable à Sulaymān. De même, il y a: «et un crime vous aurait été imputé de leur part à votre insu» (48, 25); ainsi que: «ils disent: Nous attestons que tu es l'Envoyé de Dieu et Dieu sait que tu es son Envoyé et Dieu atteste que les hypocrites sont menteurs» (63, 1); | la proposition médiane est une précaution pour qu'on ne croie pas que l'accusation de mensonge porte sur la chose en soi<sup>148</sup>.

5/1682

Dans *ʿArūs al-afrāḥ*, il (as-Subkī) dit: 'Si l'on dit que chacun de ces cas signifie un nouveau sens et donc qu'il ne s'agit point de prolixité, nous répondons qu'il s'agit bien de prolixité par rapport à ce qui précède, dans la mesure où cela élimine la possibilité de croire qu'il s'agit d'autre chose, même si cela a un sens en soi'.

18. La dix-huitième espèce: le complément du sens (*at-tatmīm*)

Cela consiste à employer dans un discours, qui ne peut pas faire croire à un autre sens, quelque chose de superflu qui signifie un trait de style, comme l'hyperbole dans sa parole: «Ils donnaient de la nourriture malgré l'amour qu'on en a» (76, 8); c'est-à-dire, en dépit de l'amour de la nourriture, c'est-à-dire, à cause de l'appétit qu'on en a; en effet, le fait de donner à manger, dans ce cas, est plus parfait et mérite davantage de récompense. Autres exemples: «et qui donne la richesse malgré l'amour qu'on en a» (2, 177); «Quiconque accomplit des bonnes œuvres, alors qu'il est croyant, n'a pas à craindre» (20, 112); l'expression «alors qu'il est croyant» est un complément du sens extrêmement beau.

148 C'est-à-dire, sur l'objet lui-même du témoignage des hypocrites, alors que ce dernier est subjectivement faux.

19. La dix-neuvième espèce : l'examen approfondi (*al-istiḡṣā'*)

Cela consiste en ce que le locuteur prenne un sens pour l'approfondir. Il en fournit tous les aspects accidentels et inhérents, après avoir examiné à fond toutes les qualités essentielles, au point qu'il ne laisse, à celui qui le prendra après lui, rien plus à dire à son sujet. Par exemple, sa parole : « Chacun ne souhaiterait-il pas avoir un jardin ... » (2, 266). S'il (\*) se limitait à « un jardin », se serait suffisant ; mais, il ne | s'arrête pas là, au point qu'il dit, en commentant ce jardin : « de palmiers et de vignes », si bien que l'infortune de son propriétaire sera d'autant plus importante. Puis, il ajoute : « sous lequel coulent les ruisseaux », complétant ainsi sa description. Ensuite, il perfectionne sa description, après ces deux compléments, en disant : « il y a pour lui toutes sortes de fruits ». Il présente donc tout ce qu'il y a dans les jardins, pour renforcer le regret de sa perte. Après cela, il aborde la description de son propriétaire : « et voici que la vieillesse l'atteint » et il en approfondit le sens, au moyen de ce qui nécessite l'aggravation de l'infortune, en disant, après lui avoir attribué le grand âge : « alors qu'il a une descendance » ; mais, il ne s'arrête pas là, si bien qu'il qualifie cette descendance de « chétive ». Ensuite, il mentionne la perte du jardin, aucun autre n'étant voué à une telle infortune, par la destruction en un temps très rapide, quand il dit : « une tornade l'a atteint » ; et il ne se limite pas à mentionner cela, sachant qu'ainsi seulement ne se produirait pas une destruction rapide. Alors, il dit : « dans laquelle il y avait du feu ». Puis, il ne s'arrête pas là, aussi fait-il savoir qu'elle l'a brûlé, et cela parce que le feu aurait pu être faible et ne pas suffire à le brûler, à cause des ruisseaux et de l'humidité de la végétation qui s'y trouvait. Il a donc pris ses précautions, contre cette possibilité, en disant : « et il brûle ». Voilà un des meilleurs approfondissements du sens dans un discours, un des plus complets et des plus parfaits qui soit.

Ibn Abī l-Iṣḡā' dit : 'Voici la différence entre l'approfondissement du sens, son complètement et son perfectionnement. Le complètement a lieu pour le sens défectueux, afin qu'il soit complet ; le perfectionnement a lieu pour le sens complet, de telle façon qu'il perfectionne ses qualités ; et l'approfondissement a lieu pour le sens complet et parfait, en vue d'approfondir ce qui lui est inhérent et accidentel, ses qualités et ses causes, pour en tirer tout ce qui vient à l'esprit à son sujet, de sorte qu'il ne reste aucune autre possibilité pour personne'.

5/1684 20. La vingtième espèce : l'incise (*al-i'tirād*).

Qudāma (b. Ġa'far al-Kātib) l'appelle 'transition soudaine' (*al-iltifāt*). Elle consiste à employer une proposition ou davantage qui n'a pas de place dans l'analyse, au cours d'un discours ou de deux discours liés par le sens, en vue

d'un trait de style qui n'est pas une correction, comme dans sa parole: «Ils attribuent à Dieu les filles, – Gloire à Lui –, alors qu'ils n'en désirent pas pour eux-mêmes» (16, 57). Sa parole «Gloire à Lui» est une incise qui rend Dieu transcendant par rapport aux filles et qui indique la répugnance par rapport à ceux qui les attribuent. Dans sa parole: «Vous pénétrerez donc dans la Mosquée sacrée, si Dieu le veut, en sécurité» (48, 27), la proposition restrictive est une incise en vue d'implorer la bénédiction.

Dans le cas de plus d'une proposition, nous avons: «allez à elles, comme Dieu vous l'a ordonné, – certes, Dieu aime ceux qui se repentent et il aime ceux qui se purifient-. \* Vos femmes sont pour vous un champ de labour» (2, 222–223). Sa parole «vos femmes ...» est liée à sa parole «allez à elles ...», parce qu'elle en est une explication et ce qu'il y a entre les deux est une incise en vue d'inciter à la pureté et d'écarter le coït anal.

Dans sa parole: «Il fut dit: Ô terre! Absorbe ...» jusqu'à: «et il fut dit: Arrière ...» (11, 44), il y a une incise de trois propositions, à savoir: «l'eau fut absorbée; l'ordre fut exécuté et (le vaisseau) s'installa sur al-Ġūdī».

Dans *al-Aqṣā l-qarīb*, il (at-Tanūhī) dit: 'Son trait de style consiste à signifier que cet ordre se réalise entre les deux paroles («il fut dit») inévitablement. Si sa réalisation était mentionnée à la fin, le sens littéral indiquerait sa postériorité. Donc, en la mettant au milieu, on montre littéralement qu'elle n'est pas postérieure. Ensuite, il y a une incise dans l'incise; en effet, «l'ordre fut exécuté» est une incise entre «l'eau fut absorbée» et «(le vaisseau) s'installa», parce que l'installation a lieu à la suite de l'absorption'.

Dans sa parole: «Deux jardins pour celui qui redoute le lieu de son Seigneur ...» jusqu'à «accoudés sur des coussins» (55, 46–54), il y a une incise de sept propositions, si on analyse «accoudés ...» comme un complément d'état de «celui qui ...».

5/1685

Nous avons le cas de l'incise dans l'incise dans: «Non! J'en jure par le coucher des étoiles, – et c'est un serment (si seulement vous saviez!) solennel –, \* c'est un noble Coran» (56, 75–77). Il y a une incise entre le serment et son apodose, à savoir: «et c'est un serment ...» et une autre entre «et c'est un serment» et son qualificatif («solennel»), à savoir: «si seulement vous saviez!», pour donner de l'importance à ce par quoi on jure, pour en certifier la majesté et pour faire savoir à ces gens qu'il a une importance qu'ils ignorent.

Dans *al-Tibyān*, at-Ṭībī dit: 'La raison du bien fondé de l'incise coïncide avec le bien fondé de ce qui est utile, bien qu'elle se présente comme ce qu'on n'attend pas. Elle est donc comme le bien qui t'arrive sans l'avoir escompté'.

21. La vingt et unième espèce: la motivation / finalisation (*at-ta'îl*)

Elle sert à confirmer et à intensifier. En effet, les gens sont plus poussés à accepter les commandements qui sont motivés que les autres. La plupart du temps, dans le Coran, la motivation porte sur l'évaluation d'une réponse à une question, exigée par la première proposition.

Les instruments de la motivation / finalisation sont: *la-*, *an*, *inna*, *bi-*, *kay*, *min*, *la'alla*. On en a donné les exemples dans le chapitre sur les instruments (dont a besoin le commentateur)<sup>149</sup>. Parmi ce qui exige le sens de motivation, il y a l'expression *al-ḥikma*, comme dans sa parole: «*ḥikmatun bālīgātun* / une raison péremptoire» (54, 5), ainsi que la mention du but de la création, comme dans: «Il a disposé pour vous la terre pour servir de lit de repos et le ciel pour être un édifice»; «N'avons-nous pas disposé la terre pour être un lieu de repos \* et les montagnes pour être des piliers de tentes?» (78, 6–7).

---

149 Chapitre 40, pp. 1004sq.

## Discours informatif (*al-ḥabar*) et discours performatif (*al-inšāʿ*)<sup>1</sup>

[Les catégories du langage]

Il faut savoir que les gens versés parmi les grammairiens et les autres, ainsi que les rhétoriciens en totalité sont pour la limitation du discours à ces deux catégories et donc il n'y en aurait pas une troisième.

5/1686

Certains gens prétendent que le discours se divise en dix catégories : le vocatif, la question, l'ordre, l'intercession, l'étonnement, le serment, la condition, la convention, le doute et l'interrogation.

On dit : neuf, avec la suppression de l'interrogation qui se ramène à la question.

On dit : huit, avec la suppression de l'intercession qui se ramène aussi à la question.

On dit : sept, avec la suppression du doute qui fait partie de la catégorie de l'information.

Al-Aḥfaš dit qu'il y en a six, l'information, la recherche d'information, l'ordre, l'interdiction, le vocatif et le souhait.

D'autres disent cinq : l'information, l'ordre, la déclaration, la demande et le vocatif.

D'autres disent quatre : l'information, la recherche d'information, la demande et le vocatif.

Beaucoup disent trois : l'information, la demande et le performatif. En effet, disent-ils, ou bien le discours comporte attestation et dénégation ou ne les

1 Voir *EAL*, vol. 2, p. 617 qui, avec la même terminologie, se situe dans un tout autre domaine. Il semble que le problème majeur soulevé par ce chapitre soit le fait que Dieu, étant donné son omniscience, ne peut qu'énoncer (*al-ḥabar*) ce qui a été, ce qui est et ce qui sera pour lui dans un éternel présent et non tenir un langage qui cherche à produire, à inventer, à découvrir et à savoir un sens (*al-inšāʿ*) qui pour lui ne serait pas encore là. D'où le problème que pose le Coran par le fait qu'il contient tant d'interrogations, d'ordres, d'interdictions, de serments, d'étonnements, de souhaits, etc ... formulés par Dieu et qui n'appartiennent pas à la catégorie du discours énonciatif, mais bien à celle du discours productif. Voir Mohammad Arkoun, *Lectures du Coran*, Maisonneuve et Larose, 1982, pp. VI–XX, « Les sciences du Coran selon as-Suyūṭī ».

comporte pas. Dans le premier cas, il s'agit de l'information; dans le second, si son sens est concomitant à son expression, il s'agit du performatif et s'il ne l'est pas, étant postérieur à l'expression, il s'agit de la demande.

5/1687 Les spécialistes sont pour l'inclusion de la demande dans le performatif; parce que le sens de 'Frappe!', par exemple, qui équivaut à la demande de frapper, est concomitant à son expression. Quand à l'action de frapper, qui existera après cela, elle est intrinsèquement liée à la demande, sans être la demande elle-même.

### [Section 1: définitions de l'information]

Les gens ne sont pas d'accord sur la définition de l'information. On ne la définit pas, dit-on, parce que c'est difficile; ou, dit-on, parce que c'est une évidence. En effet, l'homme fait nécessairement la différence entre le performatif et l'information. Dans *al-Maḥṣūl*, al-Imām (Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī) donne la prépondérance à cette opinion.

La majorité est pour sa définition. Le Qāḍī Abū Bakr (al-Bāqillānī) et les mu'tazilites disent: 'L'information est le discours où entrent la vérité et le mensonge'. On objecte à cela avec l'information donnée par Dieu, car elle ne peut être que véridique. Mais, le Qāḍī répond qu'il est correct de dire que linguistiquement parlant, le mensonge pourrait y entrer<sup>2</sup>.

On dit que c'est le discours où entrent la vérification et la dénégation, et ainsi est-il sauf par rapport à l'objection mentionnée.

Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī dit: 'C'est un discours qui signifie en soi une relation'. On objecte à cela par exemple: 'Lève-toi!'. Or, cela entre dans la définition, car le fait de se lever implique une relation et la demande également.

On dit: 'C'est le discours qui signifie par lui-même l'attribution d'une chose quelconque à une autre soit négativement, soit positivement'.

5/1688 On dit: 'C'est le langage qui nécessite clairement la relation d'une réalité connue à une autre réalité connue soit négativement, soit positivement'.

Quelques modernes disent: 'Le performatif est ce dont le signifié arrive à l'existence grâce au discours; pour l'information c'est le contraire'.

Celui qui retient les trois catégories du discours dit que si ce dernier signifie par convention une demande, elle ne peut être que celle de la mention de

2 Ce qui veut dire que, de fait, l'information donnée par Dieu dans la révélation ne peut être que vraie, et pourtant elle appartient en tant que statut à cette catégorie de langage où pourrait entrer le mensonge.

la réalité, celle de son avènement ou celle de son élimination. Le premier cas est celui de l'interrogation; le deuxième, celui de l'ordre et le troisième, celui de l'interdiction. S'il ne signifie pas conventionnellement une demande et s'il n'implique ni le vrai ni le mensonger, on l'appelle avertissement ou performance, parce que grâce à lui on attire l'attention sur ce que l'on vise, on le produit, c'est-à-dire, on le crée, sans que cela n'existe extérieurement, qu'il s'agisse d'une demande de ce qui est concomitant, comme le souhait, le vœu, l'appel, le serment ou non, comme 'Tu es divorcée!'; et si on prend cette formule, en tant que telle, c'est une information.

### Section 2: [information, ordre et interdiction]

Le but de l'information est de notifier (quelque chose) à celui à qui l'on parle.

5/1689

Cette information peut avoir le sens d'un ordre, comme dans «Les mères allaiteront ...» (2, 233); «Les femmes répudiées attendront ...» (2, 228); d'une interdiction, comme dans: «Ne le toucheront que ceux qui sont purs» (56, 79); d'une invocation, comme dans: «C'est à toi que nous demandons secours!» (1, 5), c'est-à-dire 'Secours-nous!'. De même: «(Que) les deux mains de Abū Lahab périssent!» (111, 1); il s'agit d'une invocation contre lui. De même: «(Que) Dieu les tue!» (9, 30); «(Que) leurs mains so(ie)nt fermées et (qu')ils so(ie)nt maudits pour ce qu'ils disent!» (5, 64). Certains mettent dans cette catégorie: «Leur cœur est serré» (4, 90), en disant que c'est une invocation contre eux, pour qu'ils aient le cœur serré d'avoir à combattre contre quelqu'un.

Ibn al-'Arabī conteste leur opinion, selon laquelle l'information se présenterait avec le sens d'un ordre ou d'une interdiction, en disant, à propos de sa (\*) parole: «Pas d'obscénité!» (2, 197), 'il ne s'agit pas d'une négation de l'existence de l'obscénité, mais d'une négation de sa légitimité; en effet, l'obscénité existe de fait pour certains. Or il ne se peut pas que l'information divine soit contraire à son objet. La négation ne porte que sur son existence de droit et non sur son existence de fait; comme sa parole: «Les femmes répudiées attendront ...» (2, 228) signifie un état de droit et non un état de fait. Car si nous trouvons des répudiées qui n'attendent pas (le délai), c'est que la négation se réfère à un statut de droit et non à une réalité de fait. De même: «Ne le toucheront que ceux qui sont purs» (56, 79) signifie que de droit personne parmi eux ne le touchera; et donc s'il arrive qu'on le touche, cela va à l'encontre du statut légal'. | Il ajoute: 'Telle est la subtilité qui échappe aux savants. Ils disent, en effet, que cette information a le sens d'une négation; donc son objet n'existe absolument pas et il ne convient pas qu'il existe. Or les deux diffèrent dans la réalité et se distinguent en fonction de la convention du langage'. Fin de citation.

5/1690

### Subdivision [information et étonnement]

5/1691 Parmi les catégories de l'information, au sens le plus correct du terme, il y a l'étonnement. Ibn Fāris dit: 'Il s'agit de la préférence donnée à telle chose par rapport à ses semblables'.

Ibn aṣ-Ṣā'ig dit: 'Il s'agit de l'importance donnée à une qualité grâce à laquelle ce dont on s'étonne sort du rang de ses semblables'.

Az-Zamaḥṣārī dit: 'L'étonnement signifie le fait de donner de l'importance à telle chose dans l'esprit des auditeurs; en effet, l'étonnement ne provient que de quelque chose qui sort du rang des choses semblables et similaires'.

Ar-Rummānī dit: 'Ce qui est requis, dans l'étonnement, est le vague. Car il est de la condition des gens de s'étonner de ce dont ils ne connaissent pas la raison; si bien que, chaque fois que la cause leur paraît vague, l'étonnement en est d'autant plus parfait'. Il ajoute: 'Le principe de l'étonnement vient uniquement du sens dont la cause est cachée; et la formule qui le désigne s'appelle 'étonnement' au sens figuré'. Il continue: 'Et en raison de ce vague, l'expression *nī'ma* (ô combien!)<sup>3</sup> ne porte que sur le genre, en vue de l'emphase, pour que le commentaire sur la modalité de l'emphase ait lieu de manière implicite, avant d'être explicitement mentionné<sup>4</sup>. Ensuite, on a convenu qu'il y a pour l'étonnement plusieurs formes de son expression, à savoir les paradigmes *mā af'ala* et *af'il bihi*, et plusieurs formes de sa non expression, comme *kabura*, dans sa parole: «Ô combien est monstrueuse la parole (*kaburat kalimatan*) qui sort de leur bouche!» (18, 5); «Ô combien est haïssable (*kabura maqtan*) auprès de Dieu ...!» (61, 3); «Comment (*kayfa*) pouvez-vous mécroire en Dieu!» (2, 28).

### Règle [l'étonnement, le vœu et le souhait de la part de Dieu]

5/1692 Les spécialistes disent que lorsque l'étonnement vient de la part de Dieu, on le fait passer du côté de l'interlocuteur, comme sa parole: «Ô combien sont-ils endurants contre le feu!» (2, 175); c'est-à-dire, il faut qu'on s'étonne d'eux; mais, l'étonnement (*ta'ağğub*) est une qualité qui ne s'applique pas à lui (\*), uniquement parce que c'est une surprise qu'accompagne l'ignorance; or de

3 Comme dans: *nī'ma r-rağulu Zaydun* / Quel excellent homme est Zayd!

4 Ce qui voudrait dire que *ar-rağulu* étant un genre, l'étonnement emphatique marqué par *nī'ma* porte d'abord sur lui, tout en indiquant implicitement Zayd, et ensuite sur Zayd de façon explicite, quand il est enfin mentionné.



cela il (\*) est absolument exempt. Voilà pourquoi, un groupe (de savants) parle de production de l'étonnement (*ta'ǧīb*) à la place du fait d'être étonné (*ta'aǧǧub*); c'est-à-dire, il s'agit d'un étonnement produit par Dieu chez les interlocuteurs<sup>5</sup>.

Il en est de même du vœu et du souhait de sa (\*) part, cela n'a lieu que par rapport à ce que comprennent les arabes; c'est-à-dire, ces derniers font partie de ceux à qui il faut dire: 'Pour vous, il en est ainsi'. Voilà pourquoi, Sibawayh dit, à propos de sa parole: « Peut-être se souviendra-t-il ou craindra-t-il » (20, 44): 'Cela veut dire: Allez, tous les deux (Mūsā et Hārūn), suivant votre souhait et votre désir!'. Et à propos de sa parole: « Malheur aux fraudeurs! » (83, 1) et de « Malheur, ce jour-là, à ceux qui crient au mensonge! » (77, 15), il dit: 'Nous ne disons pas qu'il s'agit d'une imprécation, parce qu'un tel discours est répugnant. Mais, on n'adresse la parole aux arabes qu'avec leur façon de parler, si bien que le Coran se présente dans leur langage et selon leur façon de signifier (les choses). C'est comme si on leur disait: « Malheur aux fraudeurs », c'est-à-dire, ceux-ci font partie de ceux pour qui cette parole s'impose, parce qu'un tel discours ne s'adresse qu'au compagnon du mal et de la ruine. Donc on dit que ceux-ci font partie de ceux qui sont entrés dans la ruine<sup>6</sup>.

### Subdivision 1 [promesse / menace et production]

Parmi les catégories de l'information, il y a la promesse et la menace, comme dans: « Nous leur ferons voir nos signes dans l'univers » (41, 53); « Ceux qui sont injustes sauront » (26, 227). Selon ce que dit Ibn Qutayba, cela laisserait croire qu'il s'agit d'un discours performatif.

5/1693

### Subdivision 2 [négation (*nafy*) et dénégation (*ǧaḥd*)]

Parmi les catégories de l'information, il y a la négation; mais elle concerne une partie de tout le discours; et la différence entre elle et la dénégation réside dans le fait que, si celui qui nie est sincère, son discours s'appelle une négation et

5 La 5<sup>o</sup> forme verbale *ta'aǧǧub* est réflexive, il s'agit donc du fait de s'étonner, ce qui est impossible pour Dieu; donc on l'interprète comme une 2<sup>o</sup> forme verbale *ta'ǧīb* qui est transitive dont Dieu est le sujet et l'homme l'objet.

6 Ce qui voudrait dire, semble-t-il, que loin d'être un souhait / malédiction de la part de Dieu, il s'agit plutôt de la constatation ou de la déclaration d'un état de fait déjà réalisé.

non une dénégation<sup>7</sup>; et s'il est menteur, ce discours s'appelle une dénégation et une négation également. Donc toute dénégation est une négation, mais toute négation n'est pas une dénégation. C'est ce que mentionnent Abū Ġa'far an-Naḥḥās et Ibn aš-Šaġarī et d'autres encore.

Voici un exemple de négation: «Muḥammad n'est le père d'aucun de vos hommes» (33, 40).

Voici un exemple de dénégation, à savoir la négation des signes de Mūsā par Fir'awn et son peuple. Il (\*) dit: «Lorsque nos signes leur sont parvenus pour (les) éclairer, ils dirent: C'est là une magie évidente! \* Et ils les dénièrent, alors qu'en eux-mêmes ils en étaient sûrs» (27, 13-14).

5/1694

Les instruments de la négation sont: *lā*, *lāt*, *laysa*, *mā*, *in*, *lam* et *lammā*. Leur sens a déjà été présenté, ainsi que ce en fonction de quoi ils se répartissent, au chapitre des instruments<sup>8</sup>. Nous ferons ici une remarque supplémentaire.

Al-Ḥuwayyī dit: 'Les principaux instruments de la négation sont *lā* et *mā*; en effet, la négation porte sur le passé ou sur le futur<sup>9</sup>; or le cas du futur est toujours plus fréquent que celui du passé et *lā* est plus léger que *mā*; si bien qu'on emploie le plus léger pour le plus fréquent. Ensuite, la négation du passé est une négation unique et continue ou bien une négation sujette à des décisions répétées. Il en est de même pour la négation du futur. Donc la négation se répartit en quatre catégories et c'est pourquoi on a choisi pour cela quatre expressions, à savoir *mā*, *lam*, *lan* et *lā*. Quant à *in* et *lammā*, ils ne sont pas fondamentaux. *Mā* et *lā*, pour le passé et le futur, s'opposent symétriquement. Et c'est comme si *lam* était pris à la fois de *lā* et de *mā*; car *lam* est une négation du futur formellement et du passé sémantiquement. Par conséquent, on a pris la lettre *lām* de *lā*, qui est la négation du futur, et la lettre *m* de *mā* qui est la négation du passé, et on les a mises ensemble, pour montrer que dans *lam* il y a une allusion au futur et au passé. On a antéposé la lettre *l* à la lettre *m*, pour montrer que *lā* est le principe de la négation. Voilà pourquoi, c'est grâce à elle que la négation continue tout au long du discours. En effet, on dit: *lam yaf'al Zaydun wa-lā 'Amrun* (Zayd n'a rien fait ni 'Amr). Quant à *lammā*, il s'agit d'une composition après une autre composition. C'est comme si on disait: *lam*

7 Ce qui n'est pas tout à fait vrai en français; *al-ġahd* signifie le reniement et la négation de mauvaise foi.

8 Voir Chap. 40, pp. 3/1004sq.

9 Il semble bien que, par *al-mustaqbal* et *al-istiqbāl*, il faille comprendre à la fois le présent et le futur. C'est pour cela qu'il serait mieux de comprendre *al-mustaqbal* et *al-istiqbāl* comme 'inaccompli' et *al-māqī* comme 'accompli'.

et *mā*<sup>10</sup>, pour insister sur le sens de la négation du passé ; cette négation porte également sur le futur ; voilà pourquoi, *lammā* signifie la durée’.

### Nota Bene [conditions et modalités particulières de la négation]

1. Premièrement : Certains prétendent que la condition de la correction de la négation d’une chose dépend de la correction de la qualification par cette chose de celui chez qui on la nie. Or cela est réfuté par sa parole : « Ton Seigneur n’est pas négligent par rapport à ce qu’il fait » (6, 132) ; « Ton Seigneur n’est pas oublieux » (19, 64) ; « assoupissement ni sommeil ne le prennent » (2, 255) et autres cas semblables. Ce qui est correct, c’est qu’on peut nier une chose à un autre, parce qu’elle ne peut pas en faire partie rationnellement parlant, ou bien parce que de fait elle n’en fait pas partie, bien que ce soit possible.

2. Deuxièmement : La négation de l’essence douée d’attributs peut être une négation de l’attribut sans l’essence ou une négation de l’essence également. Comme exemple du premier cas, il y a : « Nous n’en avons pas fait des corps qui ne mangent pas de nourriture » (21, 8) ; c’est-à-dire, mais ce sont des corps qui la mangent. Comme exemple du second cas, il y a : « Ils ne demandent pas aux gens avec importunité » (2, 273) ; c’est-à-dire, il n’y a absolument pas de demande de leur part et donc ne provient d’eux aucune importunité. « Il n’y aura pour les injustes ni ami ni intercesseur qui sera écouté » (40, 18) ; c’est-à-dire, il n’y aura pas d’intercesseur pour eux absolument. « Ne leur profitera pas l’intercession des intercesseurs » (74, 48) ; c’est-à-dire, il n’y aura pas d’intercesseurs pour eux, pour que leur intercession ne leur profite ; et pour preuve de cela : « Il n’y a pas pour nous d’intercesseurs » (26, 100). Les rhétoriciens appellent ce genre ‘négation de la chose avec son affirmation’<sup>11</sup>.

Voici comment s’exprime Ibn Rašīq dans son commentaire coranique : ‘Cela consiste dans le fait que le sens apparent du discours est une affirmation de la chose, alors que son sens caché en est la négation, en niant ce qui en est la cause, comme sa qualification ; voilà ce qui est nié dans le sens caché’.

Et voici comment un autre s’exprime : ‘Cela consiste à nier une chose en tant que conditionnée, alors qu’on veut signifier sa négation absolue,

5/1695

5/1696

10 La première composition est donc celle dont on vient de parler plus haut, à savoir *lam* = la lettre *l* de *lā* + la lettre *m* de *mā* ; et la seconde composition est celle dont il est à présent question, à savoir *lam* + *mā* = *lammā*.

11 Cela est clair pour le premier exemple, à savoir Coran 21, 8.

en vue d'un sens hyperbolique de la négation et pour marquer l'insistance, par exemple: « Quiconque invoque avec Dieu une autre divinité dont il n'a aucune preuve ... » (23, 117); en effet, la divinité avec Dieu ne peut être que sans aucune preuve. « Ils tuent les prophètes sans aucune raison » (2, 61); en effet, le fait qu'ils tuent ne peut être que sans raison aucune. « Il élève les cieus sans aucune colonne que vous puissiez voir » (13, 2); car, de fait, ils n'ont absolument aucune colonne<sup>12</sup>.

3. Troisièmement: La chose peut être niée d'emblée, à cause de l'imperfection de sa qualité ou de son manque d'utilité, comme dans sa parole à propos de la description des hôtes du Feu: « ils n'y meurent ni n'y vivent » (87, 13); la mort y est niée, car il ne s'agit pas d'une pure mort; la vie également y est niée, car il ne s'agit pas d'une vie excellente et profitable.

« Tu les verras te regarder, alors qu'ils ne perçoivent rien » (7, 198). Les mu'tazilites s'en servent comme preuve pour nier la vision (de Dieu), car le regard dans sa parole: « Vers leur Seigneur, des visages regardent » (75, 23) n'exige pas nécessairement la perception. On y répond, en disant que cela signifie qu'ils le regardent, en se tournant vers lui, alors qu'ils ne perçoivent rien<sup>13</sup>.

5/1697 « Ils savent: quiconque troque cela n'aura dans l'au-delà aucune part. Oh combien détestable ce qu'ils troquent contre leur âme, s'ils avaient su! » (2, 102). D'abord, il leur attribue la science d'une façon insistante | qui tient du serment; puis, à la fin, il leur nie cette science, parce qu'ils ne se conduisent pas selon les exigences de cette science. C'est ce que dit as-Sakkākī.

4. Quatrièmement: On dit qu'il est correct de nier le sens figuré, contrairement au sens propre. Mais alors, ceci fait difficulté: « Tu ne lances pas, lorsque tu lances, mais c'est Dieu qui lance » (8, 17). En effet, ce qui est nié ici est bien le sens propre. On répond, en disant que le sens de lancer est ici ce qui en est la conséquence, à savoir le fait que le (coup) atteint les mécréants. Donc ici, ce sur quoi porte la négation est un sens figuré et non un sens propre. Ce qui reviendrait à dire: 'Tu ne lances pas en créant (ton acte), lorsque tu lances en l'acquérant'<sup>14</sup>; ou bien: 'Tu n'achèves pas le lancement, lorsque tu le commences'.

12 Ce sont ces trois exemples qui font le mieux comprendre le paradoxe d'une telle définition.

13 C'est-à-dire, les divinités des polythéistes regardent le Prophète; selon leur aspect, elle sont dirigées et tournées vers lui, mais elles ne perçoivent rien, parce qu'elles n'ont pas la faculté de la perception (NdE).

14 Référence à la théorie de la création des actes humains, selon les aš'arites, c'est-à-dire, *al-kasb wa-l-iktisāb*.

5. Cinquièmement: La négation du fait de pouvoir peut signifier la négation de la puissance et de la capacité; ou bien elle peut signifier encore la négation de l'impossibilité; ou, enfin, elle peut signifier l'avènement d'une chose avec peine et difficulté. Comme exemples du premier cas, il y a: «Ils ne seront pas capables de faire un testament» (36, 50); «Ils ne seront pas capables de le repousser» (21, 40); «Ils furent incapables de l'escalader et ils furent incapables de le trouer» (18, 97). Comme exemples du deuxième cas, il y a: «Ton Seigneur peut-il [faire descendre sur nous une table du ciel?]]» (5, 112), selon les deux lectures<sup>15</sup>. C'est-à-dire: 'Fera-t-il ...?', ou bien: 'Nous répondras-tu que tu demanderas ...?', alors qu'ils (les disciples) savaient déjà que Dieu était capable de la faire descendre et que 'Īsā était capable de demander cela. Comme exemple du troisième cas, il y a: «Certes, toi, tu ne saurais être patient avec moi» (18, 67).

### Règle [négation du général et du particulier]

La négation du sens général indique aussi celle du sens particulier; tandis que l'affirmation du premier n'indique pas celle du second. L'affirmation du sens particulier indique aussi celle du sens général; alors que la négation du premier n'indique pas celle du second.

5/1698

Il n'y a pas de doute qu'un surplus de signification de l'expression entraîne le plaisir qu'on en retire. Voilà pourquoi, la négation du sens général vaut mieux que celle du sens particulier et que l'affirmation du sens particulier vaut mieux que celle du sens général.

Le premier cas est comme sa parole: «Et lorsqu'il (le feu) éclaire (*aḍā'at*) ce qui est autour de lui, Dieu retire leur lumière» (2, 17): il n'a pas dit 'leur clarté' après avoir dit «éclaire», parce que la lumière a un sens plus général que la clarté, puisqu'on parle de lumière faible et de lumière abondante, alors qu'on ne parle de clarté que pour la lumière abondante. Voilà pourquoi, il dit: «Il est celui qui a disposé le soleil comme clarté et la lune comme lumière» (10, 5). La clarté indique aussi la lumière, la première ayant un sens plus spécifique que la seconde; si bien que l'absence de lumière entraîne nécessairement celle de la

15 Al-Kisā'ī lit: *hal tastaṭī'u rabbaka* (c'est-à-dire: peux-tu demander à ton Seigneur ...?). Les autres lisent: *hal yastaṭī'u rabbuka* (ton Seigneur peut-il ...?), ce qui est la lecture aujourd'hui officielle (NdE). Pour comprendre cet exemple, il faut se rappeler que l'interrogation peut avoir un sens négatif. Donc apparemment, la question signifie la négation de la capacité de Dieu de faire cela; mais, comme les disciples croient déjà qu'il en est capable, leur question en nie l'impossibilité.

clarté, et non l'inverse. Donc le but (de ce verset 2, 17) est de signifier pour eux la cessation totale de la lumière. Voilà pourquoi, il dit ensuite : « et il les laisse dans les ténèbres » (2, 17b).

Autre exemple : « Il n'y a pas en moi un seul cas d'égarement (*ḍalālatun*) » (7, 61). Il (Nūḥ) ne dit pas : 'd'égarement en général (*ḍalālun*)', comme lorsqu'ils (ses gens) disent : « Certes, nous te voyons dans un égarement général (*ḍalālin*) » (7, 60) ; en effet, sa proposition [négation du particulier] à une portée plus générale que la leur [affirmation du général] ; et donc elle est plus performante pour nier l'état général d'égarement<sup>16</sup>. Et il exprime cela par le fait que la négation de l'unité entraîne nécessairement celle du genre de façon décisive et par le fait que la négation du degré le plus bas entraîne nécessairement celle du plus haut.

Le second cas est comme sa parole : « et des jardins dont la largeur équivalait aux cieux et à la terre » (3, 133). Il ne dit pas : 'la longueur', parce que la largeur est plus spécifique, car tout ce qui a une largeur a une longueur et non l'inverse.

5/1699

Voici une règle semblable à celle-ci : la négation de l'hyperbole dans le verbe n'entraîne pas nécessairement celle de son sens fondamental. Mais, il y a deux versets qui font difficulté à ce sujet, à savoir sa parole : « Ton Seigneur n'est pas très injuste (*bi-ḡallāmin*) envers ses serviteurs » (41, 46) et sa parole : « Ton Seigneur n'est pas très oublieux (*nasīyyan*) » (19, 64)<sup>17</sup>. On répond au premier verset de plusieurs façons.

1. La première : même si *ḡallām* (très injuste) est réservé à l'abondance, cependant, il est ici employé (seulement parce qu'il est) en correspondance avec *al-'abīd* (les serviteurs) qui est un pluriel d'abondance ; et prolonge cette correspondance le fait qu'il (\*) dit : « parfaitement connaisseur (*'allāmu*) des réalités invisibles » (5, 109) ; donc il met en correspondance le paradigme *fa'āl* avec le pluriel. Il dit dans un autre verset : « connaisseur (*'ālimu*) de l'invisible » (6, 73), donc il met en correspondance le paradigme *fā'il*, qui indique le sens verbal fondamental, avec le singulier.

2. La deuxième : il nie l'injustice abondante et donc la petite est nécessairement niée, parce que celui qui agit injustement ne le fait que pour profiter de l'injustice ; donc s'il renonce à (l'injustice) abondante, malgré le surplus de profit, il vaudra mieux qu'il renonce également à la petite.

16 C'est-à-dire, plus performante que s'il avait dit : 'Je ne suis pas dans un état d'égarement général'. Nous sommes dans un raisonnement analogue à celui des oppositions contraires et contradictoires.

17 Ces deux exemples valent dans la mesure où l'on prend *ḡallām* et *nasīyy* dans leur sens verbal transitif et non dans un sens d'adjectif pur et simple.

3. La troisième: cette forme est employée dans le sens de la relation attributive, c'est-à-dire, *bi-dī zulmin* (détenteur d'injustice). C'est ce que relate Ibn Mālik de la part des spécialistes.

4. La quatrième: elle est employée dans le sens de *fā'il* (*zālim* / injuste), sans signification d'abondance.

5. La cinquième: même si le strict minimum se vérifiait à son (\*) sujet, ce serait beaucoup; comme on dit: 'Le lapsus du savant est chose grave'.

6. La sixième: il a voulu dire: 'Il n'est pas injuste (*bi-zālimin*), il n'est pas injuste, il n'est pas injuste!', pour insister sur la négation; et donc il a exprimé cela avec «*laysa bi-zallāmin* / il n'est pas très<sup>18</sup> injuste».

7. La septième: cela vient comme réponse à celui qui dit: '(*rabbuka*) *zallām* / (ton Seigneur) est très injuste'; la répétition, quand elle se présente comme réponse à un discours particulier, n'a rien d'implicite.

8. La huitième: la forme hyperbolique et les autres, au sujet des attributs divins, sont égales dans le cas de l'affirmation et la négation se déroule en fonction de cela.

5/1700

9. La neuvième: cela vise à faire allusion au fait que *zallāman* concerne les serviteurs qui sont injustes.

On répondra au sujet du second verset avec ces mêmes réponses.

10. La dixième: cette forme convient à la 'rime' des versets.

## Remarque

L'auteur (Muḥammad b. 'Abd al-Wāḥid Ġulām Ta'lab) de *al-Yāqūta* dit: 'Ta'lab et al-Mubarrad disent que lorsque les arabes emploient deux dénégations dans le discours, ce dernier devient une information (positive), par exemple: «*Nous n'en avons pas fait des corps qui ne mangent pas de nourriture*» (21, 8). Ce qui veut dire: nous en avons fait que des corps qui mangent de la nourriture. Lorsque la dénégation est au début du discours, il s'agit d'une dénégation réelle, par exemple: *mā Zaydun bi-ḥāriḡin* (n'est pas Zayd sortant). Et quand il y a deux dénégations au début du discours, l'une des deux est superflue; contre cela, il y a: «*fīmā in makkannākum fīhi* / [nous les avons rendus capables] de ce dont nous ne vous avons pas rendus capables» (46, 26), selon une des deux opinions<sup>19</sup>.

18 Donc 'très' dans le sens de 'trois', bien que ce ne soit pas son sens étymologique.

19 Cela se vérifie, si l'on prend *in* comme une cheville de langage (*zā'ida*) et non comme une véritable négation, selon l'opinion de Ibn Qutayba qui n'est pas partagée par la majorité des commentateurs. Nous avons déjà rencontré cet exemple dont l'interprétation n'est pas claire. Voir Chap. 56, p. 1645, note 107.

## Section 2 [le discours performatif (*al-inšā'*) de l'interrogation]

5/1701 Parmi les catégories du discours performatif, il y a l'interrogation qui est une recherche de compréhension ; elle a le sens de la recherche d'information. On dit que cette dernière est ce qui précède en premier, alors qu'on n'a pas encore bien compris ; et quand on questionne une seconde fois sur le sujet, cela devient une interrogation. C'est ce que relate Ibn Fāris dans *Fiqh al-luġa*.

Les particules de l'interrogation sont *a-*, *hal*, *mā*, *man*, *ayyu*, *kam*, *kayfa*, *ayna*, *annā*, *matā* et *ayyāna*. On les a déjà vues à propos des particules<sup>20</sup>.

Dans *al-Miṣbāh*, Ibn Mālik dit : 'Les particules autres que *a-* substituent cette dernière. Du fait que l'interrogation cherche à représenter dans l'esprit la forme de ce qui est extérieur, il en résulte qu'elle n'est pas réelle, sauf quand elle émane de quelqu'un qui doute et qui croit à la possibilité de connaître. En effet, si celui qui n'a pas de doute exprime une interrogation, il en résulte nécessairement de sa part qu'il veut faire advenir ce qui est déjà advenu<sup>21</sup> ; et s'il ne croit pas en la possibilité de connaître, disparaît pour lui l'intérêt de l'interrogation'.

Un des imāms dit : 'Ce qui se présente dans le Coran sous forme interrogative n'existe dans le discours divin que dans la mesure où la connaissance de telle affirmation ou négation se réalise chez celui auquel il s'adresse'.

5/1702 On peut employer la forme interrogative pour autre chose dans un sens figuré. A ce sujet, le très érudit Šams ad-Dīn b. aṣ-Šā'ig a composé un livre intitulé *Rawḍ al-afhām fī aqsām al-istifhām*. | Il y dit : 'Les arabes ont pris des libertés et ils ont fait sortir l'interrogation de son sens réel en vue de plusieurs sens ou bien ils l'en ont imbibée. Et la licence à cet égard ne se limite pas à *a-*, contrairement à ce que pense aṣ-Šaffār'.

1. Le premier sens : le désaveu (*al-inkār*). Dans ce cas, le sens de l'interrogation est négatif et ce qui vient après la particule interrogative est nié ; voilà pourquoi, elle est accompagnée de *illā* (à l'exception de), comme dans sa parole : « Est-ce qu'ils seront anéantis, à l'exception des gens pervers ? » (46, 17) ; « Est-ce que nous rétribuons ainsi, à l'exception du mécréant endurci ? » (34, 17). La proposition négative est même coordonnée à ce genre d'interrogation dans sa parole : « Et qui guidera ceux que Dieu égare et ils n'ont pas de secoureurs ? »

20 Voir Chap. 40, pp. 1004 sq.

21 Autrement dit qu'il demande à savoir ce qu'il sait déjà. L'impossibilité de faire advenir ce qui est déjà advenu est un des principes de la logique aristotélicienne utilisé continuellement dans le commentaire coranique.



(30, 29); c'est-à-dire, 'il ne guidera pas ...'. De même: « Croirons-nous en toi et les plus misérables te suivent? » (26, 111)<sup>22</sup>; « Croirons-nous à deux mortels comme nous? » (29, 47); c'est-à-dire, 'nous ne croirons pas'. « Dieu aurait-il des filles et nous, des fils? » (52, 39); « Auriez-vous le mâle et lui, la femelle? » (53, 21); c'est-à-dire, non, ce n'est pas ainsi. « Ont-ils été témoins de leur création? » (43, 19); c'est-à-dire, ils n'ont pas été témoins de cela.

Souvent le désaveu accompagne une telle interrogation. Il est au passé dans le sens de 'n'a pas été' et au futur dans le sens de 'ne sera pas', par exemple: « Votre Seigneur vous a-t-il choisi des fils ...? » (17, 40); c'est-à-dire, il n'a pas fait cela. « Vous l'imposerons-nous, alors que vous y répugnez? » (11, 28); c'est-à-dire, une telle imposition n'aura pas lieu.

2. Le deuxième sens: le reproche (*at-tawbīh*). Certains le mettent dans la catégorie de la dénégation, si ce n'est que la première catégorie est une dénégation de vanification, tandis que celle-ci est une dénégation de reproche. Cela signifie que ce qui vient après l'interrogation existe de fait, alors qu'il convient de le désavouer. | Donc ici, l'intention du locuteur est, à la fois, de nier et d'affirmer, inversement à ce qui précède. On exprime également cela par le terme 'blâme'. Par exemple: « As-tu désobéi à mon ordre? » (20, 93); « Adorez-vous ce que vous sculptez? » (37, 95); « Invoquerez-vous Ba'1 et délaisserez-vous le meilleur des créateurs » (37, 125).

5/1703

La plupart du temps le reproche a lieu à propos d'une réalité bien établie, alors qu'on blâme sa réalisation, comme on vient de le mentionner. Mais, il a lieu aussi à propos de l'omission d'un acte qui aurait dû exister, comme dans sa parole: « Ne vous avons-nous pas accordé ce durant quoi peut réfléchir celui qui réfléchit? » (35, 37); « Est-ce que la terre de Dieu n'était pas assez large pour que vous y émigreriez? » (4, 97).

3. Le troisième sens: la confirmation (*at-taqrīr*). Cela consiste à porter l'interlocuteur à confirmer et à reconnaître une chose, alors qu'elle est déjà chez lui bien établie. Ibn Ğinnī dit: 'Ce sens n'est pas employé avec *hal*, comme il l'est avec les autres particules de l'interrogation'. Al-Kindī dit: 'Au sujet de sa parole: « Est-ce qu'(*hal*) elles (les idoles) vous entendent, lorsque vous les invoquez? \* Vous sont-elles bénéfiques [ou maléfiques]? » (26, 72-73), beaucoup de savants sont d'avis que *hal* (est-ce que) partage avec *a-* interrogatif le sens de la confirmation et du reproche; cependant, j'ai vu Abū 'Alī refuser cela. Mais, il est excusable, car cela fait partie de la dénégation'.

22 Dans ces deux derniers cas, on serait tenté de ne pas interpréter le *wa-* (et) comme une coordination, mais comme un *wāw al-ḥāl* introduisant un complément d'état: 'alors qu'ils n'ont pas de secoureurs; alors que les plus misérables te suivent'.

5/1704

Abū Ḥayyān transmet, de la part de Sībawayh, que l'interrogation de confirmation n'existe pas avec *hal* et qu'elle n'est employée qu'avec *a-* interrogatif. Puis, il transmet, de la part de certains, que *hal* est employé comme confirmation, par exemple dans sa parole : « Est-ce qu'(*hal*) il y a en cela un serment pour quelqu'un doué d'intelligence ? » (89, 5).

Le discours avec la confirmation a un sens affirmatif. Voilà pourquoi, lui est coordonnée une pure affirmation et qu'il est lui-même coordonné à une autre pure affirmation. Le premier cas est comme sa parole : « N'avons-nous pas (*a-lam*) ouvert ta poitrine ? \* et nous avons déposé loin de toi ton fardeau » (94, 1-2) ; « Ne t'a-t-il pas (*a-lam*) mis leur stratagème en échec ? \* et il a envoyé ... » (105, 2-3). Le second cas est comme sa parole : « Est-ce que (*a*) vous avez traité mes signes de mensonge et ne les compreniez-vous pas d'une (réelle) connaissance ? » (27, 84), dans le sens où al-Ġurġānī l'a corroboré, en le comparant à : « Ils les ont niés avec injustice et orgueil et eux-mêmes y croyaient fermement » (27, 14).

L'interrogation de confirmation est en réalité une interrogation de dénégation ; or la dénégation est une négation ; elle est donc ajoutée à une négation (*a-lam*) et donc la négation de la négation équivaut à une affirmation.

Comme exemples, il y a : « Est-ce que Dieu n'est pas (*a-laysa*) suffisant pour son serviteur ? » (39, 36), « Est-ce que je ne suis pas (*a-lastu*) votre Seigneur ? » (7, 172). Az-Zamaḥṣarī met dans la même catégorie : « Est-ce que tu ne (*a-lam*) sais pas que Dieu sur toute chose est puissant ? » (2, 106).

5/1705

4. Le quatrième sens : l'étonnement (*at-ta'aġġub*) ou le fait d'étonner (*at-ta'ġġib*), comme dans : « Comment ne croyez-vous pas en Dieu ? » (2, 28) ; « Qu'ai-je à ne pas voir la huppe ? » (27, 20)<sup>23</sup>.

Cette catégorie et les deux précédentes se rencontrent dans sa parole : « Est-ce que (*a*) vous ordonnez aux gens la piété ? » (2, 44). Az-Zamaḥṣarī dit : 'Le *a*-interrogatif indique, à la fois, la confirmation, le reproche et l'étonnement de leur état'. Il est possible d'avoir, à la fois, l'étonnement et l'interrogation réelle : « Qu'est-ce qui (*mā*) les a détournés de leur direction de la prière ? » (2, 142).

5. Le cinquième sens : le blâme (*al-ʿitāb*), comme sa parole : « N'est-il pas arrivé, pour ceux qui croient, le temps où leur cœur s'humiliera au souvenir de Dieu ? » (57, 16). Ibn Masʿūd dit : 'Entre leur conversion à l'islam et le moment où ils furent blâmés dans ce verset, il ne se passa que quatre ans'. C'est ce que cite al-Ḥākim.

Et comme exemple le plus subtil qui soit, il y a le blâme que Dieu adresse à la meilleure de ses créatures, en disant : « Que Dieu te pardonne ! Pourquoi leur as-

23 Voir p. 1692.

tu permis ... ? » (9, 43). Az-Zamaḥṣarī ne s'est pas laissé guider par les bonnes manières de Dieu dans ce verset, suivant son habitude de mauvaise éducation.

6. Le sixième sens: le rappel (*at-tadkīr*). Il contient une espèce de concision, comme sa parole: «Ne vous ai-je pas engagé, ô fils de Ādam, à ne pas adorer aš-Šayṭān?» (36, 60); «Ne vous ai-je pas dit que je connaissais l'invisible des cieux et de la terre?» (2, 33); | «Savez-vous ce que vous avez fait à Yūsuf et à son frère?» (12, 89).

5/1706

7. Le septième sens: la vaine gloire (*al-iftihār*), par exemple: «Le royaume d'Égypte ne m'appartient-il pas?» (43, 51).

8. Le huitième sens: la détresse (*at-tafaḡḡu'*), par exemple: «Pourquoi ce livre ne laisse-t-il rien de petit ou de grand ... ?» (18, 49).

9. Le neuvième sens: l'alarme (*at-tahwīl*) et la frayeur (*at-taḥwīf*), par exemple: «Celle qui doit venir! \* Quelle est celle qui doit venir?» (69, 1-2); «Celle qui fracasse! \* Quelle est celle qui fracasse?» (101, 1-2).

10. Le dixième sens: le contraire, à savoir la facilitation (*at-tashīl*) et l'allègement (*at-taḥfīf*), par exemple: «Quel dommage auraient-ils donc subi, s'ils avaient cru?» (4, 39).

11. Le onzième sens: l'intimidation (*at-tahdīd*) et la menace (*al-wa'īd*), par exemple: «N'avons-nous pas anéanti les premiers hommes?» (77, 16).

12. Le douzième sens: la multiplication (*at-taktīr*), par exemple: «Et combien de cités avons-nous anéanties?» (7, 4).

13. Le treizième sens: l'équivalence (*at-taswīya*), à savoir l'interrogation portant sur une proposition où il conviendrait d'employer l'action verbale à sa place, par exemple: «Que tu les avertisses ou que tu ne les avertisses pas? C'est égal» (2, 6)<sup>24</sup>.

14. Le quatorzième sens: l'ordre (*al-amr*), par exemple: «Est-ce que vous vous soumettez?» (3, 20); c'est-à-dire, soumettez-vous. «Est-ce que vous vous absteniez?» (5, 91); c'est-à-dire, abstenez-vous. «Est-ce que vous patientez?» (25, 20); c'est-à-dire, patientez.

15. Le quinzième sens: le rappel à l'attention (*at-tanbīh*) qui est une des catégories de l'ordre, par exemple: «Ne vois-tu pas ton Seigneur, comment il étend l'ombre?» (25, 45), c'est-à-dire, regarde. «Ne vois-tu pas que Dieu a fait descendre du ciel de l'eau et la terre devient verte?» (22, 63). | C'est ce que mentionne l'auteur<sup>25</sup> de *al-Lubāb* d'après Sibawayh. Voilà pourquoi le verbe

5/1707

24 C'est-à-dire qu'à la place du verbe *andara* on aurait pu employer le nom verbal *indār* (avertissement).

25 Difficile à identifier, d'autant plus que dans les manuscrits A, S, M, ' et K, nous avons *ṣāhib al-Kitāb* (Sibawayh), dans *al-Burhān*, il y a *ṣāhib al-Kāfi* (al-Ḥalīl) et dans le texte

dans l'apodose est à l'indicatif<sup>26</sup>. Certains classent dans cette catégorie : « Où donc allez-vous ? » (81, 26), pour attirer leur attention contre l'égaré. Et de même : « Qui a de l'aversion pour la religion de Ibrāhīm, à part celui qui est insensé ? » (2, 130).

16. Le seizième sens : la stimulation du désir (*at-tarjīb*), par exemple : « Qui fera un prêt à Dieu de façon excellente ? » (2, 245) ; « Vous indiquerai-je un marché qui vous sauvera ? » (61, 10).

17. Le dix-septième sens : l'interdiction (*an-nahy*), par exemple : « Les craignez-vous ? Dieu aurait davantage droit à ce que vous le craigniez » (9, 13), avec pour preuve : « Ne craignez pas les gens » (5, 44) ; « Qu'est-ce qui t'a trompé au sujet de ton noble Seigneur ? » (82, 6) ; c'est-à-dire, ne te laisse pas tromper.

18. Le dix-huitième sens : la supplique (*ad-du'ā'*) qui est comme l'interdiction, sauf quelle procède de l'inférieur vers le supérieur, par exemple : « Vas-tu nous anéantir, à cause de ce qu'ont fait les insensés ? » (7, 155) ; c'est-à-dire, ne nous anéantis pas.

19. Le dix-neuvième sens : la demande d'être bien guidé (*al-irtišād*), par exemple : « Vas-tu y mettre quelqu'un qui y sème la corruption ? » (2, 30).

20. Le vingtième sens : le souhait (*at-tamannī*), par exemple : « Est-ce que nous aurons des intercesseurs ? » (7, 53).

21. Le vingt et unième sens : l'attente (*al-istibtā'*), par exemple : « Quand viendra le secours de Dieu ? » (2, 214).

5/1708 22. Le vingt-deuxième sens : la suggestion (*al-'arḍ*), par exemple : « N'aimez-vous pas que Dieu vous pardonne ? » (24, 22).

23. Le vingt-troisième sens : l'incitation (*at-tahdīd*), par exemple : « Ne combattez-vous pas des gens qui ont violé [leur serment] ? » (9, 13).

24. Le vingt-quatrième sens : l'ignorance feinte (*at-tağāhul*), par exemple : « Est-ce que le rappel est descendu sur lui, l'un d'entre nous ? » (38, 8).

25. Le vingt-cinquième sens : l'exaltation (*at-ta'zīm*), par exemple : « Qui donc est celui qui intercèdera auprès de lui sans sa permission ? » (2, 255).

26. Le vingt-sixième sens : le dédain (*at-tahqīr*), par exemple : « Est-ce celui-ci qui mentionne vos divinités ? » (21, 36) ; « Est-ce celui-ci que Dieu a dépêché comme envoyé ? » (25, 41). La lecture : « *man Fir'awnu* / Qui est Fir'awn ? » (44, 31)<sup>27</sup> va dans ce sens et dans celui qui précède.

---

imprimé de Abū l-Faḍl, nous avons *ṣāhib al-Kaššāf* (az-Zamaḥšarī). C'est le manuscrit H qui contient la *lectio* retenue ici (NdE).

26 Autrement dit, la structure est comprise comme une phrase double : Regarde / *unzūr* ... et la terre devient verte / *fa-tuṣbīhu* qui est un accompli au nominatif (indicatif).

27 Au lieu de la lecture actuellement officielle : *min Fir'awna* / et de Fir'awn.

27. Le vingt-septième sens : ce qui suffit (*al-iktifā'*), par exemple : « N'y a-t-il pas dans la Géhenne un séjour pour les orgueilleux ? » (39, 60).

28. Le vingt-huitième sens : l'éloignement (*al-istib'ād*), par exemple : « Comment le rappel les atteindrait-il ? » (44, 13).

29. Le vingt-neuvième sens : la familiarité (*al-īnās*), par exemple : « Qu'est-ce que cela dans ta main droite, ô Mūsā ? » (20, 17).

30. Le trentième sens : la dérision (*at-tahakkum*) et la moquerie (*al-istihzā'*), par exemple : « Est-ce que tes façons de prier t'ordonnent que ... ? » (11, 87) ; « Ne mangez-vous pas ? \* Qu'avez-vous à ne pas parler ? » (37, 91-92).

31. Le trente et unième sens : l'insistance (*at-ta'kīd*) sur le sens interrogatif précédent, par exemple : « *a fa-man ḥaqqā 'alayhi kalimatu l-'adābi a fa-anta tunqidu man fī n-nāri* / Et celui contre qui se réalise le décret du châtement ? Vas-tu sauver celui qui est dans le Feu ? » (39, 19).

Al-Muwaffaq 'Abd al-Laṭīf al-Baġdādī dit : 'Cela veut dire que celui contre qui se réalise le décret du châtement, tu ne le sauveras pas. En effet, *man* (celui qui) est le premier élément de la phrase double (protase) et le *fa-* (dans *fa-anta*) est l'apodose de ce premier élément. Et *a-* interrogatif dans *a fa-anta* est introduit à nouveau pour insister à cause de la longueur du discours ; telle est une de ses espèces'. Az-Zamaḥṣarī dit : 'La seconde *hamza* interrogative équivaut à la première ; elle est répétée pour insister sur le sens de la dénégation et en raison de l'éloignement'.

5/1709

32. Le trente-deuxième sens : l'information (*al-iḥbār*), par exemple : « Y a-t-il une maladie dans leur cœur ou doutent-ils ? » (24, 50) ; « Ne s'est-il pas écoulé pour l'homme [un temps] ... ? » (76,1).

### Nota Bene [précisions sur le sens de l'interrogation]

1. Le premier. Dira-t-on que le sens de l'interrogation existe dans ces divers cas et que s'y joint un autre sens ou que ce dernier n'a rien à voir avec l'interrogation ?

5/1710

Dans *'Arūs al-afrah*, il (as-Subkī) dit : 'C'est un cas problématique'. Il ajoute : 'Ce qui est évident, c'est la première hypothèse'. Il continue : 'Ce qui le corrobore, c'est l'opinion de at-Tanūḥī dans *al-Aqṣā l-qarīb*, à savoir : 'La *'alla* est pour l'interrogation avec le sens de l'espoir'. Il dit encore : 'Ce qui la fait prévaloir, c'est qu'il y a le sens de l'attente, quand on dit : Combien dois-je t'invoquer ? Ce qui veut dire que l'invocation ira jusqu'à un terme que je ne saurais évaluer ; et alors, je cherche à connaître cette évaluation. L'habitude veut qu'une personne cherche à savoir le nombre (de choses) qui émanent d'elle, uniquement quand il s'agit d'une grande quantité et donc qu'elle l'ignore. Alors, dans la recherche de compréhension de ce nombre, se manifeste le sens de l'attente.

Quant à l'étonnement<sup>28</sup>, avec lui l'interrogation est permanente. En effet, quiconque s'étonne de quelque chose, s'interroge en lui-même sur sa raison; c'est comme s'il disait: qu'est-ce qui m'est arrivé au moment où je ne voyais pas la huppe? (27, 20). Dans *al-Kaššāf*, il (*az-Zamaḥṣārī*) déclare que l'interrogation demeure présente dans ce verset.

Quant au fait d'attirer l'attention<sup>29</sup> sur l'égarement (81, 26), l'interrogation à ce propos est réelle, parce que cela signifie: Où vas-tu? Informe-moi où tu vas, car je ne le sais pas. On ne sait pas la limite de l'égarement, jusqu'où il finit.

5/1711

Quant à la confirmation<sup>30</sup>, si nous disons que son sens est de décider de son affirmation, alors c'est une information selon laquelle ce qui est mentionné à la suite de la particule interrogative existe bel et bien; ou bien c'est une demande de confirmation par l'interlocuteur, bien que celui qui interroge sache, et alors c'est une interrogation qui confirme l'interlocuteur, c'est-à-dire, il lui demande de confirmer cela. Dans le discours des spécialistes, on trouve ce qui nécessite les deux hypothèses. Mais la seconde est plus évidente. C'est ce qui est déclaré dans *al-Īdāh* (Ibn al-Anbārī). Il n'y a rien d'étonnant à ce que provienne une interrogation de celui qui sait déjà ce qui est demandé, car il s'agit alors d'une recherche de compréhension: soit une recherche de compréhension de la part de celui qui interroge, soit l'avènement de la compréhension pour celui qui ne comprend pas, quel qu'il soit. Avec cela se résolvent beaucoup de difficultés au sujet des divers sens de l'interrogation et il apparaît, à la réflexion, que le sens de l'interrogation demeure dans tous les cas mentionnés. Fin de la citation sous forme de résumé.

2. Le second. La règle est que ce qui est désavoué doit suivre la *hamza* interrogative<sup>31</sup>. Mais, selon cette règle, sa (\*) parole: «Est-ce que (*a-*) votre Seigneur a choisi pour vous les fils?» (17, 40) présente une difficulté; en effet, ce qui la suit ici est le choix des fils, or ce n'est pas ce qui est nié. Car c'est uniquement leur propos, selon lequel il aurait pris des filles parmi les anges, qui est désavoué. On répond à cela, en disant que l'expression 'choix' indique qu'ils prétendent que les filles sont pour un autre qu'eux; ou en disant que

28 Voir le quatrième sens ci-dessus.

29 Voir le quinzième sens ci-dessus.

30 Voir le troisième sens ci-dessus.

31 Nous sommes dans le cas où l'interrogation a un sens négatif qui est le premier à être exposé à la p. 1702, même si elle ne comporte pas de négation formelle. Pour être plus exact, cela veut dire que l'interrogation, dans ce cas, même formellement positive, suppose une réponse négative.

le sens est l'ensemble des deux propositions d'où découle un seul discours. Ce qui revient à dire : Est-ce qu'il met ensemble le choix des fils et l'adoption des filles ?

De même, sa parole : « Est-ce que (*a-*) vous ordonnerez aux gens la piété, alors que vous vous oubliez vous-mêmes ? » (2, 44) présente une difficulté. Elle consiste dans le fait qu'il n'est pas permis que la chose désavouée soit l'ordre donné aux gens de pratiquer la piété, seulement, comme l'exigerait la règle mentionnée; en effet l'ordre de la piété ne fait pas partie de ce qui est désavouable; il n'est pas permis que ce qui est désavoué soit l'oubli pour soi (dans cet ordre), seulement; car, alors, le fait de rappeler aux gens l'ordre de la piété n'est plus concerné; il n'est pas permis que ce qui est désavoué soit l'ensemble des deux ordres, parce que cela exigerait que la dévotion soit une partie de ce qui est désavoué; enfin, il n'est pas permis que ce qui est désavoué soit l'oubli pour soi conditionné par l'ordre, car l'oubli est désavouable de façon absolue; l'oubli pour soi au moment de l'ordre n'étant pas plus grave qu'au moment de l'absence d'ordre, parce que le caractère odieux de la désobéissance n'augmente pas du fait de sa mise en relation avec l'obéissance; en effet, l'ensemble des savants pense qu'ordonner la piété est obligatoire, même si l'homme l'oublie pour lui-même; alors, comment le fait qu'il ordonne la piété à un autre pourrait-il doubler la désobéissance de son oubli pour lui-même (de cet ordre). Le bien ne va pas avec le mal.

5/1712

Dans *Arūs al-afrāh*, il (*as-Subkī*) dit: 'On répond en disant que l'acte de désobéissance joint à son interdiction est plus détestable; car il met l'homme en contradiction avec lui-même et il oppose la parole à l'acte. Voilà pourquoi la désobéissance en toute connaissance de cause est plus détestable que dans le cas de l'ignorance'. Il ajoute: 'Cependant, répondre à comment l'obéissance pure puisse doubler la désobéissance liée à elle de par son genre, est subtil'.

### Section 3 [le discours performatif de l'ordre]

Parmi les catégories du discours performatif, il y a l'ordre (*al-amr*), à savoir la demande d'agir sans restriction. Il se présente sous ces deux formes : *if'al* (agis!) et *li-yaf'al* (qu'il agisse!).

5/1713

C'est un sens propre et réel dans le cas de l'obligation, comme: « Accomplissez la prière » (2, 43); « Qu'ils prient avec toi » (4, 102).

Il se présente au sens figuré dans plusieurs cas, parmi lesquels, il y a :

1. la plainte, comme : « Lorsque le Coran est récité, écoutez-le donc et taisez-vous ! » (7, 204) ;
2. la permission, comme : « Rédigez-leur un contrat d'affranchissement » (24, 33). Al-Šāfi'ī stipule que l'ordre dans ce cas est pour la permission. Il y a aussi : « Lorsque vous êtes revenus à l'état profane, chassez » (5, 2) ;
3. l'invocation de l'inférieur vers le supérieur, comme : « Mon Seigneur ! Pardonne-moi ! » (7, 151) ;
4. l'intimidation, comme : « Faites ce que vous voulez ! » (41, 40), étant donné que cela ne signifie pas l'ordre de faire tout ce qu'ils veulent ;
5. le mépris, comme : « Délecte-toi ! Certes, tu es le puissant et le noble » (44, 49)<sup>32</sup> ;
6. l'assujettissement, c'est-à-dire, l'humiliation, comme : « Soyez des singes ! » (2, 65). Il exprime ainsi leur passage d'un état à un autre en vue de les humilier, ce qui est plus spécifique que la subjugation ;
7. la réduction à l'impuissance, comme : « Produisez donc une sourate semblablement à lui » (2, 23), étant donné qu'il ne s'agit pas de leur demander cela, mais de montrer leur impuissance ;
- 5/1714 8. la bienveillance, comme : « Mangez de ses fruits, lorsqu'il fructifiera » (6, 141) ;
9. la vanité, comme : « Vois comment ils s'appliquent les exemples ! » (17, 48) ;
10. l'égalité, comme : « Patientez ou ne patientez pas ! » (52, 16) ;
11. la guidance, comme : « Appelez des témoins, lorsque vous faites des transactions » (2, 282) ;
12. le dédain, comme : « Jetez ce que vous avez à jeter » (10, 80) ;
13. l'avertissement, comme : « Dis : Profitez ... » (14, 30) ;
14. l'honneur, comme : « Entrez y en paix ! » (15, 46) ;
15. l'existenciation qui est plus générale que l'assujettissement, comme : « Sois ! Et elle est » (2, 117) ;
16. la faveur, c'est-à-dire, le rappel d'une faveur, comme : « Mangez ce dont Dieu vous a pourvus » (6, 142) ;
17. le désaveu, comme : « Dis : Apportez *at-Tawrāt* et récitez-la » (3, 93) ; « Dis : Présentez vos témoins qui témoigneront que Dieu a interdit cela » (3, 150) ;
18. la consultation, comme : « Regarde, qu'en penses-tu ? » (3, 99) ;
19. la considération, comme : « Regarde son fruit, quand il fructifiera » (37, 102) ;
20. l'étonnement, comme : « Ecoute-les et regarde » (19, 38).

---

32 Il s'agit du damné dans la fournaise.



Voilà ce que mentionne as-Sakkāki à propos de l'utilisation du discours performatif dans le sens d'un discours informatif.

#### Section 4 [le discours performatif de l'interdiction]

Parmi les catégories du discours performatif, il y a l'interdiction (*an-nahy*), à savoir la demande de s'abstenir d'agir. Elle se présente sous la forme *lā taf'al* (n'agis pas). 5/1715

C'est un sens propre et réel dans le cas de l'interdiction légale.

Elle se présente dans un sens figuré dans plusieurs cas, parmi lesquels, il y a :

1. l'aversion, comme : « Ne marche pas sur la terre avec insolence ! » (17, 37);
2. l'invocation, comme : « Notre Seigneur ! Ne fais pas dévier nos cœurs » (3, 8);
3. la guidance, comme : « Ne posez pas de question sur des choses qui vous nuiraient, si elles vous étaient montrées » (5, 101);
4. l'égalité, comme : « Patientez ou ne patientez pas » (52, 16);
5. le dédain et la dépréciation, comme : « Ne porte pas ton regard sur ... » (20, 131); c'est-à-dire, parce que cela compte peu et est méprisable;
6. l'exposition du résultat, comme : « Ne pensez pas que ceux qui sont tués sur le sentier de Dieu soient morts; au contraire, ils sont vivants » (3, 169); c'est-à-dire, le résultat de l'effort de résistance, c'est la vie [et non la mort].
7. la résignation, comme : « Ne vous excusez pas ... » (9, 66);
8. le mépris, comme : « Restez-y et ne me parlez plus » (23, 108).

#### Section 5 [le discours performatif du souhait]

Parmi les catégories du discours performatif, il y a le souhait (*at-tamanni*), à savoir la demande de l'avènement d'une chose par amour. La possibilité de ce qui est souhaité n'est pas conditionnée, à la différence de ce qui est espéré. Mais, on discute sur le fait d'appeler 'demande' le souhait de ce qui est impossible, car comment peut-on demander ce qui n'existera jamais? Dans *Arūs al-afrāh*, il (as-Subkī) dit: 'Le mieux est ce que mentionnent al-Imām (al-Ġurġānī) et ses disciples, à savoir que dans le souhait, l'espoir, l'appel et le serment, il n'y a pas de demande, mais un désir d'attirer l'attention et donc il n'y a rien d'étonnant à ce qu'on l'appelle discours performatif'. Fin de citation. 5/1716

Certaines gens ont exagéré, en faisant du souhait une catégorie du discours informatif et (en disant) qu'il signifie la négation. Az-Zamaḥṣarī est un de ceux qui se prononcent dans un sens contraire. Puis, il regarde comme difficile l'introduction du désaveu dans l'apodose du souhait dans sa parole: «Ah! Si seulement on nous (*laytanā*) faisait retourner, nous ne désavouerions pas ... » jusqu'à «... et ce sont des menteurs» (6, 27–28). Il répond, en y incluant le sens de la promesse, car c'est à elle que se raccroche le désaveu. Un autre (Ibn aḍ-Ḍā'i) dit: 'Le mensonge ne se vérifie pas dans le souhait; le mensonge ne porte que sur l'objet du souhait dont l'existence prévaut chez celui qui en est le détenteur. Il se présente donc en fonction de cette croyance qui est une opinion, à savoir un discours informatif authentique'. Il ajoute: 'Le sens de sa parole: «... et ce sont des menteurs» n'est pas que ce qu'ils souhaitent ne se | réalise pas, parce que cela leur arrive sous forme de blâme; or il n'y a pas de blâme dans ce qui est souhaité; mais le désaveu se présente en fonction de l'information qu'ils donnent au sujet d'eux-mêmes, à savoir qu'ils ne mentent pas et qu'ils croient'.

La particule du souhait utilisée pour cela est *layta* (Ah! Si seulement), comme dans: «Ah! Si seulement on nous faisait retourner!» (6, 27); «Ah! si seulement mon peuple savait!» (36, 26); «Ah! Si seulement je m'étais trouvé avec eux, j'aurais gagné ... » (4, 73).

On peut formuler un souhait avec la particule *hal*, lorsqu'on sait qu'il n'aboutira pas, comme: «Est-ce qu'(hal) il y aura pour nous des intercesseurs qui intercèderont en notre faveur?» (7, 53); ou bien avec la particule *law*, comme: «Si seulement (*law*) un retour nous était possible, alors nous serions [croyants]» (26, 102). Voilà pourquoi le verbe (*fa-nakūna* / nous serions) est à l'accusatif (subjonctif) dans l'apodose du souhait. On peut aussi formuler un souhait avec *la'alla* (peut-être) pour ce qui est improbable; et alors, on lui donne le statut de *layta* pour ce qui est de l'accusatif du verbe dans l'apodose du souhait, comme: «Peut-être (*la'alla*) atteindrai-je les cordes, \* les cordes des cieus, alors je regarderai de haut (*fa-aṭṭali'a*) ... » (40, 36–37).

## Section 6 [le discours performatif de l'espoir]

5/1718 Parmi les catégories du discours performatif, il y a celui de l'espoir (*at-taraḡḡī*). Dans *al-Furūq*, al-Qarāfi transmet le consensus selon lequel il s'agit d'un discours performatif. Il fait la différence entre ce dernier et le souhait, dans le sens où l'espoir concerne ce qui est possible, tandis que le souhait concerne le possible et l'impossible; de même, l'espoir porte sur ce qui est proche, le souhait, non; le souhait intéresse ce que l'on désire passionnément, l'espoir,

non. J'ai entendu notre Šayḥ, l'érudit al-Kāfiyāgī, qui disait : 'La différence qu'il y a entre le souhait et le but qu'on se propose est celle qu'il y a entre le souhait et l'espoir'.

Les particules de l'espoir sont *la'alla* et *'asā* (peut-être que). Il peut se présenter avec un sens figuré, parce qu'il contient une mise en garde et alors il s'appelle 'appréhension', comme dans : « Peut-être que (*la'alla*) l'heure est proche ! » (42, 17).

### Section 7 [le discours performatif du vocatif]

Parmi les catégories du discours performatif, il y a le vocatif (*al-nidā'*). Il consiste à attirer l'attention de celui qui est appelé sur celui qui appelle, à l'aide d'une particule qui remplace le verbe 'j'appelle'. Très souvent, il accompagne l'ordre et l'interdiction. Dans la plupart des cas, il les précède, comme : « Ô gens ! Adorez votre Seigneur » (2, 21) ; « Ô mes serviteurs ! Craignez-moi » (39, 16) ; « Ô toi qui es enveloppé d'un manteau ! \* Lève-toi la nuit ... » (73, 1-2) ; « Ô mon peuple ! Demandez pardon à votre Seigneur » (11, 52) ; « Ô vous qui croyez ! N'anticipez pas ... » (49, 1). Le vocatif peut être postposé, comme dans : « Revenez à Dieu tous ensemble, ô croyants ! » (24, 31).

5/1719

Le vocatif peut être accompagné d'une proposition informative suivie, à son tour, d'une proposition à l'impératif, comme : « Ô gens ! Une parabole est proposée, écoutez-la » (22, 73) ; « Ô mon peuple ! Voici la chamelle de Dieu pour vous comme signe. Laissez-la ... » (11, 64) ; mais elle peut ne pas en être suivie, comme dans : « Ô mes serviteurs ! Pas de peur pour vous » (43, 68) ; « Ô gens ! Vous êtes les pauvres » (35, 15) ; « Ô mon père ! Voici l'interprétation de ma vision » (12, 100).

Il peut être accompagné d'une proposition interrogative, comme : « Ô mon père ! Pourquoi adores-tu ce qui n'entend pas ? » (19, 42) ; « Ô Prophète ! Pourquoi interdis-tu ... ? » (66, 1) ; « Ô mon peuple ! Pourquoi vous appellerais-je ... ? » (40, 41).

La forme vocative peut se présenter pour autre chose, dans un sens figuré, comme l'incitation et la mise en garde. Ces deux sens sont regroupés dans sa parole : « Chamelle (*nāqata*) de Dieu et sa désaltération ! » (91, 13) ; ou bien comme la spécification, dans sa parole : « Que la miséricorde de Dieu et sa bénédiction soient sur vous, ô gens de la Maison ! » (11, 73) ; | ou encore le fait d'attirer l'attention, comme sa parole : *'a-lā yā sġudū* / Ô vous, n'est-ce pas, prosternez-vous<sup>33</sup> ; ou aussi, l'étonnement, comme sa parole : « Oh ! Quelle

5/1720

33 Telle est la lecture de al-Kisā'ī, de Abū Ġa'far et de Ruways, avec un *l* non redoublé ;

affliction pour les serviteurs!» (36, 30); ou enfin, le regret, comme sa parole: «Hélas! Que ne suis-je pas poussière!» (78, 40).

### Règle [à propos du vocatif avec *yā*]

En principe, le vocatif avec *yā* (Ô) est pour ce qui est lointain réellement ou jugé comme tel; mais on peut aussi l'utiliser pour ce qui est proche, en vue de plusieurs nuances, parmi lesquelles il y a<sup>34</sup>:

1. la manifestation du désir intense, tout en l'énonçant, que s'approche celui qui est appelé, comme: «Ô Mūsā! Approche-toi» (28, 31);
2. le fait que le discours qui se déroule est à considérer avec attention, comme: «Ô gens! Adorez votre Seigneur» (2, 21);
3. l'intention de magnifier l'état de celui qui est appelé, comme: «Ô mon Seigneur!» (25, 30), alors qu'il (\*) a dit: «Certes, je suis proche» (2, 186);
4. l'intention de rabaisser l'état de celui qui est appelé, comme le propos de Fir'awn: «Certes, je pense que toi, ô Mūsā, tu es ensorcelé» (17, 101).

### Remarque [sens hyperbolisant de *yā ayyuhā*]

5/1721 Az-Zamaḥṣarī et un autre disent: 'Dans le Coran, le vocatif avec la particule *yā ayyuhā* abonde et non avec une autre, parce qu'elle contient diverses formes d'insistance et plusieurs raisons hyperbolisantes, parmi lesquelles il y a le fait que *yā* comporte l'insistance et le rappel à l'attention; que *hā* comporte aussi le rappel à l'attention; et que *ayyu* comporte le passage progressif du vague à l'éclaircissement. Or une telle situation correspond à l'hyperbole et à l'insistance, parce que tout ce à quoi (Dieu) appelle ses serviteurs: ses ordres, ses interdictions, ses exhortations, ses limitations, sa promesse et sa menace, ainsi que le récit des informations relatives aux communautés du passé et tant d'autres choses que Dieu a chargé son Livre de rapporter, sont des réalités grandioses, des affaires importantes et des significations auxquelles ils doivent veiller, vers lesquelles ils doivent pencher dans leur cœur et leur regard intérieur, alors qu'ils sont négligents;

avec un arrêt après *a-lā yā* (Ô vous, n'est-ce pas) et une reprise du discours avec *usḡudū* (prosternez-vous). Les autres lisent: «*allā yasḡudū* / pour qu'ils ne se prosternent pas ... » (27, 25), ce qui est la lecture actuellement officielle; il s'agit alors d'un seul discours (NdE).

34 Le sens de cette particule du vocatif a déjà été exposé au Chap. 40, p. 1218.

donc la situation exige qu'ils soient interpellés grâce à ce qu'il y a de plus sûr et de plus performant'.

### Section 8 [le discours performatif du serment]

Parmi les catégories du discours performatif, il y a le serment (*al-qasam*). Al-Qarāfi transmet le consensus selon lequel il s'agit d'un discours performatif. 5/1722

Son avantage réside dans l'insistance sur la proposition informative et dans la prise de conscience de sa réalité chez l'auditeur. Le développement du discours à son sujet aura lieu au chapitre 67<sup>35</sup>.

### Section 9 [le discours performatif de la condition]

Parmi les catégories du discours performatif, il y a la condition (*aš-šart*) [...] <sup>36</sup>

35 Voir pp. 1945 sq.

36 Le texte manque dans le manuscrit (NdE).

## Les formes rhétoriques du Coran (*al-badā'i'*)

5/1723 Ibn Abī l-Iṣba' a consacré à ce sujet un ouvrage à part<sup>1</sup> où il présente environ une centaine d'espèces, à savoir :

1. le sens figuré (*mağāz*)<sup>2</sup>
2. la métaphore (*isti'āra*)<sup>3</sup>
3. la comparaison (*tašbīh*)<sup>4</sup>
4. la métonymie (*kināya*)<sup>5</sup>
5. l'implication (*irdāf*)<sup>6</sup>
6. l'assimilation (*tamṭīl*)<sup>7</sup>
7. la concision (*īğāz*)<sup>8</sup>
8. l'amplification (*ittisā'*)<sup>9</sup>
9. l'allusion (*išāra*)<sup>10</sup>
10. l'équivalence (*musāwāt*)<sup>11</sup>
11. l'extension (*baṣṭ*)
12. l'épiphrase ou l'insistance finale (*ījāl*)<sup>12</sup>
13. l'accomplissement (*tatmīm*)<sup>13</sup>
14. le perfectionnement (*takmīl*)<sup>14</sup>

1 Il s'agit de *Badī' al-Qur'ān*.

2 Voir Chap. 52, p. 1507; Julie Scott Meisami and Paul Starkey, *Encyclopedia of Arabic Literature*, Routledge, London and New York, 1998, t. 2, p. 495. Désormais cité *EAL*; *EI*<sup>2</sup>, III, 1971, 923a; v, 1986, 1021b.

3 Voir Chap. 53, p. 1535; *EAL*, t. 2, p. 522; *EI*<sup>2</sup>, IV, 1978, 259b; XII, 2007, 667a.

4 Voir Chap. 53, p. 1535 et *EAL*, t. 2, p. 661; *EI*<sup>2</sup>, IV, 1978, 260b.

5 Voir Chap. 54, p. 1556; *EAL*, t. 2, p. 661; *EI*<sup>2</sup>, IV, 1978, 119a.

6 Voir Chap. 54, p. 1744 et 1782; *EI*<sup>2</sup>, v, 1986, p. 119b. Par exemple: *tawīl al-niğād* (long de baudrier) pour dire 'de haute taille', parce que l'un ne va pas sans l'autre.

7 Voir Chap. 54, p. 1782; *EAL*, t. 2, p. 661; *EI*<sup>2</sup>, IV, 1978, 260a.

8 Voir Chap. 56, p. 1584; *EAL*, t. 1, p. 390; *EI*<sup>2</sup>, VIII, 1995, 633b.

9 Voir Chap. 56, p. 1660d.

10 Voir Chap. 56, p. 1598; Chap. 50, p. 4/1493; *EAL*, t. 1, p. 398; *EI*<sup>2</sup>, IV, 1978, 118b.

11 Voir Chap. 56, p. 1584; *EAL*, t. 1, p. 390.

12 Voir Chap. 56, pp. 1679–1680 et Chap. 59, p. 1818; *EI*<sup>2</sup>, v, 1986, 904b; VII, 1993, 279a : emphase où une idée poétique est arrondie par un peu d'exagération pertinente à la fin du vers.

13 Voir Chap. 56, p. 1682; *EAL*, t. 2, p. 658.

14 Voir Chap. 56, p. 1681.

15. la précaution (*ihtirās*)<sup>15</sup>
16. l'examen (*istiṣā'*)<sup>16</sup>
17. l'appendice pléonastique (*tadyīl*)<sup>17</sup>
18. l'ajout (*ziyāda*)<sup>18</sup>
19. la réitération (*tardīd*)<sup>19</sup>
20. la répétition (*takrār*)<sup>20</sup>
21. le commentaire (*tafsīr*)<sup>21</sup>
22. l'éclaircissement du sens (*īdāh*)<sup>22</sup>
23. la négation d'une chose par son affirmation (*naḥy aš-šay' bi-īḡābihi*)<sup>23</sup>
24. l'argumentation dialectique (*maḏhab kalāmī*)<sup>24</sup>
25. la réponse par l'affirmation (*qawl bi-l-mūḡab*)<sup>25</sup>
26. la contraposition (*munāqaḏa*)<sup>26</sup>
27. le transfert (*intiḡāl*)<sup>27</sup>
28. l'enregistrement (*iṣḡāl*)<sup>28</sup>
29. la concession (*taslīm*)<sup>29</sup>
30. la mise en place ferme (*tamkīn*)<sup>30</sup>
31. le ceinturage (*tawšīḥ*)<sup>31</sup>
32. le doublet (*tashīm*)<sup>32</sup>
33. le retour *da capo* (*radd al-ʿaḡuz ʿalā ṣ-ṣadr*)<sup>33</sup>

---

15 Voir Chap. 56, pp. 1681 et 1783.

16 Voir Chap. 56, p. 1682.

17 Voir Chap. 56, p. 1680.

18 Voir Chap. 56, p. 1638.

19 Voir *EAL*, t. 2, p. 660; *EI*<sup>2</sup>, x, 2002, 71b.

20 Voir Chap. 56, p. 1648.

21 Voir Chap. 56, p. 1672.

22 Voir Chap. 56, p. 1670.

23 Voir Chap. 57, p. 1695.

24 Voir Chap. 68, p. 1955; *EAL*, t. 2, p. 482.

25 Voir Chap. 68, p. 1960.

26 Voir Chap. 68, p. 1962; *EAL*, t. 2, p. 578.

27 Voir Chap. 68, p. 1961.

28 Voir Chap. 68, p. 1961.

29 Voir Chap. 68, p. 1960.

30 Voir Chap. 58, p. 5783 et Chap. 59, pp. 1805–1816.

31 Voir les explications et les exemples au Chap. 59, pp. 1817–1818.

32 *Tashīm* : emploi en vers ou en prose rimée d'un mot qui doit se reproduire à la rime, par exemple dans Coran 29, 40 : « *wa-mā kāna llāhu li-yaḡlīmahum wa-lākin kānū anḡusahum yaḡlīmūna* / ce n'était pas à Dieu de les léser, mais ils se lésaient eux-mêmes » (Kazimiri-riski).

33 Voir l'explication et les exemples au Chap. 59, p. 1817. Répétition de la parole de la rime

34. l'assimilation des extrémités (*tašābuh al-aṭrāf*)
35. l'obligation de ce qui n'est pas obligatoire (*luzūm mā lā yalzam*)<sup>34</sup>
36. le choix (*taḥyīr*)
37. la prose rimée (*tasḡīr*)<sup>35</sup>
38. la rime interne (*taṣrīr*)<sup>36</sup>
39. le double sens (*ihām*), à savoir la dissimulation (*tawriya*)<sup>37</sup> \*
40. l'usage détourné (*istiḥdām*)<sup>38</sup> \*
41. la transition soudaine (*iltifāt*)<sup>39</sup> \*
42. la suite chronologique (*iṭṭirād*) \*
43. la fluidité (*insiḡām*) \*
44. l'insertion (*idmāḡ*) \*
45. la diversification / variété (*iftinān*) \*
46. la capacité (*iqtidār*) \*
47. l'adéquation des expressions entre elles (*iṭilāf al-laḡz ma'a l-laḡz*)<sup>40</sup> \*
48. l'adéquation de l'expression avec le sens (*iṭilāf al-laḡz ma'a l-ma'nā*) \*
49. la correction (*istidrāk*) \*
50. l'exception (*istiṭnā*)<sup>41</sup> \*
51. la corroboration de la louange par ce qui ressemble au blâme (*ta'kīd al-madh bimā yuṣbiḥu d-damm*)<sup>42</sup> \*
52. l'alignement parallèle (*tafwīf*)<sup>43</sup> \*
53. le changement (*taḡāyur*)

---

dans le premier hémistiche, souvent au début de la ligne ou parfois au début du second hémistiche. Appelé aussi *taṣḡīr* (*EAL*, t. 2, p. 660).

- 34 Voir les explications et les exemples au Chap. 59, p. 1822; *EAL*, t. 2, p. 480; *EI*<sup>2</sup>, t. v, 1986, 846–848.
- 35 Voir *EAL*, t. 2, p. 677.
- 36 Voir *EAL*, t. 2, p. 661. Rime qui se trouve également à l'hémistiche.
- 37 Figure rhétorique qui consiste à se servir d'un mot qui a deux sens, l'un d'un usage fréquent, l'autre d'un emploi rare, ce qui fait que l'auditeur ou le lecteur se saisit aussitôt du premier, pendant que l'auteur a voulu précisément se servir de ce dernier (Kazimirski). Même explication pour *at-tawriya*. Voir Chap. 56, p. 1684; *EAL* t. 2, p. 660.

L'astérisque (\*) indique que la forme rhétorique en question est présentée, expliquée et commentée dans la suite du texte.

- 38 Voir *EAL*, t. 2, p. 657.
- 39 Voir *EAL*, t. 2, p. 657.
- 40 Voir *EAL*, t. 2, p. 658.
- 41 Voir *EAL*, t. 2, p. 659.
- 42 Voir *EAL*, t. 2, p. 659.
- 43 Voir *EAL*, t. 2, p. 659.



54. la division (*taq̄sīm*)<sup>44</sup> \*
55. l'embellissement (*tadbīġ*) \*
56. la particularisation (*tankīt*) \*
57. l'insertion (*taḍmīn*)<sup>45</sup> \*
58. l'assonance (*ġinās*)<sup>46</sup> \*
59. l'assemblage de ce qui s'assimile avec ce qui est différent (*ġam' al-mu'taliḥ wa-l-muḥtalif*)\*
60. l'excellente succession (*ḥusn an-nasaq*) \*
61. l'autocritique (*'itāb al-mar'i naḥsahu*)<sup>47</sup> \*
62. l'inversion (*'aks*)<sup>48</sup> \*
63. l'indice (*'unwān*) \*
64. les perles (*farā'id*) \*
65. le serment (*qasam*) \*
66. l'hyperbole (*mubālaġa*)<sup>49</sup> \*
67. l'antithèse (*muṭābaqa*)<sup>50</sup> \*
68. l'opposition symétrique (*muqābala*)<sup>51</sup> \*
69. l'ambiguïté (*muwāraba*)<sup>52</sup> \*
70. la reprise (*murāġa'a*) \*
71. la propreté (*nazāha*) \*
72. l'embellissement (*ibdā'*) \*
73. le parallélisme (*muqārana*)
74. la beauté initiale (*ḥusn al-ibtidā'*)
75. la beauté conclusive (*ḥusn al-ḥitām*)
76. la belle transition (*ḥusn at-taḥalluṣ*)
77. la digression (*istiṭrād*)<sup>53</sup>

5/1724

---

44 Voir Chap. 68, p. 1959 et *EAL*, t. 2, p. 660.

45 Voir Chap. 56, p. 1598.

46 Voir *EAL*, t. 2, p. 660.

47 Voir *EAL*, t. 1, p. 243.

48 Voir Chap. 56, p. 1681 et *EAL*, t. 2, p. 657.

49 Voir *EAL*, t. 2, p. 688; *EI*<sup>2</sup>, VII, 1993, 279a; VIII, 1995, 633b.

50 Voir *EAL*, t. 2, p. 659; *EI*<sup>2</sup>, VII, 1993, 491b; X, 2002, 483a.

51 Voir *EAL*, t. 2, p. 659; *EI*<sup>2</sup>, VII, 1983, 491b.

52 Voir *EI*<sup>2</sup>, VII, 1993, 810b.

53 Voir *EAL*, t. 2, p. 658; *EI*<sup>2</sup>, I, 1960, 881a et 1013a. A la page 1724, note 2, l'éditeur cite les figures ici manquantes qui se trouvent dans *Kitāb al-badī'*. Dans le développement qui suit seront ajoutées des figures qui ne sont pas rapportées dans cette liste, à savoir deux entre 50 et 51, quatre entre 56 et 57 et quatre entre 65 et 66.

Quant au sens figuré (1) et de ce qui vient ensuite jusqu'à l'éclaircissement du sens (22), une partie de cela se trouve dans des chapitres séparés et une autre partie dans le chapitre sur la concision et la prolixité<sup>54</sup>, ainsi que dans d'autres chapitres qui traitent de l'allusion (*ta'riḍ*)<sup>55</sup>, de l'omission entrelacée (*iḥtibāk*)<sup>56</sup>, de l'omission suffisante (*iktifā'*)<sup>57</sup>, de l'envoi en avant (*tard*)<sup>58</sup> et de l'inversion (62)<sup>59</sup>.

Quant à la négation de la chose au moyen de son affirmation (23), on l'a déjà traitée dans le chapitre précédent<sup>60</sup>.

5/1725 Quant à l'argumentation dialectique (24) et aux cinq catégories après elle (25–29), cela viendra au chapitre de la controverse<sup>61</sup> avec d'autres espèces qui seront ajoutées.

Quant à la confirmation (30) et aux huit catégories après elle (37–38), cela viendra au chapitre des fins de versets<sup>62</sup>.

Quant à la belle transition (76) et à la digression (77), cela viendra au chapitre des correspondances<sup>63</sup>.

Quant à la beauté initiale (74) et à la beauté conclusive (75), cela viendra dans les deux chapitres des ouvertures et des conclusions des sourates<sup>64</sup>.

A présent, je vais présenter le reste avec quelques ajouts et quelques perles qu'on ne trouve rassemblées dans aucun autre livre en dehors de celui-ci.

### 39. Le double sens (*al-ihām*)<sup>65</sup>

5/1726 On l'appelle aussi 'la dissimulation' (*tawriya*). Elle consiste à mentionner une expression à double sens, soit du fait de la polysémie, de la connivence sémantique ou des sens propre et figuré. L'un des deux sens est proche et l'autre loin-

54 Voir Chap. 56, p. 1584.

55 Voir Chap. 54, p. 1556.

56 Voir Chap. 56, p. 1622.

57 Voir Chap. 56, p. 1621.

58 Voir Chap. 56, p. 1681.

59 Voir Chap. 56, p. 1681.

60 Voir Chap. 57, p. 1695.

61 Voir Chap. 68, p. 1954.

62 Voir Chap. 59, p. 1784.

63 Voir Chap. 62, p. 1842.

64 Voir Chap. 60 et 61, pp. 1827 et 1833. Restent donc les figures qui vont de 31 à 38 et de 73 à 77 qui ne seront pas expliquées.

65 Voir *EAL*, t. 2, p. 660. Ce numéro 39 indique l'ordre selon lequel cette forme rhétorique est située dans la liste initiale. Il en est de même pour les autres cas.

tain ; on vise le lointain, en le dissimulant avec le proche, si bien que l'auditeur se figure de suite qu'il s'agit de ce dernier. Az-Zamaḥṣārī dit : 'On ne trouve pas de chapitre en rhétorique qui soit plus délicat et plus subtil que celui de la dissimulation, en même temps que plus utile et plus profitable dans la pratique de l'interprétation des versets équivoques de la parole de Dieu et de son Envoyé'. Il ajoute : 'Parmi ses exemples, nous avons : « Le Miséricordieux siège sur le Trône » (20, 5). En effet, la session a deux sens : la résidence dans un lieu qui est le sens proche avec lequel on dissimule et qui n'est pas le sens visé, parce qu'il (\*) est transcendant par rapport à cela ; et le second sens, à savoir la prise de possession et le pouvoir, qui est le sens lointain que l'on vise et qui a été dissimulé par le sens proche explicite'. Fin de citation.

Cette dissimulation est appelée pure et simple (*muḡarrada*), parce qu'on ne mentionne les propriétés concomitantes ni de ce qui dissimule ni de ce qui est dissimulé. Et il y a celle qu'on appelle qualifiée métaphoriquement (*murašṣaḥa*)<sup>66</sup>, à savoir celle où l'on mentionne quelque qualité concomitante du dissimulant ou du dissimulé, comme dans sa (\*) parole : « Et le ciel, nous l'avons construit avec [des mains / force] (*bi-aydin*) » (51, 47). Ce terme *aydin* peut signifier le membre et tel est le sens (proche) qui dissimule, tout en ayant mentionné comme qualité concomitante, à titre de qualification figurée, la construction ; et ce même terme peut signifier aussi la force et la puissance et c'est bien ce sens lointain qui est visé.

Dans son livre *al-Iḡāz*, Ibn Abī l-Isba' dit : 'Comme exemple, il y a : « Ils dirent : Par Dieu ! Certes, tu es dans ton [erreur / amour] (*ḍalālīka*) d'autrefois » (12, 95). L'expression *ḍalāl* peut signifier l'amour et le contraire de la guidance. Les fils de Ya'qūb ont employé le contraire de la guidance pour dissimuler l'amour. « Aujourd'hui, nous te sauverons [grâce à ta cuirasse / dans ton corps] (*bi-badanīka*) » (10, 92). Selon le commentaire, cela veut dire 'grâce à ta cuirasse', car l'expression *badan* est utilisée dans ce sens et dans celui de 'corps', le sens lointain étant celui du corps'.

5/1727

Il continue : 'Dans le même genre, il y a ce qu'il dit, après avoir mentionné les gens de l'Écriture, à savoir les juifs et les chrétiens, c'est-à-dire : « Même si tu apportais, à ceux à qui a été donnée l'Écriture, quelque signe que ce soit, ils ne suivraient pas ton orientation (de la prière), puisque toi tu ne suis pas la leur » (2, 145). Étant donné que le discours divin fut adressé à Mūsā du côté occidental, que les juifs se tournèrent vers lui, tandis que les chrétiens se tournèrent vers l'orient, l'orientation de la prière en islam fut donc médiane

66 *At-taršīh* est le sens métaphorique observé rigoureusement et continuellement dans toutes les parties de la phrase (Kazimirski).

(*wasāṭan*) entre les deux. Il (\*) dit avant cela: «Et ainsi nous avons fait de vous une communauté [excellente / médiane] (*wasāṭan*)» (2, 143), c'est-à-dire, excellente. Le sens littéral de l'expression suggère la position médiane, appuyé en cela par le sens de situation médiane de l'orientation de la prière des musulmans. Il convient donc<sup>67</sup> qu'il (\*) utilise ici l'expression *wasāṭ*, parce qu'elle peut contenir les deux sens; et puisque le sens de 'excellente' est le plus éloigné des deux, il est juste que cette expression soit considérée comme un exemple de dissimulation'.

5/1728

Quant à moi, je dis que c'est une dissimulation qualifiée figurativement par une qualité concomitante de ce qui est dissimulé, à savoir: «pour que vous soyez témoins contre les gens» (2, 143b). C'est là une des qualités concomitantes du fait d'être excellente, c'est-à-dire, équitable. Par contre, les deux versets précédents (12, 95 et 10, 92) font partie de la catégorie de la dissimulation pure et simple.

Dans le même genre, nous avons: «[L'étoile / la plante] (*an-naǧm*) et l'arbre se prosternent» (55, 6). L'expression *an-naǧm* est employée dans le sens d'étoile (*kawkab*), étant qualifiée figurativement par la mention du soleil et de la lune (55, 5); elle est aussi employée pour les plantes qui n'ont pas de tiges; c'est le sens lointain et tel est celui qui est visé dans ce verset.

Je transmets, de l'écriture même de Šayḥ al-Islām Ibn Ḥaǧar, le fait que comme dissimulations du Coran, il y a sa (\*) parole: «Nous ne t'avons envoyé que comme [empêcheur / pour la totalité] des gens (*kāffatan li-n-nāsi*)» (34, 28). L'expression *kāffatan* a le sens de 'empêcheur'; c'est-à-dire, 'tu les empêches (*takuffuhum*) de mécroire et de désobéir' et le *-tan* de *kāffatan* a un sens hyperbolique. C'est un sens lointain. Le sens proche qui vient de suite à l'esprit est que l'on veut dire 'totalité' dans le sens de 'tous ensemble'; mais le fait que cette forme d'insistance soit en recul par rapport à la chose sur laquelle porte l'insistance, interdit qu'on prenne l'expression dans ce sens. Tout comme on ne dit pas: *ra'aytu ǧamī'an an-nāsa* (j'ai vu tous ensemble les gens), de même, on ne dira pas: *ra'aytu kāffatan an-nāsa* (j'ai vu en totalité les gens)<sup>68</sup>.

67 Rigoureusement parlant, 'il convient donc' serait l'apodose de 'Etant donné que le discours divin' qui serait la protase correspondante; ce qui, dans la traduction, est quasi impossible à rendre.

68 Mais, on dira: *ra'aytu n-nāsa kāffatan* (j'ai vu les gens en totalité).

40. L'usage détourné (*al-istiḥdām*)<sup>69</sup>

Cette figure et celle de la dissimulation sont les plus nobles figures rhétoriques. Elles sont semblables, mais certains préfèrent celle-ci à la dissimulation. Ils en donnent deux formulations. 5/1729

La première : on emploie une expression qui a un double sens ou davantage, voulant par là signifier l'un d'eux ; puis, on emploie son pronom, voulant signifier avec lui l'autre sens. Telle est l'explication de as-Sakkākī et de ses disciples.

La seconde : on emploie une expression polysémique ; puis, deux (autres) expressions : à partir de l'une, on comprend un des deux sens<sup>70</sup> et à partir de l'autre, l'autre sens. Telle est l'explication de Badr ad-Dīn b. Mālik dans *al-Miṣbah* et c'est sur ses traces que marche Ibn Abī l-Iṣḥā'.

Il donne, comme exemple, sa (\*) parole : « *li-kulli aḡalīn kitābun* / tout terme à [une limite / un écrit] » (13, 38). L'expression *kitāb* comprend le sens de 'terme fixe' et celui de 'livre écrit'. L'expression *aḡal* sert le premier sens et celle de *yamḥu* (efface) (13, 39)<sup>71</sup> sert le second.

Un autre prend, comme exemple, sa parole : « N'approchez pas de [la prière / du lieu de prière] (*aṣ-ṣalāt*), alors que vous êtes ivres » (4, 43). L'expression *ṣalāt* peut signifier soit l'action de prier, soit l'endroit de la prière. Or sa parole : « jusqu'à ce que vous sachiez ce que vous dites » (4, 43b) sert le premier sens, tandis que : « à moins que vous ne passiez par un chemin » (4, 43c) sert le second.

On dit que cette figure ne se trouve pas dans le Coran telle que l'explique as-Sakkākī.

Quant à moi, je dis que, réflexion faite, j'ai déjà repéré des versets explicables à la façon de as-Sakkākī. Parmi eux, il y a sa (\*) parole : « Le *amr* de Dieu arrive » (16, 1a). Par l'expression *amr*, on signifie l'avènement de l'Heure, le châtement et la mission du Prophète (.). On pourrait signifier par cette expression le dernier sens, en fonction de ce que cite Mardawayh par le truchement de aḍ-Ḍaḥḥāk, de la part de Ibn 'Abbās qui dit, à propos de « Le *amr* de Dieu arrive » (16, 1), qu'il s'agit de Muḥammad. Et le pronom dans « ne le pressez pas » (16, 1b) se réfère à lui, tout en signifiant par là l'avènement de l'Heure et le châtement. 5/1730

Autre exemple, qui est le plus manifeste, sa (\*) parole : « Nous avons créé *al-insān* d'argile fine » (23, 12). L'expression *al-insān* signifie Ādam. Puis, le pro-

69 Voir *EAL*, t. 2, p. 657 : usage des deux sens d'un homonyme.

70 Les deux sens de la première expression polysémique.

71 « *yamḥu llāhu mā yašā'u* / Dieu efface ce qu'il veut ».

nom, [dans : « Ensuite, nous **en** avons fait un caillot de sang dans un réceptacle solide » (23, 13)], se réfère à lui, tout en signifiant son fils.

Autre exemple, sa parole : « Ne posez pas de question sur des choses qui, si elles vous sont montrées, vous nuiront », puis il dit : « Avant vous, des gens ont posé des questions sur elles » (5, 101–102), c'est-à-dire, sur d'autres choses, parce que les prédécesseurs n'ont pas posé de question sur les choses à propos desquelles les Compagnons en ont posé. Donc il leur fut interdit de poser des questions à leur sujet<sup>72</sup>.

#### 41. La transition soudaine (*al-iltifāt*)<sup>73</sup>

5/1731 Il s'agit du passage du discours d'un mode à un autre, c'est-à-dire, de la première ou de la deuxième ou de la troisième personne à une autre d'entre elles, après s'être exprimé selon le premier mode. Cela est bien connu. As-Sakkāī dit : 'C'est cela ou bien c'est le fait d'exprimer dans un mode ce qui devrait être exprimé dans un autre'.

Cette transition comporte des avantages dont voici les suivants : rafraîchir le discours, préserver l'audition de la monotonie et de l'ennui, étant donné que les esprits sont attirés par l'amour des changements ; la préserver aussi de la lassitude engendrée par le fait de rester sur un seul mode (de s'exprimer). Tel est son avantage en général. Mais, chaque cas est particularisé par des traits de langage et des subtilités, en fonction de la différence du contexte, comme nous allons le montrer.

1. Par exemple, il y a le passage de la première à la deuxième personne. Sa fonction est de stimuler l'auditeur et de le pousser à écouter, lorsque le locuteur s'adresse à lui, en lui témoignant davantage de sollicitude et une attention toute particulière. Tel est l'exemple de sa (\*) parole : « Pourquoi n'adorerai-je pas celui qui m'a créé ? C'est à lui qu'on vous fera retourner » (36, 22). Le sens premier est : 'C'est à lui qu'on me fera retourner'. Il est donc passé de la première à la deuxième personne. Le trait de langage réside dans le fait qu'il tient un discours au niveau du conseil donné à lui-même, alors qu'il veut conseiller son peuple, et cela par courtoisie et pour faire savoir qu'il veut pour eux ce qu'il veut pour lui-même ; puis, il se tourne vers eux, jouant le rôle de celui qui cherche à leur faire peur, pour les inviter à aller à Dieu.

72 Exemple déjà traité à Chap. 42, p. 1270.

73 Voir *EAL*, t. 2, p. 657.

C'est ainsi qu'on a considéré ce verset parmi les exemples de transition soudaine. Cela représente un problème, parce qu'il fait partie de ces exemples uniquement s'il | vise à parler de lui-même dans les deux propositions, ce qui n'est pas le cas, parce qu'il est possible qu'il veuille signifier, en disant: «on vous fera retourner», les interlocuteurs et non lui-même. On répond que s'il en était ainsi, l'interrogation négative ne conviendrait pas; parce que le retour du serviteur à son Maître ne nécessite pas qu'y retourne un autre que lui. Donc le sens est le suivant: 'Comment n'adorerai-je pas celui vers qui se fait mon retour?'. En effet, il abandonne l'expression: 'c'est à lui qu'on me fera retourner' pour: «c'est à lui qu'on vous fera retourner», uniquement parce qu'il est compris parmi eux. Et avec cela on obtient un excellent avantage, à savoir celui d'attirer leur attention sur le fait qu'il est comme eux en ce qui concerne l'obligation d'adorer celui vers qui s'effectue le retour.

5/1732

Parmi les exemples, il y a aussi la parole: «Nous avons reçu l'ordre de nous soumettre au Seigneur des univers \* et acquittez-vous de la prière» (6, 71-72).

2. Par exemple aussi, il y a le passage de la première à la troisième personne. Sa caractéristique consiste en ce que l'auditeur comprend que telle est la façon de faire du locuteur, son intention par rapport à l'auditeur étant exprimée à la première ou à la troisième personne, et que, dans son discours, elle ne provient pas de quelqu'un qui change de genre et d'aspect, manifestant à la troisième personne une chose différente de ce qu'il manifesterait à la première. Tel est donc l'exemple de sa (\*) parole: «Certes, nous t'avons donné une victoire éclatante, \* afin que Dieu te pardonne» (48, 1-2), le sens fondamental étant: 'afin que nous te pardonnions'; «Certes, nous t'avons donné l'abondance. \* Prie donc ton Seigneur» (108, 1-2), le sens fondamental étant: 'Prie-nous'; «... un ordre de notre part: certes, nous sommes celui qui dépêche les envoyés, \* une miséricorde de la part de ton Seigneur» (44, 5-6), le sens fondamental étant: 'de notre part'; «Certes, je suis l'Envoyé de Dieu pour vous tous» jusqu'à «Croyez donc en Dieu et en son Envoyé» (7, 158), le sens fondamental étant: 'en moi'. On a abandonné cette façon de s'exprimer pour deux raisons. La première: écarter l'accusation de prendre parti en sa propre faveur; la seconde: attirer leur attention sur le fait qu'il mérite que l'on reconnaisse les qualités mentionnées qui lui ont été attribuées, ainsi que les particularités énoncées<sup>74</sup>.

74 En effet, en substituant les titres de Dieu, de Seigneur et d'Envoyé au pronom de la première personne, on précise ainsi clairement l'identité de celui qui dit «je» et, par le fait même, l'appartenance des qualités qui lui sont attribuées.

5/1733

3. Comme autre exemple, il y a le passage de la deuxième à la première personne. Cela n'arrive pas dans le Coran. Bien que certains aient donné comme exemple sa parole : « Décide ce que tu as à décider », puis il dit : « Certes, nous croyons en notre Seigneur » (20, 72–73). Cet exemple ne va pas, parce que la condition de la transition soudaine est que le sens (dans les deux) soit le même.

4. Comme autre exemple, il y a le passage de la deuxième à la troisième personne dans : « ... si bien que lorsque vous êtes sur des bateaux et qu'ils voguent avec eux » (10, 22b), le sens fondamental étant : 'avec vous'. La raison de cet abandon de la deuxième personne, pour passer au récit de leur situation appliqué à d'autres, réside dans l'étonnement devant leur mécréance et leur façon d'agir ; car, s'il était resté à la deuxième personne, cet avantage aurait disparu.

On dit que c'est parce que la deuxième personne, au début, est pour tous les gens, croyants et mécréants, avec pour preuve : « C'est lui qui vous fait parcourir la terre et la mer » (10, 22a). Donc si on avait : 'et qu'ils voguent avec vous', cela entraînerait le blâme de tous. Il a donc opéré une transition brusque à partir de la deuxième personne, pour montrer qu'il s'adresse spécialement à ceux dont la situation est celle qu'il mentionne à leur sujet à la fin du verset (« les reconnaissants »), passant ainsi du sens général de la deuxième personne (10, 22a) au sens particulier (10, 22b).

5/1734

Quant à moi, je dis que je pense le contraire, d'après certains anciens, à propos de l'orientation de ce verset ; à savoir que le premier emploi de la deuxième personne (10, 22a) est particulier, alors que le second (10, 22b) est général. En effet, Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit 'Abd ar-Raḥmān b. Zayd b. Aslam, à propos de sa parole : « si bien que lorsque vous êtes sur des bateaux et qu'ils voguent avec eux » (20, 22b), à savoir : 'Il mentionne ce propos à leur sujet, puis il parle au sujet d'autres personnes. Il n'a pas dit : 'et qu'ils voguent avec vous', parce qu'il a l'intention de les mettre ensemble eux et les autres, de sorte qu'ils voguent avec ceux-ci et d'autres personnes'. Telle est son opinion. | La demeure des ancêtres appartient à Dieu. Ô combien ils étaient bien établis dans les significations subtiles sur lesquelles les modernes restent pendant longtemps, au point d'y consumer leur vie, pour, à la fin, tourner autour de ce qui reste inaccessible !

Voici ce qu'on mentionne encore à propos de l'orientation de ce verset. Au moment d'embarquer, ils furent limités en nombre, parce qu'ils craignaient de périr et d'être submergés par la tempête. Alors, il leur parla comme on parle à des gens présents, (à la première personne). Puis, lorsque les vents soufflèrent à la convenance des bateaux et qu'ils échappèrent à la ruine, ils ne restèrent plus présents, comme cela a lieu selon l'habitude de l'homme dont, lorsqu'il est en



sécurité, le cœur s'absente de son Seigneur. Et comme ils étaient absents, Dieu les a mentionnés à la troisième personne. Il s'agit là d'une allusion mystique.

Comme autre exemple, il y a aussi: «Ce que vous donnez comme aumône, tout en désirant la face de Dieu; ceux-là seront doublement (rétribués)» (30, 39); «Il vous fait détester la mécréance, la perversité et la désobéissance; ceux-là sont ceux qui sont bien guidés» (49, 7); «Entrez dans le jardin, vous et vos épouses, pour vous réjouir; on fera circuler autour d'eux ...» (43, 70–71), le sens fondamental étant: 'autour de vous'. Puis, il dit: «Et vous y serez éternellement» (13, 71b), répétant ainsi la transition brusque.

5. Comme autre exemple, il y a également le passage de la troisième à la première personne: «Dieu est celui qui envoie les vents qui poussent les nuages que nous conduisons ...» (35, 9); «Il a révélé son ordre à chaque ciel, puis, nous décorons ...» (41, 12); | «Gloire à celui qui a fait voyager de nuit son serviteur» jusqu'à «... dont nous avons béni l'enceinte, pour que nous lui montrions nos signes»; puis, il opère une seconde fois une transition brusque vers la troisième personne, en disant: «Certes, il est celui qui entend et qui voit» (17, 1). Selon la lecture de al-Ḥasan, nous avons: 'pour qu'il lui montre', à la troisième personne, ce qui opère une seconde transition par rapport à «nous avons béni»; dans «nos signes», il y a une troisième transition et dans «certes, il est», une quatrième.

5/1735

Az-Zamaḥṣarī dit: 'L'avantage de cela, dans ces versets et leurs semblables, consiste à attirer l'attention sur la particularisation de la puissance et sur le fait que lui-même n'entre sous la puissance d'aucun autre'.

6. Comme autre exemple, il y a le passage de la troisième à la deuxième personne: «Ils disent: Le Miséricordieux a adopté un fils. \* Vous avancez là ...» (19, 88–89); «Ne voient-ils pas combien de générations nous avons détruites avant eux; nous leur avons donné sur terre le pouvoir que nous ne vous avons pas donné» (6, 6); «Leur Seigneur les abreuve d'une pure boisson. \* Certes, cela est pour vous ...» (76, 21–22); «... si le Prophète veut l'épouser, comme privilège pour toi ...» (33, 50).

Parmi les meilleurs exemples, il y a ce qui se trouve dans la sourate *al-Fātiḥa* 1. En effet, après avoir mentionné Dieu seul, puis ses attributs dont chacun d'eux réclame beaucoup d'attention, le dernier étant «Roi du jour du jugement» (1, 4), ce qui signifie qu'il sera le détenteur de l'ordre tout entier le jour de la rétribution, le serviteur sent en lui-même une impulsion irrésistible qui le pousse à s'adresser directement à celui, dont ces dernières sont ses propres qualités, avec un maximum d'humilité et d'appel à l'aide pour les soucis préoccupants.

On dit qu'on a choisi la troisième personne pour la louange et pour l'adoration la deuxième, uniquement en vue d'indiquer que | la louange se situe à

5/1736

un rang inférieur par rapport à l'adoration. En effet, on loue son semblable, on ne l'adore pas. Aussi a-t-on employé l'expression de la louange à la troisième personne et celle de l'adoration à la deuxième, afin de mettre en rapport avec le Sublime, lors du dialogue et du face à face, ce qui est d'un rang supérieur. Telle est la façon d'observer les bonnes manières. Semblablement à cela, se présente la fin de la sourate où il dit: «ceux que tu as comblés de bienfaits» (1, 7), mentionnant clairement le Bienfaiteur et l'attribution explicite de la bienfaisance à lui-même; si bien qu'il ne dit pas: 'la voie de ceux qui ont reçu des bienfaits'. Mais, lorsqu'il en arrive à mentionner la colère, l'expression en est éliminée et il ne se l'attribue pas explicitement, pour employer une expression qui évite de mentionner celui qui est en colère. Il ne dit pas: 'non pas de ceux contre lesquels tu t'es mis en colère', se gardant bien de s'attribuer explicitement la colère, comme dans un face à face (à la deuxième personne).

On dit encore (qu'il en est ainsi), parce que, après avoir mentionné celui qui mérite la louange et lui avoir attribué les qualités sublimes qui consistent à être le Seigneur des univers, le Clément, le Miséricordieux et le Roi du jour du jugement, la connaissance s'applique à un objet sublime, digne d'être adoré en dehors de tout autre et d'être imploré pour en obtenir le secours. Si bien qu'on s'adresse à lui directement, à la deuxième personne, parce qu'il se distingue grâce aux attributs mentionnés pour magnifier son état, au point que c'est comme si on disait: 'C'est à Toi, ô Celui dont les attributs sont tels, que nous réservons l'adoration et la demande de secours et non à un autre que Toi'.

On dit aussi que parmi les subtilités de cette sourate, on attire l'attention sur le fait que le début des créatures est (caractérisé par) leur absence par rapport à lui (§), leur incapacité de lui être présentes et de s'adresser à lui directement, ainsi que (par) le voile de la grandeur qui se tient devant elles. Et lorsqu'elles le connaissent avec tout ce qui lui appartient, qu'elles sollicitent la faveur de s'approcher, en faisant son éloge, qu'elles lui attribuent les louanges et qu'elles se consacrent à son service comme cela leur convient, alors elles exultent, parce qu'elles s'adressent à lui directement et qu'elles s'entretiennent avec lui intimement, tout en disant: «C'est toi que nous adorons et c'est à toi que nous demandons de l'aide» (1, 5).

#### Nota Bene [conditions et cas étranges de la transition]

5/1737

Le premier: la condition de la brusque transition consiste en ce que le pronom de ce à quoi l'on passe se réfère, en même temps, à ce de quoi l'on vient, sinon il faudrait nécessairement que dans '*anta ṣadiqī* / Tu es mon ami' il y ait une brusque transition.

Le deuxième: sa condition également consiste en ce qu'elle ait lieu sur deux propositions; c'est ce que déclarent l'auteur (az-Zamaḥṣarī) de *al-Kaššāf* et un autre, sinon ce serait nécessairement [une espèce étrange]<sup>75</sup>.

Le troisième: at-Tanūhī, dans *al-Aqṣā l-qarīb*, Ibn al-Aṭīr et d'autres encore mentionnent une espèce étrange de brusque transition, à savoir la transformation du verbe en participe passif, après l'emploi de son agent à la deuxième ou à la première personne, comme sa parole: «les non chargés de colère» après «tu as favorisés» (1, 7). En effet, cela signifie: 'et non ceux contre qui tu t'es mis en colère'. L'auteur (as-Subkī) de *ʿArūs al-afrāḥ* s'attarde sur cela.

Le quatrième: Ibn Abī l-Iṣba' dit: 'Il y a dans le Coran une catégorie très étrange de brusque transition dont je n'ai pas trouvé d'exemple dans la poésie. Elle consiste pour le locuteur à présenter dans son discours deux réalités mentionnées consécutivement; puis, il donne une information sur la première; il passe de cette information à l'information sur la seconde; puis, il revient à l'information sur la première, comme dans sa parole: «Certes, l'homme envers son Seigneur est ingrat \* et certes il est témoin de cela» (100, 6-7). Il est passé de l'information au sujet de l'homme à l'information au sujet de son Seigneur (\*). Puis, il dit, en passant de l'information au sujet de son Seigneur à celle au sujet de l'homme: «et certes, pour l'amour de la richesse, il est ardent» (100, 8). Il ajoute: 'Il convient d'appeler cela la transition brusque des pronoms'.

Le cinquième: le passage du discours adressé à un seul, à deux ou à davantage au discours adressé à un autre (de ces cas) est proche de la transition brusque. C'est ce que mentionnent at-Tanūhī et Ibn Aṭīr. Cela comporte également six cas.

a) Par exemple, il y a le passage du singulier au duel: «Ils dirent: Es-tu venu pour nous détourner de ce sur quoi nous avons trouvé nos pères et pour que la puissance sur la terre soit à vous deux (Mūsā et Hārūn)?» (10, 78).

b) le passage du singulier au pluriel: «Ô Prophète! Lorsque vous répudiez les femmes ...» (66, 1).

c) le passage du duel au singulier: «Qui est votre Seigneur à vous deux (idem), ô Mūsā?» (20, 49); «Qu'il ne vous fasse pas sortir tous les deux (Ādam et Ḥawwā') du Jardin, car tu seras malheureux» (20, 117).

5/1738

5/1739

75 Ce qui est entre [ ] est un ajout du manuscrit K, pour combler un manque (NdE).

d) le passage du duel au pluriel: « Nous avons révélé à Mūsā et à son frère: Etablissez (duel) pour votre (duel) peuple en Egypte des maisons et faites (pluriel) de vos (pluriel) maisons une orientation » (10, 87).

e) le passage du pluriel au singulier: « Instituez la prière et annonce la bonne nouvelle aux croyants » (10, 87).

f) le passage du pluriel au duel: « Ô assemblée de djinns et d'hommes! Si vous pouvez ... » jusqu'à: « ... quel est celui des bienfaits de votre (duel) Seigneur que vous niez (duel)? » (55, 33-34).

Le sixième: le passage de l'accompli, de l'inaccompli ou de l'impératif à un autre (de ces cas) est également proche de la transition soudaine.

a) Par exemple, le passage de l'accompli à l'inaccompli: « Il dépêcha les vents et ils poussent ... » (35, 9); « Il tomba du ciel et un oiseau le saisit » (22, 31); « Certes ceux qui mécrurent et qui écartent du chemin de Dieu ... » (22, 25).

b) le passage de l'accompli à l'impératif: « Dis: Mon Seigneur ordonna l'équité et tournez vos visages vers ... » (7, 29); « Vous furent permises les bêtes du troupeau, à l'exception de ce qui vous est prescrit; évitez-les donc » (22, 30).

c) le passage de l'inaccompli à l'accompli: « Le jour où on soufflera dans la trompette, alors s'effrayèrent ... » (27, 87); « Le jour où nous mettrons les montagnes en mouvement et où tu verras la terre nivelée et nous les rassemblerons » (18, 47).

d) le passage de l'inaccompli à l'impératif: « Il dit: Certes, moi, je témoigne de Dieu et témoignez que je suis pur de ... » (11, 54).

e) le passage de l'impératif à l'accompli: « Prenez la station d'Ibrāhīm comme lieu de prière et nous conclûmes un pacte ... » (2, 125).

f) le passage de l'impératif à l'inaccompli: « Instituez la prière et craignez-le, car il est celui vers lequel vous serez rassemblés » (6, 72).

#### 42. La suite chronologique (*al-iṭṭirād*)

5/1740 Elle consiste en ce que le locuteur mentionne les noms des ancêtres de celui qui est digne de louange, en suivant l'ordre de la naissance. Ibn Abī l-Iṣṣba' dit: 'Par exemple, dans le Coran, il y a sa (\*) parole où il rapporte ce que dit Yūsuf: « Je suis la religion de mes pères, Ibrāhīm, Iṣḥāq et Ya'qūb » (12, 38)'. Il ajoute: 'Il n'a pas procédé selon l'ordre habituel, car l'habitude est de commencer par le père, puis de continuer avec le grand-père et l'arrière grand-père; et cela uniquement parce qu'il ne s'agit pas ici d'une mention pure et simple des ancêtres, mais il les mentionne seulement pour évoquer leur religion qu'il suit

lui-même. Donc il commence par le fondateur de la religion, puis il continue par ceux qui l'ont adoptée, un par un dans l'ordre de succession<sup>76</sup>.

Nous avons, par exemple, ce que disent les enfants de Ya'qūb : « Nous adorons ton Dieu et le Dieu de tes pères, Ibrāhīm, Ismā'īl et Ishāq » (2, 133).

### 43. La fluidité (*al-insiğām*)

Elle consiste en ce que le discours, privé de nœuds, coule comme coule l'eau qui flue. Et en raison de la facilité de sa composition et de la suavité de ses expressions, il en vient presque à s'écouler en douceur. Tout le Coran est ainsi. Les rhétoriciens disent : 'Lorsque le flux de la prose est puissant, ses plus beaux passages sont rythmés sans autre raison que le fait de la puissance de son flux'.

Ce qui se trouve rythmé dans le Coran est de ce genre<sup>76</sup>.

5/1741

- Par exemple, ce qui relève du mètre *ṭawīl* : « *fa-man šā'a fa-l-yu'min wa-man šā'a fa-l-yakfur* / qui veut croire et qui veut mécroire » (18, 29) ;
- du mètre *madīd* : « *wa-ṣna'i l-fulka bi-a'yuninā* / fabrique l'arche sous nos yeux » (11, 37) ;
- du mètre *basīt* : « *fa-aṣbaḥū lā yurā illā masākinuhum* / Puis, arrivés au matin, on ne vit plus que leurs maisons » (46, 25) ;
- du mètre *wāfir* : « *wa-yuḥzihim wa-yanṣurkum 'alayhim wa-yašfi šudūra qawmin mu'minīn* / il les couvrira d'opprobres et il vous donnera la victoire sur eux et il guérira les cœurs d'un peuple qui croit » (9, 14) ;
- du mètre *kāmīl* : « *wa-llāhu yahdī man yašā'u ilā širāṭin mustaqīm* / et Dieu guide qui il veut vers une voie droite » (2, 213) ;
- du mètre *hazağ* : « *fa-alqūhu 'alā wağhi abī ya'ti bašīran* / appliquez-la sur le visage de mon père, il recouvrera la vue » (12, 93) ;
- du mètre *rağaz* : « *wa-dāniyatan 'alayhim ḡilāluhā wa-dullilat quṭūfuhā tadlīlan* / et près d'eux ses ouvrages et ses fruits inclinés très bas » (76, 14) ;
- du mètre *ramal* : « *wa-ğifānin ka-l-ğawābi wa-quḍūrin rāsīyātin* / de chaudières comme des bassins et de solides marmites » (34, 13) ;
- du mètre *sarī* : « *aw-ka-l-lağī marra 'alā qarya* / et comme celui qui passa près d'une cité » (2, 259) ;
- du mètre *munsariḥ* : « *innā ḡalaqnā l-insāna min nuḡfatin* / certes, nous avons créé l'homme d'un caillot de sang » (76, 2) ;

5/1742

76 Voir *EAL*, t. 2, p. 621 où l'on trouve l'exposition des détails techniques de la métrique poétique.

- du mètre *ḥafīf*: « *lā yakādūna yaḥqahūna ḥadītan* / ils sont sur le point de ne comprendre aucun discours » (4, 78);
- du mètre *muḍārī'*: « *yawma t-tanādī \*yawma tuwallūna mudbirīn* / le jour de l'interpellation \* le jour où vous tournerez le dos » (40, 32–33);
- du mètre *muqtaḍab*: « *fī qulūbihim maraḍ* / dans leur cœur, il y a une maladie » (2, 10);
- du mètre *muḡtatt*: « *nabbi' 'ibādī annī anā l-ḡafūru r-raḥīm* / Informe mes serviteurs que moi, je suis Celui qui pardonne, le Miséricordieux » (15, 49);
- du mètre *mutaqārib*: « *wa-umlī lahum inna kaydī matīn* / je leur accorderai un délai; certes, mon stratagème est sûr » (7, 183).

#### 44. L'insertion (*al-idmāḡ*)

Ibn Abī l-Iṣba' dit: 'Cela consiste en ce que le locuteur insère une intention dans une autre ou une forme rhétorique dans une autre, de telle façon que dans le discours n'apparaisse que l'une des deux intentions ou l'une des deux formes rhétoriques, comme dans sa parole: « A lui la louange dans l'au-delà » (34, 1). Ici, l'hyperbole est insérée dans l'antithèse<sup>77</sup>, parce que le fait de lui (\*) réserver exclusivement la louange dans l'au-delà, – qui est le temps durant lequel personne d'autre que lui ne sera loué –, est une hyperbole de la qualité de jouir seul de la louange. Or même si cela se présente sous la forme d'une hyperbole dans le sens apparent, c'est une réalité dans le sens caché; si bien qu'il est le Seigneur de la louange et le seul à en jouir exclusivement dans les deux demeures'. Fin de citation.

5/1743

Quant à moi, je dis que le mieux serait de dire, à propos de ce verset, qu'il est du genre de l'insertion d'une intention dans une autre. En effet, son intention est de lui (\*) réserver exclusivement la qualité de la louange et il y a inséré une allusion à la résurrection et à la rétribution.

#### 45. La diversification (*al-iftinān*)

Cela consiste à utiliser deux genres différents dans un discours. Par exemple, unir la gloire et la consolation devant la mort, dans sa parole: « Tout ce qui

77 *Al-muṭābaqa*, qui normalement signifie la correspondance, mais que nous comprenons ici ainsi, en fonction des explications données à la p. 1776, n° 67. L'antithèse joue donc, semble-t-il, entre au-delà et ici bas et entre sens apparent et sens caché.

est sur elle (la terre) est périssable ; \* demeure la face de ton Seigneur plein de gloire et d'honneur» (55, 26–27). En effet, il console toutes les créatures, hommes, djinns, anges et les autres espèces qui reçoivent la vie, puis il se glorifie de demeurer après la perte des êtres. Et cela dans une dizaine d'expressions où il se décrit lui-même, après s'être exclusivement réservé les qualités de la durée, de la gloire et de la générosité (§) ; il y a aussi : « puis, nous sauverons ceux qui ont eu la crainte de Dieu ... » (19, 72) où il unit la félicitation à la consolation.

#### 46. La capacité (*al-iqtidār*)

Cela consiste en ce que le locuteur fasse apparaître le seul sens sous diverses formes, en fonction de sa capacité d'ordonner le discours, de le composer et de façonner la formulation des significations et des intentions. Ainsi, l'exprime-t-il tantôt dans | une expression métaphorique et tantôt dans une implication (*irdāf*)<sup>78</sup>, parfois de façon concise et parfois à la mesure de la réalité.

5/1744

Ibn Abī l-Iṣḥāq dit : 'C' est ainsi que se présentent toutes les histoires du Coran. En effet, on voit la même histoire dont le sens ne change pas et qui se présente de différentes manières et dans des formes d'expressions multiples, au point que dans deux passages elles ne se ressemblent presque pas, il faut donc trouver la différence entre ses formes de façon claire'.

#### 47.48. L'adéquation des expressions entre elles et entre l'expression et le sens (*i'tilāf al-lafẓ ma'a l-lafẓ wa-ṭilāfuhu ma'a l-ma'nā*)

La première réside dans le fait que les expressions sont adéquates entre elles, du fait que l'étrange et l'ordinaire sont liés, chacun avec son semblable, pour tenir compte de la beauté due à la proximité et à la convenance.

La seconde réside dans le fait que les expressions du discours sont adéquates au sens voulu : si le sens est grandiose, les expressions seront emphatiques ; s'il est abondant, les expressions seront copieuses ; s'il est étrange, les expressions le seront aussi ; s'il est ordinaire, les expressions le seront également et s'il se situe entre l'étrange et l'usuel, les expressions seront de même.

78 Voir la note 6 de la p. 1723.

Le premier cas est comme sa (\*) parole : « *ta-llāhi tafta'u tadkuru Yūsufa hattā takūna ḥaraḍan* / Par Dieu ! Tu (ne) cesseras (pas) de penser à Yūsuf jusqu' à en dépérir » (12, 85). On a employé la plus étrange expression du serment, à savoir le *ta-*' ; en effet, elle est rarement employée et elle est la moins compréhensible pour le commun des gens, par rapport à *bi-* et à *wa-*. On a également employé le mode le plus étrange des verbes qui ont leur sujet au nominatif et leur prédicat à l'accusatif ; en effet, *tazālu* (cesseras) est plus facile à comprendre et |  
5/1745 d'un usage plus fréquent que *tafta'u* ; de même, on a la plus étrange expression pour signifier le dépérissement, à savoir *ḥaraḍan*. La beauté de la mise en ordre (du discours) impose que chaque expression soit à côté d'une expression du même genre, pour ce qui est de l'étrange, afin d'obtenir un excellent voisinage, pour chercher à ce que significations et expressions soient réciproquement adéquates, pour que l'usage des expressions soit équilibré et qu'elles se correspondent dans l'ordre du discours. Quand il ne veut pas cela, il dit : « *wa-aqsamū bi-llāhi ḡahda aymānihim* / ils ont juré par Dieu avec l'intensité de leurs serments » (6, 109) ; en effet, toutes les expressions employées sont ordinaires et n'ont rien d'étrange.

Le second cas est comme sa (\*) parole : « Ne vous appuyez pas sur ceux qui sont injustes, car le feu vous toucherait » (11, 113). Etant donné que s'appuyer sur l'injuste, c'est-à-dire, se pencher vers lui et le prendre comme support, se fait sans prendre part avec lui à l'injustice, alors il faut que le châtiment pour cela soit différent de celui qui est prévu pour l'injustice ; c'est pour cela qu'on emploie l'expression 'toucher' qui ne signifie ni brûler ni anéantir.

Dans sa parole : « pour lui ce qu'il a acquis (*kasabat*) et contre lui ce qu'il a usurpé (*iktasabat*) » (2, 286), on a employé l'expression d'usurpation (*al-iktisāb*), qui connote la difficulté et l'exagération du côté du mal, en raison de sa lourdeur. De même, dans sa parole : « ils y seront culbutés (*kubkibū*) » (26, 94), l'expression est plus performante que *kubbū* (précipités), parce qu'elle indique qu'ils seront précipités de façon violente et atroce. « Ils hurleront (*yaṣṭariḥūna*) » (35, 37) : ici, l'expression est plus performante que *yaṣruḥūna* (crieront), parce qu'elle indique qu'ils crieront d'une façon choquante, sortant des limites de l'habitude. « ... la saisie d'un fort omnipotent (*muqtadirin*) » (54, 42) : ici, l'expression est plus performante que celle de *qādir* (puissant), parce qu'elle indique un surcroît de capacité dans la puissance et donc qu'on ne peut ni le repousser par devant ni l'attaquer par derrière.

5/1746 Semblable à cela, il y a : « endure (*wa-ṣṭabir*) » (19, 65) qui est plus performant que *iṣbir* (patiente) ; « le Très-Miséricordieux (*ar-raḥmān*) » (1, 1) qui est plus performant que « le Miséricordieux (*ar-raḥīm*) » (1, 1) ; en effet, « *ar-raḥīm* » indique la délicatesse et la gentillesse, tandis que « *ar-raḥmān* » indique la magnificence et la grandeur.



Du même genre, il y a la différence entre *saqā* (abreuver) et *asqā* (donner à boire); en effet, on emploie *saqā*, quand le fait d'abreuver ne comporte nulle difficulté; voilà pourquoi il (\*) l'emploie pour la boisson du Jardin, en disant: «leur Seigneur les abreuve d'une boisson pure» (76, 21) et il emploie *asqā* pour ce qui comporte une difficulté et c'est pourquoi il l'emploie pour la boisson de ce monde, en disant: «nous vous avons donné à boire (*asqaynākum*) une eau douce» (77, 27) et «nous leur avons donné à boire (*asqaynāhum*) une eau abondante» (72, 16), parce que donner à boire en ce monde ne manque jamais de susciter quelque difficulté.

#### 49.50. La correction et l'exception (*al-istidrāk wa-l-istitnā'*)

La condition, pour qu'elles soient comptées parmi les formes rhétoriques, est qu'elles comportent quelque sorte de belle qualité s'ajoutant à ce que signifie le sens purement linguistique. Comme exemple de correction, il y a: «Les bédouins dirent: Nous croyons. Dis: Vous ne croyez pas, mais dites plutôt: Nous nous soumettons» (49, 14). S'il s'était limité à dire: «Vous ne croyez pas», cela aurait été désobligeant pour eux, parce qu'ils pensaient que l'affirmation des deux professions de foi, même sans la croyance, équivalait à une sorte de foi; aussi la performance du langage exigeait-elle la mention de cette correction, pour qu'on sache que la foi consiste dans la correspondance du cœur avec la langue, et que limiter cela à la langue s'appelle la soumission et non la foi. Cela devient plus évident, quand il dit: «la foi n'est pas entrée dans vos cœurs» (49, 14b). Etant donné que la correction comporte un éclaircissement de la difficulté qui se trouve dans le sens littéral, elle est comptée parmi les belles qualités.

Comme exemple d'exception, il y a: «Il resta parmi eux mille ans moins cinquante années» (29, 14). Cette façon de parler de cette durée facilite l'excuse de Nūḥ, dans son invocation contre son peuple, d'une façon qui les a détruits jusqu'au dernier. Car s'il avait dit: 'Il resta parmi eux neuf cent cinquante ans', cela n'aurait pas produit la frayeur procurée par la première façon de parler. Parce que l'expression 'mille', dès le début, est la première chose qui frappe l'ouïe; ce qui empêche d'entendre le reste du discours. Et lorsque arrive l'exception, après ce qui l'a précédée, il ne reste rien dont l'incidence pourrait éliminer ce qui s'est produit chez l'auditeur avec la mention de l'expression 'mille'.

### La reprise (*al-iqtisās*)<sup>79</sup>

Elle est mentionnée par Ibn Fāris. Elle consiste en ce qu'un discours d'une sourate soit la reprise d'un discours d'une autre sourate ou de la même sourate, comme sa (\*) parole: « Nous lui avons donné son salaire en ce monde et il sera dans l'autre parmi les gens de bien » (29, 27), l'autre monde étant une demeure de rétribution où on n'agit pas. Cela est une reprise de sa parole: « Qui vient à lui croyant, ayant déjà accompli des œuvres bonnes, ceux-là obtiendront les degrés les plus élevés » (20, 75). De même: « Sans la faveur de mon Seigneur, je serais parmi les présentés » (37, 57) qui est repris de sa parole: « Ceux-là sont présentés au châtement » (30, 16).

5/1748

Sa parole: « Le jour où se dresseront les témoins » (40, 51) est une reprise de quatre versets, car les témoins sont au nombre de quatre: les anges, dans sa parole: « Chacun arrivera avec un guide et un témoin » (50, 21) |; les prophètes, dans sa parole: « Et comment sera-ce, lorsque nous ferons venir de chaque communauté un témoin et que nous te ferons venir contre ceux-là comme témoin? » (4, 41); la communauté de Muḥammad, dans sa parole: « ... pour qu'ils soient témoins contre les gens » (2, 143); et les membres du corps, dans sa parole: « le jour où leur langue témoignera contre eux ... » (24, 24).

Sa parole: « le jour de l'interpellation réciproque (*at-tanādi*) » (40, 32) est lue avec allègement et redoublement<sup>80</sup>. Dans le premier cas, le verset est une reprise de sa parole: « Les hôtes du Jardin appelleront (*nādā*) les hôtes du Feu » (7, 44); dans le second, c'est une reprise de sa parole: « le jour où l'homme fuira son frère » (80, 34)<sup>81</sup>.

### La permutation (*al-ibdāl*)<sup>82</sup>

Cela consiste à mettre une lettre à la place d'une autre.

Ibn 'Abbās classe dans cette catégorie: « elle se fendit (*fa-nfalaqa*) » (26, 63), c'est-à-dire, *infaraqa* (elle se fendit); c'est pourquoi, il dit: « et chaque partie (*firqin*) devint ... » (26, 63b); en effet, le *r* et le *l* se relèvent réciproquement.

79 N'est pas incluse dans la liste initiale.

80 La lecture continue est avec l'allègement du *dāl*, tandis que la lecture isolée est avec son redoublement; cette dernière est attribuée à Ibn 'Abbās et à aḏ-Ḍaḥḥāk (NdE).

81 En effet, *tanādda* signifie 'se séparer de', ce qui, dans ce verset est exprimé par « *yafirru* ».

82 N'est pas incluse dans la liste initiale, à moins qu'il ne s'agisse de la même chose que *at-tabdil* (n°17).

Selon al-Ḥalīl, dans sa parole: «ils pénétrèrent (*fa-ġāsū*) à l'intérieur des maisons» (17, 5), on a voulu signifier *fa-ḥāsū* (ils visitèrent). Donc le *ġ* est mis à la place du *ḥ*; on a donc lu également avec le *ḥā'*<sup>83</sup>.

Al-Fārisī range dans la même catégorie: «Certes, j'ai préféré l'amour du bien (*al-ḥayri*) ...» (38, 32), c'est-à-dire, *al-ḥayli* (des chevaux)<sup>84</sup>.

Abū 'Ubayda range dans la même catégorie: «(Leur prière à la Maison) n'est que sifflement et battement de mains (*tašdiyyatan*)» (8, 35), c'est-à-dire *tašdidatan* (applaudissement).

5/1749

### 51. Corroboration de la louange grâce à ce qui ressemble au blâme (*ta'kīd al-madh bimā yušbihu d-damm*)

Ibn Abī l-Iṣba' dit: 'Cela est extrêmement rare dans le Coran'. Il ajoute: 'Je n'ai trouvé qu'un seul verset de ce genre, à savoir sa parole: «Dis: Ô gens de l'écriture! De quoi nous accusez-vous, si ce n'est de croire en Dieu? ...» (5, 59). L'exception, après l'interrogation se présentant sous forme de reproche de la foi, à cause de laquelle ils blâment les croyants, fait penser que ce qui viendra après elle, étant ce qu'on doit dénoncer chez celui qui le fait, fait partie de ce qu'on blâme. Et comme, après l'exception, vient ce dont il faut louer celui qui le fait, le discours contient une corroboration de la louange grâce à ce qui ressemble à un blâme.

Quant à moi, je dis qu'on a un cas semblable dans sa parole: «Ils n'accusent que le fait que Dieu et son Envoyé les ont enrichis de par sa faveur» (9, 74) et dans: «ceux qui ont été chassés de leurs maisons sans aucune raison, si ce n'est parce qu'ils disaient: Notre Seigneur est Dieu» (22, 40). En effet, le sens apparent de l'exception est que ce qui vient après est une raison qui nécessite l'expulsion; et comme c'est (en réalité) un motif de louange qui nécessite le respect et non l'expulsion, il s'agit d'une corroboration de la louange au moyen de ce qui ressemble au blâme.

Dans *al-Aqsā l-qarīb*, at-Tanūhī range dans cette catégorie: «Ils n'entendront là ni parole futile ni incitation (au péché), \* mais (*illā*), une seule parole: Paix! Paix!» (56, 25-26). Il a excepté «Paix! Paix!» qui est l'opposé de la parole futile

5/1750

83 Il s'agit de la lecture de Ṭalḥa et de Abū s-Sammāl (NdE). En arabe, le signe consonantique est identique pour les deux lettres, à l'exception du point diacritique sous le *ġ*.

84 Ce qui effectivement correspondrait davantage au contexte: «Quand, un soir, on lui (Sulaymān) présenta les nobles cavales, il dit: 'Certes, j'ai préféré l'amour des chevaux au souvenir de mon Seigneur, jusqu'à ce que ces chevaux aient disparu derrière le voile' ...» (38, 31-32).

et de l'incitation (au péché) et cela équivaut à une corroboration de la négation de la parole futile et de l'incitation (au péché).

### 52. L'alignement parallèle (*at-tafwīf*)

Il s'agit, pour le locuteur, de produire diverses significations de louange, de qualification ou d'autres genres encore, chaque genre étant exprimé dans une proposition séparée de ses semblables, ces propositions étant égales au plan de la mesure. Cela se vérifie pour les propositions longues<sup>85</sup>, moyennes et courtes. Comme proposition longue, il y a : « C'est lui qui m'a créé et qui me guide ; \* c'est lui qui me nourrit et me désaltère ; \* quand je suis malade, il me soigne ; \* c'est lui qui me fera mourir et ensuite me ressuscitera » (26, 78–81). Comme proposition moyenne, il y a : « Tu fais pénétrer la nuit dans le jour et tu fais pénétrer le jour dans la nuit ; tu fais sortir le vivant du mort et tu fais sortir le mort du vivant » (3, 27). Ibn Abī l-Iṣba' dit : 'Il n'y en a pas de courtes dans le Coran'

### 54. La division (*at-taqṣīm*)

Cela consiste à donner exhaustivement les divisions existantes d'une chose, sans tenir compte de celles qui seraient théoriquement possibles. Par exemple : | : « C'est lui qui vous fait voir l'éclair, sujet de crainte et d'espoir » (13, 12), puisque, dans la vision de l'éclair, il n'y a rien d'autre que la crainte de la foudre et l'espoir de la pluie ; il n'y a pas de troisième division à ajouter à ces deux là.

Il y a sa parole : « Parmi eux, il y a celui qui fait tort à lui-même ; parmi eux, il y a celui qui est modéré et parmi eux, il y a celui qui prend les devants dans les bonnes œuvres » (35, 32) ; en effet, le monde ne manque pas d'avoir ces trois catégories : celui qui désobéit et fait tort à lui-même, celui qui prend les devants en se hâtant vers les bonnes œuvres et celui qui est intermédiaire entre les deux, parce qu'il est modéré dans les bonnes actions.

De même, il y a : « Vous serez trois groupes : \* Les compagnons de la droite : qui sont les compagnons de la droite ? \* Les compagnons de la gauche : qui sont les compagnons de la gauche ? \* Et ceux qui précéderont seront ceux qui précéderont » (56, 7–10).

85 Il faut comprendre : un long ensemble de propositions, etc ...

Et ainsi dans sa (\*) parole: «A lui appartient ce qu'il y a avant nous, ce qu'il y a après nous et ce qu'il y a entre les deux» (19, 64), il a épuisé les divisions du temps, car il n'y a pas de quatrième.

Dans sa parole: «Dieu a créé chaque animal à partir de l'eau: il y a ce qui rampe sur son ventre, ce qui marche sur deux pattes et ce qui marche sur quatre» (24, 45), il a épuisé les catégories de créatures qui marchent.

Dans sa parole: «Ceux qui évoquent Dieu debout, assis et couchés» (3, 191), il a épuisé toutes les positions de celui qui évoque (Dieu).

Dans sa parole: «Il donne à qui il veut des filles et il donne à qui il veut des garçons; \* ou bien il les met en couples: garçons et filles et il rend qui il veut stérile» (42, 49-50), il a épuisé toutes les conditions des gens mariés, il n'y a pas de cinquième.

### 55. L'embellissement (*at-tadbīġ*)

Il s'agit, pour le locuteur, de mentionner des couleurs, en visant le double sens et la métonymie. | Ibn Abī l-Iṣṣba' dit: 'C' est comme sa (\*) parole: «Parmi les montagnes, il y a des stries blanches, rouges, de couleurs diverses et d'un noir foncé» (35, 27). Il ajoute: 'Cela a valeur – Dieu est le plus savant! – de métonymie pour ce qu'il y a de douteux et de clair comme chemins. En effet, la strie blanche est le chemin sur lequel il y a beaucoup de passage, c'est donc le chemin le plus clair et le plus évident; en dessous de celui-là, il y a le rouge et encore plus bas, le noir, comme étant cachés et douteux, contrairement au blanc qui est manifeste et clair. Etant donné que ces trois couleurs sensibles au regard sont deux extrêmes et une couleur médiane, l'extrême supérieur sera dans ce qui est manifeste et dans le blanc et l'extrême inférieur sera dans ce qui est caché et dans le noir, et le rouge entre les deux correspondra à la composition des couleurs. Les couleurs des montagnes ne se situent pas en dehors de ces trois couleurs. Et la guidance, avec tout signe relatif à la guidance, se divise en fonction de ce type de division. Ce noble verset suit cette division et donc se trouvent en lui cette antithèse chromatique et cette juste répartition'.

5/1752

### 56. La particularisation (*at-tankīt*)

Elle consiste, de la part du locuteur, à vouloir mentionner une chose plutôt qu'une autre qui pourrait la remplacer, à cause d'une particularité de celle qui est mentionnée, qui fait prévaloir son emploi sur celui de l'autre, comme dans sa (\*) parole: «Lui, il est le Seigneur de Sirius» (53, 49). Il a mentionné

5/1753 spécialement Sirius et non une autre étoile, alors qu'il (\*) est le Seigneur de toute chose, parce qu'apparut chez les arabes un homme, connu | sous le nom de Ibn Abī Kabša<sup>86</sup>, qui adorait Sirius et invitait les gens à l'adorer. Alors, Dieu fit descendre: «Lui, il est le Seigneur de Sirius» pour lequel on réclamait la seigneurie.

### L'isolement (*at-tağrīd*)<sup>87</sup>

Cela consiste à abstraire d'une chose dotée de telle qualité une autre chose semblable, pour insister sur la perfection de cette qualité qui est en elle. Par exemple: 'J'ai en un tel un ami intime'. On isole de l'homme ami un autre semblable à lui, tout en le qualifiant de l'attribut d'amitié. Autre exemple: 'Je suis passé près de l'homme noble et de l'être béni'. On isole de l'homme noble un autre semblable à lui, en le qualifiant de béni, et on le coordonne au premier comme s'il était différent, alors que c'est le même.

Parmi les exemples coraniques, il y a: «Pour eux, en lui (le Jardin), la demeure de l'éternité» (41, 28). Cela ne signifie pas que dans le Jardin, il y a une demeure de l'éternité et une autre qui ne serait pas demeure de l'éternité; mais, il est lui-même la demeure de l'éternité. C'est comme si on avait isolé une autre demeure de la demeure. C'est ce qui est mentionné dans *al-Muḥtasib* (Ibn Ğinnī). On range dans la même catégorie: «Il fait sortir le vivant du mort et il fait sortir le mort du vivant» (30, 19), dans le sens où le mort signifie la goutte de sperme. Az-Zamaḥṣārī dit que 'Ubayd b. 'Umayr lit: *fa-kānat wardatun kad-dihāni* (il y aura une rose comme du cuir rouge)

5/1754 (55, 37) au nominatif<sup>88</sup>, dans le sens de: *fa-ḥaṣalat minhā wardatun* (de lui [le ciel] émanera une rose ...). Il ajoute qu'il s'agit d'un cas d'isolement. | On a également lu: *yariṭunī [wāriṭun] min āli Ya'qūb* (qui héritera de moi, [un héritier] de la famille de Ya'qūb) (19, 6)<sup>89</sup>. Ibn Ğinnī dit: 'C'est un cas d'isolement; en effet, cela veut dire: 'Donne-moi d'auprès de toi un descendant qui héritera de moi; de lui un héritier de la famille de Ya'qūb'. Il s'agit du même héritier et c'est comme si on avait isolé de lui un autre héritier'.

86 Il s'agit de Wağaz b. 'Āmir b. Ġālib al-Ḥuzā'i, un des plus fameux arabes, qui s'opposa à Qurayš à propos de l'adoration des idoles, tout en adorant lui-même Sirius (NdE).

87 N'est pas incluse dans la liste initiale.

88 La lecture actuellement officielle est: *fa-kānat wardatan* (il [le ciel] sera une rose).

89 La lecture actuellement officielle est: *yariṭunī wa-yariṭu min āli Ya'qūb* (qui héritera de moi et il héritera de la famille de Ya'qūb).

### L'énumération (*at-ta'dīd*)<sup>90</sup>

Cela consiste à mettre des expressions isolées en une seule file ; la plupart du temps, il s'agit d'attributs, comme dans sa parole : « Il est le Dieu en dehors duquel il n'y a pas de divinité, le Roi, le Saint, la Paix, le Fidèle, le Vigilant, le Tout-Puissant, le Tyran et le Très-Grand » (59, 23) ; sa parole : « Ceux qui se repentent, qui adorent, qui louent, ... » (9, 112) ; et sa parole : « ... soumises à Dieu, croyantes ... » (66, 5).

### L'agencement (*at-tartīb*)<sup>91</sup>

Cela consiste à disposer les qualités de ce que l'on décrit comme elles sont agencées dans l'ordre naturel, sans y introduire une qualité superflue. 'Abd al-Bāqī l-Yamanī donne comme exemple sa parole : | : « Il est celui qui vous a créés d'un peu de poussière, puis d'une goutte de sperme, puis d'un caillot de sang, puis il vous fait sortir enfant, puis vous atteignez votre maturité, puis vous êtes des vieillards » (40, 67) ; et sa parole : « ils le traitèrent de menteur et coupèrent les jarrets de la chamelle » (91, 14).

5/1755

### L'élévation et la descente (*at-taraqqī wa-t-tadallī*)<sup>92</sup>

Cela a déjà été exposé plus haut dans le chapitre sur l'antéposition et la post-position<sup>93</sup>.

### 57. L'insertion (*at-taḍmīn*)

Cette expression est employée pour plusieurs choses.

La première : le fait de mettre une expression à la place d'une autre, parce qu'elle inclut son sens ; il s'agit d'une espèce de sens figuré dont on a déjà parlé plus haut<sup>94</sup>.

90 N'est pas incluse dans la liste initiale.

91 Idem.

92 Idem.

93 Voir Chap. 44, p. 41410.

94 Voir Chap. 52, p. 41507.

La deuxième: l'existence, dans l'expression, d'un sens qui n'est pas mentionné par un nom qui le désignerait; c'est une espèce d'abréviation dont on a déjà parlé plus haut également<sup>95</sup>.

La troisième: le lien de ce qui se trouve après l'élément de séparation des versets avec cet élément lui-même; cela sera mentionné dans le chapitre des éléments de séparation des versets<sup>96</sup>. La quatrième: l'insertion du propos d'un autre durant le discours, dans le but de corroborer le sens ou d'agencer l'ordre du discours. Et telle est la forme rhétorique. Ibn Abī l-İşba' dit: 'Je n'ai rien trouvé de tel dans le Coran, sauf dans deux passages qui contiennent deux extraits de *at-Tawrāt* et de *al-Inğīl*, | à savoir sa parole: « Nous leur avons prescrit dans elle (*at-Tawrāt*): vie pour vie » (5, 45) et sa parole: « Muḥammad est l'Envoyé de Dieu » (48, 29).

Ibn an-Naqīb et un autre donnent comme exemple de cela le fait de rapporter les propos de créatures dans le Coran, comme sa (\*) parole rapportant le propos des anges: « Mettras-tu sur elle (la terre) quelqu'un qui la corrompra ? » (2, 30); ou le propos des hypocrites: « Allons-nous croire comme croient les insensés ? » (2, 13). Ou encore: « Les juifs disent ... »; « Les chrétiens disent ... » (2, 113). Il ajoute: 'Il en est de même pour les termes non arabes qui ont été mis dans le Coran'.

### 58. L'assonance (*al-ğinās*)<sup>97</sup>

Il s'agit de la ressemblance phonétique de deux expressions. Dans *Kanz al-barā'a*, il (ʿImād ad-Dīn b. al-Aṭīr al-Ḥalabī) dit: 'Elle a l'avantage de porter à faire attention. En effet, la correspondance des expressions entre elles produit une inclination et une attention à leur égard; et cela parce que, lorsque l'expression polysémique est employée dans un sens et qu'ensuite elle se présente à nouveau avec un autre sens, cela en suscite le goût intérieur'.

Il y a de nombreuses espèces d'assonances.

1. L'assonance parfaite (*al-tāmm*) est celle où il y a la correspondance des deux expressions aux points de vue de l'espèce des lettres, de leur nombre et de leur forme, comme dans sa (\*) parole: « Le jour où se dressera l'Heure (*as-sā'atu*), les pécheurs jureront qu'ils ne sont restés qu'une heure (*sā'atin*) » (30, 55). On dit qu'il n'y a pas d'autre exemple dans le Coran, en dehors de ce cas. |

95 Voir Chap. 56, p. 51584.

96 Voir Chap. 59, p. 51784.

97 Voir *ET*<sup>2</sup>, x, 2002, pp. 70-73.



Mais, Šayḥ al-Islām Ibn Ḥağar a découvert un autre passage, à savoir: «L'éclat de son éclair a failli faire perdre la vue (*bi-l-abṣāri*); \* Dieu fait alterner la nuit et le jour; il y a en cela une leçon pour les clairvoyants (*al-abṣāri*)» (24, 43–44).

Certains nient que le premier verset soit un cas d'assonance, en disant: 'L'heure (*as-sā'a*) dans les deux endroits a le même sens; or l'assonance consiste en ce qu'il y ait correspondance au plan de l'expression et différence à celui du sens et que l'un des deux ne soit pas un sens propre et l'autre, un sens figuré, mais qu'ils soient deux sens propres. Or le temps de la résurrection, même s'il est long, a auprès de Dieu le statut d'une seule heure; donc l'expression 'heure' pour la résurrection est employée au sens figuré et dans l'autre cas, au sens propre. C'est pour cela que ce discours sort du cas de l'assonance. C'est comme si l'on disait: 'J'ai monté un âne (*ḥimār*) et j'ai rencontré un âne (*ḥimār*)', c'est-à-dire, un imbécile'.

2. L'assonance distordue (*al-muṣaḥḥaf*); on l'appelle aussi assonance écrite, dans le sens où les lettres sont différentes en ce qui concerne les points diacritiques, comme dans sa parole: «Il est celui qui me nourrit et m'abreuve (*yaṣqīni*) \* et lorsque je suis malade, il me guérit (*yašfīni*)» (26, 79–80)<sup>98</sup>.

3. L'assonance oblique (*al-muḥarraf*), dans le sens où la différence se situe au plan des voyelles, comme dans sa parole: «Nous avons envoyé chez eux des avertisseurs (*mundirīna*). \* Considère comment est le châtement des avertis (*al-mundarīna*)» (37, 72–73).

Les cas de distorsion et d'oblicité se rencontrent dans sa parole: «alors qu'ils pensent (*yaḥsabūna*) bien (*yuḥsinūna*) agir» (18, 104)<sup>99</sup>.

4. L'assonance imparfaite (*an-nāqiṣ*), dans le sens où les deux expressions diffèrent dans le nombre des lettres, que la lettre ajoutée soit au début, au milieu ou à la fin du mot, comme dans sa parole: «Que la jambe (*as-sāqu*) s'entortille à la jambe (*bi-s-sāqi*); \* vers ton Seigneur, ce jour-là, sera la marche (*al-masāqu*)» (75, 29–30); «mange (*kulī*) de tous (*kullī*) les fruits» (16, 69).

5/1758

98 Selon les caractères arabes, il n'y a qu'une différence de points diacritiques et non de *ductus* consonantique, entre les deux, alors que la prononciation est nettement différente: *s* est sans point et *ṣ* est surmonté de trois points; *q* est surmonté de deux points et *f* d'un seul.

99 L'éditeur fait remarquer que ces deux dernières dénominations font problème, parce que *at-taḥrīf* et *at-taṣḥīf* sont deux termes techniques servant à désigner des pratiques absolument blâmables, à savoir la falsification des Écritures. Dans l'exemple donné, l'oblicité concerne les voyelles *a*, *u*, *i*; et la distorsion porte sur les consonnes *b* avec un point en dessous et *n* avec un point en dessus.

5. L'assonance augmentée (*al-muḍayyal*), dans le sens où l'on ajoute à une des deux expressions plus d'une lettre à la fin ou au début. Certains appellent le second cas l'assonance couronnée (*al-mutawwaġ*). C'est le cas de sa parole: «*wa-nzur ilā ilāhika* / regarde ton Dieu» (20, 97); «*wa-lākinnā kunnā mursilīna* / mais nous, nous envoyons» (28, 45); «*man āmana bi-llāhi* / qui croit en Dieu» (2, 62); «*inna rabbahum bihim* / certes, leur Seigneur, à leur sujet ...» (100, 11); «*muḍabdabīna bayna dālika* / ils sont indécis entre les deux» (4, 143).

6. L'assonance homorganique (*al-muḍāriʿ*), dans le sens où les deux expressions diffèrent d'une lettre, chacune étant proche du même point d'articulation, que ce soit au début, au milieu ou à la fin de la parole, comme dans sa (\*) parole: «*wa-hum yanhawna ʿanhu wa-yanʿawna ʿanhu* / ils en écartent les autres et s'en éloignent» (6, 26).

7. L'assonance non homorganique (*al-lāhiq*), dans le sens où les deux expressions diffèrent d'une lettre, aucune n'étant proche d'un même point d'articulation comme précédemment, telle sa parole: «Malheur à tout calomniateur acerbe (*humazatin lumazatin*)» (104, 1); «Certes, lui, de tout cela il est témoin (*la-šahīdun*) \* et certes, lui, pour l'amour du bien, il est ardent (*la-šadīdun*)» (100, 7–8); «Il en est ainsi pour vous, parce que vous vous réjouissiez (*bimā kuntum tafraḥūna*) sur la terre sans raison et parce que vous étiez orgueilleux (*bima kuntum tamraḥūna*)» (40, 75); «Lorsque leur parvient une chose qui procure la sécurité (*amrun bi-l-amni*)» (4, 83).

8. L'assonance par raccommodeage (*al-marfuww*), à savoir ce qui d'une parole est composé avec la partie d'une autre, comme dans sa parole: «*ġurufin hārin fa-nhāra* / d'une falaise croulante qui croula» (9, 109).

9. L'assonance formelle (*al-lafẓī*), dans le sens où les deux expressions diffèrent d'une lettre, l'une correspondant formellement à l'autre, tels le *ḍād* et le *zā*<sup>100</sup>, comme dans sa parole: «il y aura des visages, ce jour-là, radieux (*nāḍiratun*) \* vers leur Seigneur orientant leur regard (*nāziratun*)» (75, 22–23).

5/1759

10. L'assonance par inversion (*al-qalb*), dans le sens où les deux expressions diffèrent dans l'agencement des lettres, comme dans: «*farrāqta bayna banī Isrāʾīl* / tu as divisé les fils de Isrāʾīl» (20, 94)<sup>101</sup>.

11. L'assonance par étymologie (*al-īstiqāq*), dans le sens où les deux expressions se rejoignent sur le fondement étymologique; elle est également appelée 'assonance improvisée' (*al-muqtaḍab*), comme dans: «*fa-rawḥun warayḥānun* / repos et parfums» (56, 89); «*fa-aqim waġhaka li-d-dīni l-qayyim*

100 Il s'agit donc ici d'une correspondance au niveau de l'emphase.

101 Dans *bayna* le y est au centre et dans *banī*, il est à la fin.

/ lève ta face vers la religion droite » (30, 43); « *wağğahthu wağhī* / j'ai tourné ma face » (6, 79).

12. L'assonance par élocution (*al-itlāq*), dans le sens où les deux expressions se rejoignent selon la ressemblance seulement, comme dans sa parole: « *wa-ğānā l-ğannatayni* / les fruits des deux Jardins » (55, 54); « *qāla innī li-'amalikum mina l-qālīna* / il dit: Je suis de ceux qui détestent votre travail » (26, 168); « *li-yuriyahu kayfa yuwārī* / pour lui montrer comment cacher ... » (5, 31); « *wa-in yuridka bi-ḥayrin fa-lā rādā* / s'il veut pour toi un bien, nul ne le détournera » (10, 107); « ... vous vous êtes appesantis sur la terre; préférez-vous ... (*ilā l-ardī a-radītum*) » (9, 38); « lorsque nous comblons un homme de bienfaits, il se détourne (*a'raḍa*) ... » jusqu'à: « ... il se livre à une invocation étendue (*'arīḍin*) » (41, 51).

### Nota Bene [assonance et sens]

Etant donné que l'assonance fait partie des beautés formelles et non sémantiques, on y renonce, quand on est forcé par le sens, comme dans sa (\*) parole: « tu ne nous croiras pas (*bi-mu'minin*), même si nous étions sincères (*ṣādiqīna*) » (12, 17).

Si on dit: quelle est la raison pour laquelle il n'a pas dit: 'tu ne reconnaîtras pas notre sincérité (*bi-muṣaddiqin*)', car cela aurait produit le (même) sens, tout en tenant compte de l'assonance? On répondra qu'une partie du sens de « tu ne nous croiras pas » ne se trouve pas dans 'tu ne reconnaîtras pas notre sincérité', parce que quand on dit, par exemple: 'il reconnaît ma sincérité', cela signifie: 'il me dit: tu es sincère'. Quant à 'croire' cela signifie qu'en plus de la reconnaissance de la sincérité, il y a le don de la confiance; or leur (frères de Yūsuf) intention est d'obtenir davantage que la reconnaissance de leur sincérité, à savoir la confiance et c'est pour cela qu'elle a été exprimée.

Un certain lettré<sup>102</sup> s'est trompé, en disant, à propos de sa parole: « Invoquez-vous (*a-tad'ūna*) Ba'1 et délaisserez-vous (*wa-tadarūna*) le meilleur des créateurs? » (37, 125), que s'il avait dit: *wa-tada'ūna* (et laisserez-vous), l'assonance aurait été respectée. Al-Imām Faḥr ad-Dīn (ar-Rāzī) répond, en disant: 'L'éloquence du Coran n'est pas due à l'observance de telles contraintes, mais à la force des significations et à la profusion des expressions'.

5/1760

102 Il s'agit, selon Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, de ar-Rašīd al-Kātib (TK t. 26, pp. 161–162); la citation est telle quelle.

Un autre répond, en disant : ‘Tenir compte du sens vaut mieux que tenir compte de l’expression. Si l’on avait dit: *a- tad’ūna ... wa-tada’ūna*, cela aurait créé la confusion chez le lecteur qui aurait pris les deux dans le même sens par erreur’. Cette réponse n’est pas au point.

Ibn az-Zamalkānī répond, en disant : ‘L’assonance est un embellissement qui n’est utilisé que dans les cas de la promesse et de la bienveillance et non dans celui de l’intimidation’.

Al-Ḥuwayyī répond, en disant : ‘L’expression *yada’u* (laisser) est plus spécifique que celle de *yadaru* (délaissé), parce qu’elle signifie abandonner une chose avec soin, comme en témoigne l’étymologie ; par exemple, *al-īdā’*, la consigne, exprime l’abandon d’un dépôt avec le soin que l’on porte à ce qu’il est ; en raison de cela, on choisit pour ce dépôt celui à qui on peut le confier. Il y a aussi *ad-da’a* dans le sens de repos. Quant à *yadaru* cela signifie l’abandon pur et simple ou l’abandon dans le sens d’écarter et de refuser totalement’.

5/1761 Ar-Rāḡib dit : ‘On dit : Un tel délaissé une chose ; c’est-à-dire, il la jette, en raison du peu de considération qu’il a pour elle ; d’où *al-waḍara*, à savoir un morceau de viande, en raison du peu de considération qu’on en a. Or il n’y a pas de doute que le contexte correspond à cette dernière expression et non à la première. En effet, on veut ici exprimer la répugnance qu’inspire le fait qu’ils s’écartent de leur Seigneur, ayant atteint le comble de l’écart’. Fin de citation.

### 59. La mise ensemble (*al-ġam’*)

Cela consiste à mettre ensemble deux choses ou davantage sous un même statut, comme sa (\*) parole : « La richesse et les enfants sont la parure de ce monde » (18, 46) : il a mis ensemble la richesse et les enfants sous le même statut de parure. De même, sa parole : « Le soleil et la lune sont selon un comput ; \* l’étoile<sup>103</sup> et l’arbre se prosternent » (55, 5–6).

\* La mise ensemble et la distinction (*al-ġam’ wa-t-tafrīq*)

5/1762 Cela consiste à inclure deux choses dans un même sens et à distinguer les deux façons de les inclure. Aṭ-Ṭibī classe dans ce genre sa (\*) parole : « Dieu accueille les âmes lors de leur mort ... » (39, 42)<sup>104</sup>. Il met ensemble les deux

103 Ou la plante sans tige. C’est un cas de double sens (*iḥām*), voir p. 1728.

104 Le verset continue ainsi : « ... et celles qui ne meurent pas, dans leur sommeil. Il se saisit de celles dont il a décrété la mort et il renvoie les autres jusqu’à un terme prescrit ... »

sortes d'âmes sous le même statut d'accueil ; puis, il distingue entre les deux façons d'accueillir par le statut de saisir et celui de renvoyer. C'est-à-dire, Dieu accueille les âmes qui ont été prises et celles qui ne l'ont pas été : il se saisit des premières et il renvoie les secondes.

\* La mise ensemble et la séparation (*al-ğam' wa-t-taqsīm*)

Cela consiste à mettre ensemble plusieurs réalités sous un même statut, puis à les séparer, comme dans sa (\*) parole : « Puis nous avons donné le Livre en héritage à ceux que nous avons choisis parmi nos serviteurs, car parmi eux il y a celui qui porte tort à lui-même, celui qui est modéré et celui qui va de l'avant dans les bonnes œuvres » (35, 32).

\* La mise ensemble, la distinction et la séparation (*al-ğam' wa-t-tafrīq wa-t-taqsīm*)

Par exemple, dans sa parole : « Le jour où cela arrivera, personne ne parlera, si ce n'est avec sa permission ... » (11, 105-108). La mise ensemble est dans sa parole : « personne (*nafsun*) ne parlera, si ce n'est avec sa permission », parce que l'expression *nafsun* a le sens de 'multitude', puisque l'indéterminé dans un contexte de négation a un sens général. La distinction est dans sa parole : « parmi eux, il y a le malheureux et l'heureux » (11, 105b) et la séparation, dans sa parole : « Quant à ceux qui sont malheureux ... » (11, 106) et dans : « Quant à ceux qui sont heureux ... » (11, 108).

5/1763

\* La mise ensemble de ce qui s'assimile et de ce qui est différent (*ğam' al-mu'talif wa-l-muħtalif*)

Cela consiste à traiter de façon égale deux personnes dignes de louanges. D'abord, on produit des sens qui s'assimilent pour leur louange ; ensuite, on désire que l'un des deux prévale sur l'autre, grâce à l'ajout d'une faveur qui ne diminue pas l'autre. Mais, à cause de cela, on produit des sens qui contredisent le sens d'égalité, comme dans sa parole : « Dāwūd et Sulaymān, lorsqu'ils arbitraient ... » (21, 78) : il les traite de façon égale pour ce qui est de l'arbitrage et de la science, mais il ajoute pour Sulaymān la faveur de la compréhension (11, 79a).

## 60. L'excellente succession (*ħusn an-nasaq*)

Cela consiste en ce que le locuteur produise un discours suivi, coordonné et continu de façon parfaite et belle, au point que si on isole chaque proposition de ce discours, chacune a sa propre consistance et son sens se limite à son expression. Par exemple, il y a sa (\*) parole : « On dit : Ô terre ! Absorbe cette eau qui est tienne ! [Et ô ciel ! Arrête-toi ! Et l'eau fut absorbée et l'ordre fut exécuté et le vaisseau s'arrêta sur al-Ğūdī et on dit : Arrière au peuple

5/1764

injuste!]] » (11, 44). Les propositions sont coordonnées l'une à l'autre par le *wāw* (et) de succession selon l'agencement exigé par la performance du langage, autrement dit, en commençant par le plus important, à savoir la disparition de l'eau de sur la terre, à laquelle est lié le désir ardent des gens du bateau d'être libérés de cette prison. Puis, vient l'interruption du flux céleste dont dépend l'accomplissement de tout cela, à savoir écarter les dommages de l'eau après sa sortie et empêcher de restaurer ce qu'il y avait sur la terre. Puis, vient l'information de la disparition de l'eau, après l'interruption des deux flux, qui est décidément postérieure à cela. Puis, vient l'exécution de l'ordre relatif à la destruction de qui il fut décidé qu'il serait détruit et au salut de qui le salut était bien antécédent, mais qui fut retardé par rapport à ce qui précède, parce que la connaissance de cela par les gens du bateau se situe après leur sortie de ce bateau, or leur sortie dépend de tout ce qui précède. Puis, il informe de l'établissement et de la stabilité du bateau, ce qui signifie la disparition de la peur et l'avènement de la sécurité par rapport aux troubles. Puis, il conclue par la malédiction des pécheurs pour signifier que le déluge, même s'il fut universel, n'a concerné que celui qui méritait le châtement de sa faute<sup>105</sup>.

### 61. L'autocritique (*'itāb al-mar'i nafsahu*)

Par exemple : « Et le jour où l'injuste se mordra les mains, en disant : Malheur à moi! ... » (25, 27–29) | et sa parole : « Avant qu'un homme dise : Malheur à moi! à cause de mes négligences envers Dieu ... » (39, 56–58).

### 62. L'inversion (*al-'aks*)

Cela consiste à faire un discours en antéposant telle partie et en postposant telle autre; puis, en antéposant ce qui est postposé et vice versa, comme dans sa (\*) parole : « Ils n'ont aucun compte à te rendre en quoi que ce soit et tu n'as aucun compte à leur rendre en quoi que ce soit » (6, 52); « Il fait pénétrer la nuit dans le jour et il fait pénétrer le jour dans la nuit » (22, 61); « Il fait sortir le vivant du mort et il fait sortir le mort du vivant » (30, 19); « Elles sont pour vous un vêtement et vous êtes pour elles un vêtement » (2, 187); « Elles ne sont plus licites pour eux et ils ne sont plus licites pour elles » (60, 10).

105 Cette citation sera reprise aux pp. 1782–1783, avec encore plus de détails.

On s'est déjà demandé quelle était la raison de cette inversion dans cette façon de s'exprimer (60, 10)<sup>106</sup>. Ibn al-Munayyir répond, en disant que son avantage consiste à montrer que les mécréants sont concernés par les applications de la Loi révélée.

Aš-Šayḥ Badr ad-Dīn b. aš-Šāḥib dit: 'En vérité, la licéité de chacun des agissements | de la femme croyante et de l'homme mécréant est niée. Quant à l'agissement de la femme croyante, il est interdit, parce qu'elle est directement concernée; quant à la licéité de l'agissement du mécréant, elle est niée par rapport au fait que cette union sexuelle contient une souillure. Les mécréants ne sont pas directement concernés, mais les imāms et ceux qui les remplacent sont concernés pour interdire cela, parce que la révélation ordonne de supprimer l'existence des souillures. Donc il est clair que la licéité est niée pour la femme croyante d'un certain point de vue et qu'elle est niée pour l'homme mécréant, d'un autre point de vue'.

5/1766

Ibn Abī l-Iṣba' dit: 'Fait partie de l'étrange procédé de ce genre, sa (\*) parole: «Quiconque pratique les bonnes œuvres, homme ou femme, est un croyant. Ceux-là entreront au Jardin et ne seront pas lésés d'une pellicule de datte. \* Qui donc professe une meilleure religion que celui qui soumet son visage à Dieu, alors qu'il agit bien» (4, 124-125). En effet, l'ordre du second verset est l'inverse de celui du premier, à cause de l'antéposition de l'agir par rapport à la foi, dans le premier, et de sa postposition par rapport à la soumission, dans le second'.

De même, il y a un genre qu'on appelle le palindrome (*al-qalb*), le réversible équivalent et ce qu'il n'est pas impossible d'inverser. Cela consiste à lire la parole en commençant par la fin, tout comme on la lit en commençant par le début. Par exemple, il y a sa (\*) parole: «*kullun fī falakin* / chacun voguant dans son orbite» (21, 33) et: «*rabbaka fa-kabbir* / magnifie ton Seigneur» (74, 3); il n'y a pas de troisième exemple dans le Coran<sup>107</sup>.

### 63. L'indice (*al-ʿunwān*)

Ibn Abī l-Iṣba' dit: 'Cela consiste en ce que le locuteur commence en vue d'un but quelconque et, pour le compléter et le corroborer, il cite des exemples

5/1767

106 Il s'agit de l'antéposition des femmes croyantes après avoir mentionné leur époux incroyant (NdE).

107 La seconde référence se trouve répétée dans Coran 36, 40. Ces deux exemples ne sont compréhensibles qu'en arabe; pour ce faire, nous allons écrire uniquement les consonnes et nous verrons que les formules sont parfaitement réversibles. La première étant: *kl.fy.flk* et la seconde: *rbbk.f-kbbr*.

avec des expressions qui sont l'indice de traditions précédentes et d'histoires antécédentes'.

De même, il y a un genre très important, à savoir l'indice des sciences, dans le sens où on mentionne dans le discours des expressions qui sont la clé de certaines sciences et constituent le moyen d'y pénétrer.

Comme exemple du premier cas, il y a sa (\*) parole : « Récite-leur la nouvelle de celui auquel nous avons donné nos signes et qui s'en est dépouillé ... » (7, 175) ; en effet, c'est là l'indice de l'histoire de Bal'am<sup>108</sup>.

Comme exemple du second, il y a sa (\*) parole : « Allez vers une ombre à trois branches » (77, 30). Dans ce verset, se trouve l'indice de la géométrie. En effet, la forme triangulaire est la première des formes. Lorsqu'elle est fichée au soleil, sur quelque côté que ce soit, elle n'a pas d'ombre à cause de la délimitation de ses têtes d'angles. Aussi Dieu (\*) ordonne-t-il aux hôtes de la Géhenne d'aller à l'ombre d'une telle forme pour se moquer d'eux. Et dans sa parole : « Et ainsi nous avons fait voir à Ibrāhīm le royaume des cieux et de la terre ... » (6, 75–81), il y a l'indice des sciences de la scholastique, de la controverse et de l'astronomie<sup>109</sup>.

#### 64. Les perles (*al-farā'id*)

5/1768 Cette forme rhétorique est réservée à l'éloquence et non à la performance du langage, parce qu'il s'agit d'employer une expression qui se situe comme la perle dans le collier. Il s'agit de la perle précieuse qui n'a pas d'équivalent. Elle montre la sublimité de l'éloquence du discours, la force de son style, la pureté de son langage et l'authenticité de son arabité, au point que si on l'éliminait du discours, cela choquerait les maîtres de l'éloquence.

Comme exemple, il y a l'expression *ḥaṣḥaṣa* dans sa parole : « Maintenant, la vérité éclate (*ḥaṣḥaṣa*) » (12, 51) ; *ar-rafaṭ* dans sa parole : « Vous est permise, la nuit du jeûne, la cohabitation (*ar-rafaṭu*) avec vos femmes » (2, 187) ; l'expression *fuzzi'a* dans sa parole : « lorsque la frayeur sera bannie (*fuzzi'a*) de leur cœur » (34, 23) ; *ḥā'ina* dans sa parole : « il connaît la perfidie (*ḥā'inata*) des regards » (40, 19) ; les expressions de sa parole : « *fa-lammā stay'asū minhu ḥalaṣū naġġyyan* / et lorsqu'ils désespérèrent de lui, ils se consultèrent en

108 Voir *Livre des Nombres*, chap. 22–24 et 31, 8 et 16. Balaam mis à mort pour avoir entraîné les fils de Israël dans la mécréance.

109 La scholastique, par le fait que, dans ces versets, on prête à Ibrāhīm la recherche de la Cause Première ; la controverse nettement affirmée dans le verset 80 ; et l'astronomie, étant donné l'observation faite par Ibrāhīm des étoiles, de la lune et du soleil.



secret» (12, 80) et de sa parole: «*fa-idā nazala bi-sāḥatihim fa-sā'a ṣabāḥu l-mundārīna* / quand il descendra dans leur aire, quel mauvais matin celui des avertis!» (37, 177).

### 65. Le serment (*al-qasam*)

Cela consiste, pour le locuteur, à vouloir jurer sur quelque chose. Il jure donc sur ce qui contient gloire pour lui-même, grandeur pour sa condition, louange pour son propre sort ou blâme pour un autre. Ou bien cela peut prendre la forme de l'amabilité et de la gentillesse ou s'exprimer à la façon de l'avertissement et de la sévérité. | Par exemple, dans sa parole: «Par le Seigneur du ciel et de la terre! Il est vérité, comme le fait que vous parlez» (51, 23), il (§) fait un serment qui nécessite la gloire, du fait qu'il contient sa propre louange due à une très sublime puissance et à une très glorieuse grandeur. Dans: «Oui, par ta vie! Dans leur ivresse, ils s'aveuglaient» (15, 72), il (§) fait le serment par la vie de son Prophète (.), pour magnifier sa condition et louer son sort. Dans le chapitre relatif aux serments, seront exposées des choses qui se rapportent à cela<sup>110</sup>.

5/1769

### L'enroulement et le déroulement (*al-laff wa-n-našr*)<sup>111</sup>

Cela consiste à mentionner deux choses ou davantage, soit dans le détail avec une notation pour chacune d'elles, soit globalement en employant une expression qui inclut la multiplicité. Puis, on mentionne d'autres choses en fonction du nombre des premières, chacune d'elles se référant à une de celles qui précèdent; l'esprit de l'auditeur est chargé de renvoyer chacune à ce qui lui convient.

1. Pour le cas global, il y a l'exemple de sa (\*) parole: «Ils disent: n'entrera dans le Jardin que celui qui est juif ou chrétien» (2, 111), c'est-à-dire: les juifs disent: n'entreront dans le Jardin que les juifs; et les chrétiens disent: n'entreront dans le Jardin que les chrétiens. C'est seulement l'affirmation de l'opposition entre juifs et chrétiens qui rend possible la globalité dans l'enroulement. Car il n'est pas possible qu'un des deux partis reconnaisse l'entrée de l'autre

110 Voir Chap. 67, p. 1945.

111 Figure qui consiste à nommer d'abord plusieurs choses, à mettre plusieurs substantifs l'un à la suite de l'autre, et ensuite à faire accompagner chacun d'un adjectif convenable (Kazimirski). Elle n'est pas citée dans la liste initiale. Voir aussi *EAL*, t. 2, p. 658.

dans le Jardin. Aussi est-il confié à l'intelligence (de l'auditeur) de référer chaque propos au parti qui l'a tenu, pour se garder de la confusion. Ceux qui disent cela, ce sont, d'une part, les juifs de Makka et, d'autre part, les chrétiens de Nağrān.

5/1770 Quant à moi, je dis que la globalité peut exister dans le déroulement et non dans l'enroulement, dans le sens où on énonce une multiplicité et qu'ensuite on emploie | une expression incluant aussi une multiplicité qui convient aux deux, par exemple, dans sa (\*) parole: «jusqu'à ce que se fasse pour vous la distinction entre le fil blanc et le fil noir, à l'aube» (2, 187), où, selon ce que dit Abū 'Ubayda, le fil noir signifie l'aube trompeuse et non la nuit<sup>112</sup>. J'ai déjà montré cela dans *Asrār at-tanzīl*.

2. Le cas détaillé contient deux catégories.

a. La première est conforme à l'agencement de l'enroulement, comme dans sa (\*) parole: «Il a disposé pour vous la nuit et le jour, pour que vous reposiez en elle et pour que vous recherchiez ses bienfaits» (28, 73); en effet, le repos se réfère à la nuit et la recherche au jour. Dans sa (\*) parole: «Ne mets pas ta main fermée à ton cou, ni ouverte complètement, pour te retrouver blâmé et épuisé» (17, 29), le blâme se réfère à l'avarice et l'épuisement à la dépense excessive, parce que 'épuisé' signifie être coupé de tout et ne plus rien avoir. Dans sa parole: «Ne t'a-t-il pas trouvé orphelin? ...» (93, 6–11), «Quant à l'orphelin, ne le brime pas» (93, 9) se réfère à «Ne t'a-t-il pas trouvé orphelin?» (93, 6); «Quant au mendiant, ne le repousse pas» (93, 10) se réfère à «Il t'a trouvé errant» (93, 7), car le sens est celui de mendiant de la science, comme l'ont commenté Muğāhid et un autre; «Quant au bienfait de ton Seigneur, raconte-le» (93, 11) se réfère à «Il t'a trouvé pauvre et il t'a enrichi» (93, 8). J'ai vu cet exemple dans *Šarḥ al-Wasīf* de an-Nawawī | appelé *at-Tanqīḥ*.

5/1771 b. La seconde procède contrairement à l'agencement de l'enroulement, comme sa (\*) parole: «Le jour où des visages blanchiront et des visages noirciront; quant à ceux dont leur visage noircira ...» (3, 106–107). Un groupe de savants a mis dans cette catégorie sa (\*) parole: «L'Envoyé et ceux qui croient avec lui diront: A quand la victoire de Dieu? Est-ce que la victoire de Dieu n'est pas proche?» (2, 214); ils disent: «A quand la victoire de Dieu?» est ce que disent ceux qui croient; et «Est-ce que la victoire de Dieu n'est pas proche?» est ce que dit l'Envoyé.

Az-Zamaḥṣarī en mentionne une autre catégorie, à savoir sa (\*) parole: «Parmi ses signes, votre sommeil de nuit et de jour et votre désir de sa faveur»

112 Ce qui veut dire que la première multiplicité détaillée est aube véritable (fil blanc) et aube trompeuse (fil noir) et que la deuxième multiplicité globale est 'aube'.

(30, 23). Il dit: 'Cela entre dans le chapitre de l'enroulement; ce qui veut dire: Parmi ses signes, votre sommeil et votre désir de sa faveur, de nuit et de jour. Cependant, il a séparé « votre sommeil » de « et votre désir » par « de nuit et de jour », parce que ce sont deux moments du temps; or le temps et ce qui arrive en lui sont comme une seule chose, l'enroulement aidant à l'unité'<sup>113</sup>.

### La similitude (*al-mušākala*)<sup>114</sup>

Cela consiste à mentionner une chose avec l'expression propre à une autre, à cause du voisinage réel ou virtuel.

Le premier cas est comme sa (\*) parole: « Tu sais ce qu'il y a dans mon âme et je ne sais pas ce qu'il y a dans ton âme » (5, 116)<sup>115</sup>; « Ils rusèrent et Dieu rusa » (3, 54). L'emploi des termes 'âme' et 'ruser', en ce qui concerne le Créateur (\*), se justifie uniquement à cause de la similitude de ce qui se trouve avec lui. De même, dans sa parole: « La rétribution d'un mal sera un mal semblable » (42, 40) |, parce que la rétribution est un droit qu'on ne peut qualifier de mauvais. 5/1772  
« Qui vous sera hostile, vous lui serez hostiles » (2, 194); « Aujourd'hui, nous vous oublions, comme vous avez oublié » (45, 34); « ... ils se moquent d'eux, Dieu se moquera d'eux » (9, 79); « Nous ne faisons que plaisanter! \* Dieu plaisantera à leur sujet » (2, 14-15).

Comme exemple du voisinage virtuel, il y a sa (\*) parole: « *ṣibgata llāhi* / La teinture de Dieu! » (2, 138), c'est-à-dire, la purification de Dieu, parce que la foi purifie les âmes. La raison fondamentale de cela vient du fait que les chrétiens plongeaient leurs enfants dans une eau jaune, ce qu'ils appellent le baptême, en disant que c'est pour eux une purification. Il a donc exprimé la foi par « la teinture de Dieu » à cause de la similitude due à ce lien.

### La paranomase (*al-muzāwaḡa*)<sup>116</sup>

Cela consiste à accoupler deux significations dans la protase et l'apodose ou dans les cas analogues, comme lorsqu'il (al-Buḡturī) dit:

113 L'édition du *Kaššāf* de Dār al-Kutub al-Ilmiyya, Beyrouth 1415/1995, t. 3, p. 458, contient *ī'āna 'alā* au lieu de *iqāma*; nous choisissons cette *lectio*.

114 Elle n'est pas citée dans la liste initiale.

115 Exemple qui sera cité comme cas d'antithèse à la page 1777.

116 Il n'est pas cité dans la liste initiale.

‘Quand censure le censeur, la passion s’attache à moi ; \*  
quand elle écoute l’intrigant, le renoncement s’attache à elle’<sup>117</sup>.

De même, il y a dans le Coran : « ... nous lui avons donné nos versets et il s’en est débarrassé ; al-Šayṭān l’a suivi et il a été au nombre des perdants » (7, 175).

## 66. L’hyperbole (*al-mubālaġa*)

5/1773 Elle consiste dans le fait que le locuteur mentionne une qualité, puis l’amplifie au point qu’elle devient sémantiquement plus performante pour le sens qu’il vise. Elle est de deux catégories.

Il y a, d’abord, l’hyperbole de la qualification qui consiste à déborder jusqu’à la limite de l’impossible, par exemple : « son huile est près d’éclairer, même si un feu ne la touchait pas » (24, 35) ; « ils n’entreront pas dans le Jardin, tant que le chameau ne passera pas par le trou de l’aiguille » (7, 40).

Il y a, ensuite, l’hyperbole au moyen du paradigme. Or les paradigmes de l’hyperbole sont les suivants :

le paradigme *fa’lān*, comme « *ar-raḥīmān* / le très Clément » (1, 1) ;

le paradigme *fa’l*, comme « *ar-raḥīm* / le vraiment Clément » (1, 1) ;

le paradigme *fa’āl*, comme « *at-tawwāb* / celui qui revient sans cesse » (2, 37) ;  
« *al-ġaffār* / celui qui pardonne sans cesse » (38, 66) ; « *al-qahhār* / celui qui opprime sans cesse » (12, 39) ;

le paradigme *fa’ūl*, comme « *ġafūr* / celui qui pardonne beaucoup » (2, 173) ;  
« *aš-šakūr* / celui qui remercie beaucoup » (14, 5) ; « *al-wadūd* / celui qui aime beaucoup » (11, 90) ;

le paradigme *fa’il*, comme *ḥaḍīr* (très attentif) ; « *ašīrun* / très insolent » (54, 25) ; « *fariḥun* / très joyeux » (11, 10) ;

le paradigme *fu’āl* avec l’allègement de la deuxième lettre radicale, comme « *uġābun* / très étrange » (38, 5) et *fu’āl* avec le redoublement de la deuxième lettre radicale, comme « *kubbāran* / immense » (71, 22) ;

le paradigme *fu’al*, comme « *lubadan* / énorme » (90, 6) ; « *al-kubari* / très grand » (74, 35) ;

117 Ce qui veut dire que lorsque le censeur me demande de cesser de l’aimer, mon amour pour elle s’attache à moi d’autant plus ; et quand elle écoute le calomniateur, son désir de renoncer à moi s’attache à elle davantage.

le paradigme *fu'lā*, comme « *al-'ulyā* / la plus haute » (9, 40); « *al-ḥusnā* / excellentes » (4, 95); « *šūrā* / délibération » (42, 38)<sup>118</sup>; « *al-sū'ā* / très mauvaise » (30, 10).

### Remarque 1 [à propos de *ar-raḥmān ar-raḥīm*]

Selon la majorité, le paradigme *fa'lān* est plus performant que le paradigme *fa'īl*; voilà pourquoi, on dit que « *ar-raḥmān* / le très Miséricordieux » est plus performant que « *ar-raḥīm* / le vraiment Miséricordieux »; c'est ce que défend as-Suhaylī, en disant que le premier se présente sous la forme d'un duel, or le duel est un redoublement; c'est comme si la qualité était redoublée dans une telle construction.

5/1774

Ibn al-Anbārī pense que « *ar-raḥīm* » est plus performant que « *ar-raḥmān* » et Ibn 'Askar lui donne la prépondérance par le fait que « *ar-raḥmān* » le précède et par le fait qu'il se présente sous la forme du pluriel, comme *'abīd* (serviteurs), qui est plus performante que la forme du duel. Selon Qutrūb, les deux sont égaux.

### Remarque 2 [hyperbole et attributs divins]

Burhān (ad-Dīn) ar-Rašīdī<sup>119</sup> rappelle que les attributs de Dieu de forme hyperbolique ont tous un sens figuré, car ils sont employés sous forme hyperbolique sans en avoir le sens. En effet, l'hyperbole | consiste à attribuer à une chose plus que ce qu'elle a; or ses (\*) attributs sont infiniment parfaits, si bien qu'on ne peut pas leur appliquer l'hyperbole. De même, l'hyperbole concerne des attributs qui acceptent d'être amplifiés ou diminués; or les attributs de Dieu sont exempts de tout cela. Voilà ce que juge favorablement le Šayḥ Taqīyy ad-Dīn as-Subkī.

5/1775

Dans *al-Burhān*, az-Zarkašī dit: 'En réalité, les modalités de l'hyperbole sont de deux catégories. La première est celle où l'hyperbole se réalise moyennant l'amplification du sens verbal; et la seconde, moyennant la multiplication des compléments. Or il n'y a pas de doute que leur multiplication n'exige pas d'amplification du sens verbal, étant donné qu'un seul verbe peut régir un ensemble de plusieurs (compléments). C'est en fonction

118 L'expression *šūrā*, comme le font remarquer az-Zamaḥṣarī et ar-Rāzī, est un *maṣdar* et non un adjectif superlatif comme les autres exemples. On ne voit pas très bien quelle est sa place ici. On pourrait ajouter *dizā* / inique (53, 22).

119 Il s'agit de Ibrāhīm b. Lāḡīn b. 'Abd Allāh al-Miṣrī, juriste šāfi'ite (m. 749/1348) (NdE).

de cette catégorie que sont descendus ses (\*) attributs et ainsi la difficulté est écartée. Voilà pourquoi, certains disent, à propos de « vraiment Sage / *ḥakīm* » (2, 220), que son sens hyperbolique réside dans la répétition de ses traits de sagesse par rapport aux lois.

Dans *al-Kaššāf*, il (az-Zamaḥṣarī) dit: 'L'hyperbole dans « *at-tawwāb* / celui qui revient sans cesse » (2, 37) sert à indiquer l'abondance de ses serviteurs vers lesquels il revient sans cesse; ou encore elle s'explique par le fait qu'il atteint un haut degré dans l'acceptation de la conversion, celui qui en est le sujet étant ainsi placé au degré de celui qui n'a jamais péché, à cause de l'ampleur de sa générosité.

Certains érudits posent le problème suivant à propos de sa parole: « Dieu est toujours plus en puissance (*qadīr*) sur chaque chose » (2, 284), à savoir que *qadīr* serait une des formes de l'hyperbole qui nécessiterait l'amplification du | sens de *qādir* (être en puissance); or une telle amplification est absurde, puisqu'il est impossible que l'existenciation (passage à l'acte) à partir d'un être unique comporte la disparité vis-à-vis de chaque individu.

On répondra, en disant que lorsqu'il est difficile de donner le sens hyperbolique relativement à chaque individu, il faut l'employer pour l'ensemble des individus indiqués par le contexte; en effet, l'hyperbole est relative à la multiplicité de ce qui est concerné et non à la qualification.

### 67. L'antithèse (*al-muṭābaqa*)

On l'appelle aussi *al-ṭibāq*; il s'agit de réunir deux contraires dans une proposition. Elle comporte deux catégories: celle qui est réelle et celle qui est figurée. La seconde s'appelle *at-takāfu'* (correspondance réciproque)<sup>120</sup>. Chacune des deux est selon la forme ou selon le sens, positive ou négative. En voici des exemples: « Qu'ils rient peu et qu'ils pleurent beaucoup » (9, 82); « C'est lui qui fait rire et pleurer \* C'est lui qui fait mourir et vivre » (53, 43-44); « Afin que vous ne soyez pas désespérés de ce qui vous échappe et que vous ne vous réjouissiez pas de ce qu'il vous donne » (57, 23); « Tu les aurais cru éveillés, alors qu'ils étaient endormis » (18, 18).

Et comme exemple du sens figuré, il y a: « Est-ce que celui qui est mort et que nous ressuscitons ... » (6, 122); c'est-à-dire, celui qui est égaré et que nous guidons.

120 Voir *ET*<sup>2</sup>, X, 2002, 483a.

Comme exemples d'antithèses négatives, il y a : « Tu sais ce qu'il y a dans mon âme et je ne sais pas ce qu'il y a dans ton âme » (5, 116)<sup>121</sup> et : « Ne craignez pas les gens, craignez-moi » (5, 44).

5/1777

Comme exemples d'antithèses selon le sens, nous avons : « Vous n'êtes que des menteurs \* Ils dirent: Notre Seigneur sait que vers vous nous sommes envoyés » (36, 15-16); ce qui signifie: Notre Seigneur sait que nous sommes véridiques. « Il a fait pour vous de la terre un lit de repos et du ciel un édifice (*binā'an*) » (2, 22). Abū 'Alī l-Fārisī dit: 'Etant donné que l'édifice (*binā'*) est la partie élevée de ce qui est construit, il est opposé au lit qui (en cela) est son contraire'.

De la même catégorie, il y a un genre qu'on appelle l'antithèse cachée, comme sa parole : « A cause de leurs fautes, ils furent plongés et introduits dans le feu » (71, 25); en effet, le plongeon est propre à l'eau et donc c'est comme si on avait mis ensemble l'eau et le feu. Ibn Munqid̄: 'C'est l'antithèse la plus cachée du Coran'. Ibn al-Mu'tazz dit: 'Parmi les antithèses les plus belles et les plus cachées, il y a sa parole: « Pour vous, dans le talion, il y a vie » (2, 179), car 'talion' signifie mise à mort et ainsi la mise à mort devient cause de vie'.

De la même catégorie, il y a un genre qu'on appelle le parallélisme du discours (*tarṣī' al-kalām*)<sup>122</sup> qui consiste à lier une chose à ce avec quoi elle se regroupe en fonction d'une commune mesure, comme sa parole: « Tu n'y auras pas faim et tu ne seras pas nu \* Tu n'y auras pas soif et ne souffriras pas de la chaleur » (20, 118-119); la faim est mise avec la nudité, alors que sa place est d'être avec la soif; |; la souffrance de la chaleur est mise avec la soif, alors que sa place est d'être avec la nudité. Cependant, la faim et la nudité ont en commun le manque; car la faim est due au manque intérieur de nourriture et la nudité au manque extérieur de vêtement. La soif et la souffrance de la chaleur ont en commun la brûlure; car la soif est due à la brûlure intérieure de la déshydratation et la souffrance de la chaleur à la brûlure extérieure du soleil.

5/1778

### [68. L'opposition symétrique (*al-muqābala*)]

Dans la même catégorie, il y a un genre qu'on appelle l'opposition symétrique (*al-muqābala*) qui consiste à mentionner deux expressions ou davantage, puis leur contraire respectif dans le même ordre. Ibn Abī l-Iṣḥā' dit: 'La

121 Exemple déjà cité pour la similitude (*al-mušākala*), à la p. 1771.

122 Ce qui consiste à se servir, dans la seconde partie de la période, des mots correspondant par leur signification et leur forme grammaticale à ceux de la première (Kazimirski). Selon EI<sup>2</sup>, X, 2002, 328a, cette figure serait fondée sur le principe de l'équivalence des sons.

différence entre l'antithèse et l'opposition comporte deux aspects. Selon le premier, l'antithèse n'existe qu'entre deux contraires seulement, tandis que l'opposition n'existe que pour un nombre supérieur, de quatre à dix. Selon le second, l'antithèse n'existe qu'entre les contraires, alors que l'opposition existe entre les contraires et entre d'autres catégories'.

As-Sakkāki dit: 'Parmi les particularités de l'opposition, il y a le fait que lorsque l'on met une chose comme condition dans la première partie, on mettra son contraire comme condition dans la seconde; ainsi, dans sa (\*) parole: «Quant à celui qui fait l'aumône, qui craint Dieu \* [et qui déclare véridique l'excellent bienfait, \* nous lui faciliterons l'accès à l'aisance. \* Quant à celui qui est avare, qui est suffisant \* et qui déclare mensonger l'excellent bienfait, \* nous lui faciliterons l'accès à ce qui est malaisé]» (92, 5-10). Il a opposé la prodigalité à l'avarice, la crainte de Dieu à la suffisance, la déclaration du vrai à l'accusation de mensonge et l'aisé au malaisé. Et puisqu'il a mis, dans la première partie, la facilitation en commun avec la prodigalité, la crainte de Dieu et la déclaration du vrai, il a mis son contraire, à savoir la mise en difficulté, en commun avec leur contraire respectif'.

5/1779

Certains disent qu'il y a opposition entre un élément du discours et un autre, ce qui est très rare, comme sa parole: «Ne le prennent ni le sommeil de jour ni le sommeil de nuit» (2, 255); ou entre deux et deux, comme sa parole: «Qu'ils rient (a) peu (b) et qu'ils pleurent (a') beaucoup (b')» (9, 82); ou entre trois et trois, comme sa parole: «Il leur (a) ordonne (b) ce qui est convenable (c) et il leur (a')<sup>123</sup> interdit (b') ce qui est blâmable (c'); il déclare licite (a) pour eux (b) les bonnes choses (c) et il déclare illicite (a') contre eux (b') les mauvaises (c')» (7, 157); «Soyez (a) reconnaissants (b) envers moi (c) et ne soyez pas (a') ingrats (b') envers moi (c')<sup>124</sup>» (2, 152); ou entre quatre et quatre, comme sa parole: «Quant à celui qui fait l'aumône ...» (92, 5-10)<sup>125</sup>; ou entre cinq et cinq, comme sa parole: «Certes, Dieu ne répugne pas à proposer en parabole [un moucheron ou quelque chose de plus relevé. Les croyants savent que c'est la vérité venue de leur Seigneur. Les incrédules disent: Qu'est-ce que Dieu a voulu signifier par cette parabole? Il égare ainsi un grand nombre et il dirige un grand nombre; mais il n'égare que les pervers \* qui violent le pacte de Dieu après avoir accepté son alliance; qui tranchent ce que Dieu a ordonné de lier et qui corrompent la terre: voilà les perdants]» (2, 26-27). Il oppose «un moucheron»

123 C'est-à-dire, *'anhum*, alors que précédemment nous avons un pronom complément direct *ya'muruhum*.

124 Ici le complément est direct (*takfurūni*), alors que précédemment il est indirect (*li-*).

125 Voir la citation complète dans le paragraphe précédent.



à « quelque chose de plus relevé » ; « les croyants » à « les incroyables » ; « il égare » à « il dirige » ; « violent le pacte » à « son alliance » ; et « tranchent » à « lier » ; ou entre six et six, comme sa parole : « L'amour des biens convoités est enjolivé pour les hommes ... » (3, 14) ; puis il dit : « Dis : Vous annoncerai-je ... » (3, 15) : il oppose, d'une part, les jardins, les ruisseaux, l'éternité, les épouses, la pureté et la satisfaction à, d'autre part, les femmes, les enfants, l'or et l'agent, les chevaux de race, le bétail et les champs.

Un autre divise l'opposition en trois catégories : entre semblables, entre contradictoires et entre contraires. Comme exemple de la première, il y a l'opposition entre le sommeil de jour et le sommeil de nuit dans le premier verset (2, 255) ; en effet, les deux concernent | le fait de dormir opposé au fait d'être éveillé dont il est question dans le verset : « Tu les aurais cru éveillés, alors qu'ils étaient endormis » (18, 18). Ce dernier verset est un exemple de la deuxième catégorie, car les deux termes sont contradictoires. Comme exemple de la troisième, il y a l'opposition entre le mal et la guidance dans sa parole : « Nous ne savons pas si un mal est voulu pour ceux qui sont sur la terre ou si leur Seigneur a voulu pour eux une guidance » (72, 10). Les deux sont contraires et non contradictoires, car c'est le bien qui est contradictoire du mal et l'erreur qui est contradictoire de la guidance.

5/1780

### 69. L'ambiguïté (*al-muwā'aba*)

*Al-muwā'aba* (l'ambiguïté) avec un *r* sans point et un *b* avec point<sup>126</sup>. Cela consiste à dire une parole qui comporte aussi ce que l'on nie ; et quand arrive cette négation, on présente habilement un des points de vue grâce auquel on se tire d'affaire : que ce soit en changeant la parole, en la corrigeant, en ajoutant ou en diminuant.

Ibn Abī l-Iṣḥā' dit : 'Comme exemple il y a sa (\*) parole où il fait parler l'aîné des enfants de Ya'qūb : « Retournez chez votre père et dites : Ô notre père ! Ton fils a volé (*saraqa*) » (12, 81). On a lu : 'ton fils a été accusé de vol (*surriqa*)', mais il n'a pas volé ; donc on a corrigé le discours en changeant le *a* par un *u*, en redoublant le *rā'* et en vocalisant ce dernier avec un *i*'.

126 Cette précision sert à éviter la confusion avec *al-muwā'azana*, par exemple.

### 70. La reprise (*al-murāġa*)

5/1781 Ibn Abī l-Iṣbaʿ dit : ‘Cela consiste en ce que le locuteur procède à une reprise de son discours avec celui à qui il s’adresse, grâce à une expression plus succincte, une formulation plus juste et une terminologie plus agréable ; il y a, par exemple, sa (\*) parole : « Certes, moi je ferai de toi un guide pour les gens. Il dit : Et qu’en sera-t-il de ma descendance ? Il dit : Mon alliance ne comprend pas les pécheurs » (2, 124). Ce passage, – qui est une partie de verset –, comprend trois reprises dans lesquelles se trouvent les sens suivants du discours : l’information et l’enquête, l’ordre et l’interdiction, la promesse et la menace, l’explicite et l’implicite’.

Quant à moi, je dis qu’il serait mieux de dire qu’il comprend l’information et la demande, l’affirmation et la négation, la corroboration et l’omission, la bonne nouvelle et l’avertissement sévère, ainsi que la promesse et la menace.

### 71. La propreté (*an-nazāha*)

Il s’agit de la purification des termes du poème diffamatoire de ce qui est obscène, pour qu’il soit, – comme dit Abū ‘Amr b. al-‘Alā’, alors qu’on l’avait interrogé au sujet du meilleur poème diffamatoire qui fût –, ‘celui que réciterait une vierge dans ses appartements privés sans qu’on puisse la réprimander’.

5/1782 De ce genre est sa parole : « Quand ils sont appelés devant Dieu et son Envoyé pour que celui-ci soit juge entre eux, alors une partie d’eux s’écarte » (24, 48) ; puis, il dit : « Y a-t-il dans leur cœur une maladie, ou bien doutent-ils, ou craignent-ils que Dieu et son Envoyé ne les oppriment ? Non ! Ceux-là sont les injustes » (24, 50). Les expressions relatives au blâme de ceux sur lesquels porte cette information sont exemptes de l’obscénité qu’on trouve dans le poème diffamatoire ; et les autres passages diffamatoires du Coran sont ainsi.

### 72. L’embellissement (*al-ibdāʿ*)

*Al-ibdāʿ* (l’embellissement) avec un *b* avec un seul point<sup>127</sup> consiste en ce que le discours contient un certain nombre de formes rhétoriques. Ibn Abī l-Iṣbaʿ dit : ‘Je n’ai jamais vu dans le langage chose semblable à sa parole : « Ô terre, avale ton eau ! [Ô ciel, arrête-toi ! L’eau fut absorbée et l’ordre fut exécuté ; le

127 A ne pas confondre, par exemple, avec *idāʿ* avec un *yāʿ* à deux points.

vaisseau s'installa sur al-Ġūdī et l'on dit: Arrière au peuple injuste!]] (11, 44); en effet, elle contient vingt formes rhétoriques, alors qu'elle comporte dix-sept mots. Il y a une correspondance (*al-munāsaba*)<sup>128</sup> parfaite entre «avale / *blaṭ*» et «arrête-toi / *aqlī*» (1); les deux sont métaphoriques (*al-istī'āra*) (2); il y a une antithèse (*aṭ-ṭibāq*) entre «terre» et «ciel» (3); sa parole: «Ô ciel!» a un sens figuré (*al-maġāz*) (4), en effet, le sens propre serait: 'Ô pluie du ciel!'; il y a une allusion (*al-išāra*) (5) dans: «l'eau fut absorbée», en effet, cela exprime plusieurs sens, puisque l'eau ne sera pas absorbée tant que la pluie du ciel ne se sera pas arrêtée et que la terre n'aura pas avalé ce qui sort d'elle à partir des sources d'eau, car ainsi diminuera l'eau qu'il y a à la surface de la terre; il y a implication (*al-irdāf*) (6) dans «[le vaisseau] s'installa»<sup>129</sup>, assimilation (*at-tamṭil*) (7) dans «l'ordre fut exécuté»<sup>130</sup> et causalité (*at-ta'īl*) (8), car l'absorption de l'eau est la cause de l'installation du vaisseau; il y a une correcte division du discours (*at-taqṣīm*) (9), car il contient les différentes catégories d'eau au moment de sa diminution, puisqu'il n'y a rien d'autre que l'arrêt de l'eau du ciel et de l'eau jaillissant de | de la terre, et l'absorption de l'eau sur la surface de la terre; il y a la précaution (*al-iḥtirās*) (10) par rapport à l'invocation, pour qu'on ne s'imagine pas que la noyade, à cause de son sens général, contenait également ceux qui ne méritaient pas d'être anéantis, car sa (\*) justice empêche qu'on l'invoque pour celui qui ne le mérite pas; il y a la beauté de l'ordre du discours (*ḥusn an-nasaq*) (11), l'adéquation (*al-iṭlāf*) (12) entre l'expression et le sens et la concision (*al-iġāz*) (13), car il (\*) raconte une histoire contenue dans un mode de s'exprimer très bref; il y a aussi le doublet (*at-tashīm*) (14)<sup>131</sup>, car le début du verset en indique la fin; il y a l'ajustement (*at-tahdīb*) (15), car chaque terme est bien qualifié, et chaque expression a des lettres faciles à prononcer et une élocution merveilleuse exempte de contorsion et de complication structurale; il y a la beauté de l'explication (*ḥusn al-bayān*) (16), dans le sens où l'auditeur n'a pas à s'arrêter pour comprendre le sens et où rien ne lui fait difficulté; il y a la mise en place ferme (*at-tamkīn*) (17), car la coupure est fixée à son endroit et est bien posée à

5/1783

128 En rhétorique, il s'agit de la correspondance entre des mots du point de vue de leur forme ou de leur sens. Voir *EL*<sup>2</sup>, II, 1965, 845a.

129 Voir la note 6 de la p. 1723. La raison en est que cela implique que l'eau soit absorbée: l'un ne va pas sans l'autre.

130 Il s'agit de l'analogie de structure et de légère assonance entre *wa-ġīda l-mā'u* et *wa-quḍiya l-amru*. Voir *EAL*, t. 2, p. 661.

131 *Tashīm*: emploi en vers ou en prose rimée d'un mot qui doit se reproduire à la rime (Kazimirski).

sa place ; il n'y ni heurt (*ǧayr qaliqa*) (18) ni tiraillement (*ǧayr mustad'āt*) (19), mais fluidité (*al-insiǧām*) (20). Voilà ce que mentionne Ibn Abī l-Iṣba'. Et moi je dis qu'il y a aussi une incise (*al-i'tirād*) (21)<sup>132</sup>.

---

132 On ne voit pas très bien où exactement. Cette citation a déjà été commentée avec moins de détails, à la p. 1764, à propos de l'excellente succession.

## Les séparations des versets (*al-fawāṣil*)

### [La séparation : définitions et caractéristiques]

*Al-fāṣila* est la parole finale du verset, comme *al-qāfiya*, en poésie, (est la parole finale du vers) et *al-qarīna*, en prose rimée, (est la parole finale du passage). 5/1784

Ad-Dānī dit : ‘C’est une parole en fin de proposition’. Al-Ġa’barī dit : ‘Cela diffère du sens technique et rien ne l’indique dans les exemples donnés par Sībawayh, à savoir « *yawma ya’ti* / le jour où il viendra » (11, 105) et « *mā kunnā nabġi* / ce que nous cherchions » (18, 64)<sup>1</sup> qui ne sont pas deux bouts de versets, car il s’agit de séparations en fonction de la langue et non de l’artifice<sup>2</sup>.

Al-Qāḍī Abū Bakr dit : ‘Les séparations sont des lettres semblables situées aux coupures, grâce auxquelles advient la compréhension du sens’.

Ad-Dānī distingue entre les séparations et les bouts de versets, en disant : ‘La séparation est la parole séparée de ce qui suit ; or cette parole séparée peut être un bout de verset ou non. De même, les séparations sont des bouts de versets ou non ; donc tout bout de verset est une séparation, alors que toute | séparation n’est pas un bout de verset’. Il poursuit : ‘En raison de ce sens de la séparation, Sībawayh mentionne, comme exemples de rimes (*al-qawāfi*), « *yawma ya’ti* / le jour où il viendra » (11, 105) et « *mā kunnā nabġi* / ce que nous cherchions » (18, 64), alors que, selon le consensus commun, ce ne sont pas des bouts de versets, avec « *iḍā yasri* / quand elle s’écoule » (89, 4) qui, selon le consensus commun, est un bout de verset’. 5/1785

Al-Ġa’barī dit : ‘Il y a deux façons de connaître les séparations : l’arrêt prophétique (*tawqīf*)<sup>3</sup> et la déduction analogique (*qiyās*). Quant à la première, il s’agit de ce sur quoi, affirme-t-on, il (.) s’arrêtait (*waqafa*) toujours ; alors, nous sommes sûrs que c’est une séparation ; par contre, ce qu’il liait toujours, nous

1 Sībawayh, *al-Kitāb*, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, t. 4, Beyrouth, 1402/1982, p. 185. L’auteur donne cet autre exemple, à la place du premier ici cité : « *yawma t-tanādi* / le jour de l’interpellation » (40, 32) qui lui est une fin de verset.

2 Cela veut dire que la proposition du verset 11, 104 se termine, selon le sens, avec l’expression *yawma ya’ti* du début du verset 105 : « Nous ne le retarderons que jusqu’au terme fixé, \* le jour où il viendra. Nul ne parlera ... » (31, 104–105).

3 Non pas seulement dans le sens où le Prophète s’arrêtait à cet endroit là, mais surtout dans le sens où le Prophète avait décidé et arrêté de faire la pause à cet endroit là. On sait que, dans ce sens, l’arrêt prophétique correspond à l’arrêt divin.

sommes sûrs que ce n'est pas une séparation ; et ce sur quoi parfois il s'arrêtait et que parfois il liait, il est possible que la pause fût pour faire connaître la séparation ou la pause complète ou le repos. Et il est possible que la liaison fût une non séparation ou une séparation qu'il liait, parce qu'il l'avait déjà fait connaître.

Quant à la déduction analogique, elle consiste à mettre en relation ce qui est probable et non prescrit avec ce qui est prescrit, en raison d'une certaine convenance ; il n'y a pas d'objection à ce sujet, parce qu'il n'y a là ni ajout ni retrait. La raison de cela réside uniquement dans le fait que c'est un cas de séparation ou de liaison, l'arrêt sur toute parole du Coran étant permis, tout comme la liaison du Coran tout entier. La déduction analogique a besoin d'un moyen qui en rende l'idée. Nous disons donc que la séparation du verset est comme l'élément de correspondance de la prose rimée, en ce qui concerne la prose, et comme la rime du vers, en ce qui concerne la poésie. Ce que l'on mentionne comme défauts de la rime, à propos de la différence de délimitation, de la voyelle-*išbā*<sup>4</sup> et de la voyelle-*tawǧih*<sup>5</sup>, n'est pas un défaut qui concerne la séparation ; il est permis, – dans la séparation, sur l'élément de correspondance et à la rime du poème composé sur le mètre *raǧaz*-<sup>6</sup>, de passer d'un genre à un autre, contrairement à la rime du poème-*qašīda*<sup>7</sup>. En fonction de cela, on voit 5/1786 « *yarǧi'ūn* / ils reviendront » (3, 72) avec « *'alīmun* / savant » (3, 73), | « *al-mī'ād* / la promesse » (3, 194) avec « *aṭ-tawāb* / la récompense » (3, 195) et « *aṭ-ṭāriq* / l'astre nocturne » (86, 1–2) avec « *aṭ-tāqīb* / brillant » (86, 3).

Le principe pour la séparation et l'élément de correspondance isolé, dans le verset et la prose rimée, est l'égalité<sup>8</sup>. En fonction de cela, ceux qui comptent sont d'accord pour omettre le nombre<sup>9</sup> de : « *wa-ya'ti bi-āḥarīna* / il en mettra

4 Voyelle de la rime entre la lettre principale de la rime et le *ta'sīs* qui est le *alif* quiescent et antépénultième à la rime avant la lettre *rawī*, par exemple dans le mot *'āqil* (Kazimirski).

5 Voyelle qui précède la lettre *rawī* à la fin du vers (lettre fondamentale de la rime et qui la constitue), ou celle qui est entre la lettre appelée *rawī* et la lettre appelée *ta'sīs* (Kazimirski).

6 Mètre rapide composé du pied *mustaf'ilun* répété six fois par deux hémistiches (Kazimirski), selon le schéma a a / b b / c c / etc ...

7 Poème qui n'a pas moins de seize distiques et peut en avoir une centaine (Kazimirski).

8 *fī l-fāšila wa l-qarīna al-mutaǧarrida* : l'éditeur fait remarquer que nous avons là une façon de s'exprimer gauche et maladroite qui se retrouve dans tous les manuscrits. Dans *Ḥusn al-madād*, se trouverait la formulation correcte, à savoir : *al-aṣl fī l-fāšila wa l-qarīna ataǧarrudu wa-fī l-āyat ...* / le principe pour la séparation et l'élément de correspondance est l'isolation, et pour le verset et la prose rimée, l'égalité. Par 'isolation' on veut dire l'absence de lien avec ce qui suit (NdE).

9 C'est-à-dire, pour dire que ces passages ne sont pas mesurés selon les règles de la prosodie.

d'autres» (4, 133), «*wa-lā l-malā'ikatu l-muqarrabūn* / ni les anges rapprochés» (4, 172), «*kaddaba bihā l-awwalūn* / les anciens les ont traités de mensonges» (17, 59), «*li-tubaššira bihi l-muttaqīn* / pour que tu annonces la bonne nouvelle à ceux qui craignent Dieu» (19, 97), «*la'allahum yattaqūn* / peut-être craindront-ils» (20, 113), «*mina z-zulumāti ilā n-nūr* / des ténèbres à la lumière» (65, 11) et de «*anna llāha 'alā kulli šay'in qadīr* / Dieu est puissant sur toute chose» (65, 12), où (le nombre) ne s'accorde pas avec les deux bouts. Ils sont d'accord également pour omettre le nombre de: «*a-fa-ğayra dīni llāhi yabgūn* / désirent-ils autre chose que la religion de Dieu?» (3, 83) et de «*a-fa-ḥukma l-ğāhiliyyati yabgūn* / désirent-ils le jugement de l'ignorance?» (5, 50)<sup>10</sup>. Ils comptent des cas semblables à cause de leur convenance, tels que «*li-ulī l-albāb* / pour les doués d'intelligence» (3, 190), «*'alā llāhi kadīban* / un mensonge contre Dieu» (18, 15) et «*wa-s-salwā* / et des cailles» (20, 80).<sup>11</sup>

Un autre (az-Zarkaši) dit: 'La séparation arrive au moment du repos dans le discours pour améliorer le langage grâce à cela; telle est la façon par laquelle le Coran se distingue du reste du langage; et on l'appelle séparation, parce que grâce à elle deux parts du langage se séparent; et c'est ainsi que la fin du verset opère une séparation entre le verset et ce qui vient après, en vertu de sa (\*) parole: «Un Livre dont les versets sont séparés» (41, 3)'.

### [Séparation et rime]

Selon le consensus général, il n'est pas permis de l'appeler 'rime', parce que, si Dieu (\*) a nié au sujet du Coran le titre de poésie, il faut également refuser la rime à son sujet, parce qu'elle fait partie de la poésie et qu'elle est, techniquement parlant, une spécificité de la poésie<sup>12</sup>. Et comme il est interdit d'employer le terme 'rime' à propos du Coran, de même il est interdit d'employer le terme 'séparation' au sujet de la poésie, parce qu'il est un attribut du Livre de Dieu et donc il ne peut pas outrepasser les limites de ce dernier.

5/1787

10 Cependant, dans ces deux cas, il y a la même 'rime' entre la fin du passage en question et la fin des versets environnants (-ūn).

11 Ces trois derniers cas, en fait, sont des fins de versets; dans le premier, cette fin 'artificielle' ne correspond pas à la fin du sens selon la langue.

12 Cependant, un peu plus haut à la page 1785, l'auteur cite Sibawayh qui utilise le terme 'rime' à propos de versets coraniques.

## [Prose rimée et Coran : vision négative]

Est-il permis d'employer le terme 'prose rimée (*as-sağ'*) au sujet du Coran ? Il y a divergence à ce sujet. La majorité l'interdit, parce que le sens fondamental de l'expression vient de *sağ'a t-tayr* (l'oiseau roucoule). Or le Coran est trop noble pour qu'on applique métaphoriquement à quoi que ce soit de lui une expression dont le sens est fondamentalement vulgaire, parce que sa noblesse empêche qu'un autre type de discours contingent contribue à le décrire; en effet, le Coran fait partie de ses (\*) attributs et donc il n'est pas permis de le décrire moyennant une qualité pour laquelle on n'a pas de permission.

Dans *I'ğāz al-Qur'ān*, ar-Rummānī dit: 'L'avis des aš'arites est de refuser qu'on dise à propos du Coran que c'est de la prose rimée. Ils font la distinction suivante, en disant que la prose rimée est visée pour elle-même<sup>13</sup>, puis le sens lui est appliqué; par contre, les séparations sont celles qui suivent le sens<sup>14</sup> et elles ne sont pas visées pour elles-mêmes'. Il ajoute: 'C'est pour cela que les séparations relèvent de l'éloquence, tandis que la prose rimée est un défaut'.

Il est suivi en cela par al-Qāḍī Abū Bakr al-Bāqillānī, qui cite une prescription de Abū l-Ḥasan al-Aš'arī et de tous ses disciples, en disant: 'Beaucoup de non aš'arites sont d'avis | d'appliquer la (qualification de) prose rimée au Coran. Ils prétendent que cela fait partie de ce grâce à quoi se manifeste l'excellence du Coran et que c'est un des genres où se trouve un surplus de style et d'éloquence, comme l'assonance, la transition soudaine, etc ...'<sup>15</sup>.

Il ajoute: 'Le plus fort argument avec lequel ils démontrent cela réside dans l'accord sur le fait que Mūsā est préférable à Hārūn. Or, à cause de l'importance

5/1788

13 *As-sağ' huwa l-laḍī yuqṣadu fī naḥsihi (...)* wa-l-fawāṣil lā takūna *maqṣūdatan* fī naḥsihā. Pour comprendre cette terminologie technique, il est bon de se référer à *Lisān al-'arab*, t. 11, p. 180a: 'Ibn Ğinnī dit: On l'appelle *qaṣīd*, parce que cela est visé et recherché intentionnellement. Même si ce qui est court et dont la structure est agitée comme les mètres rapides *ar-ramal* et *ar-rağaz* est une poésie voulue et intentionnellement visée (*šī'ran murādan maqṣūdan*), cependant, ce qui est parfait et abondant comme poésie a plus d'influence sur eux et pénètre plus fortement en eux-mêmes que ce qui est court et défectueux. Aussi appellent-ils ce qui est long et abondant *qaṣīd*, c'est-à-dire, ce qui est voulu et intentionnellement visé (*murādan maqṣūdan*); et même s'il s'agit des mètres *ar-ramal* et *ar-rağaz*, ce sont aussi deux réalités voulues et visées intentionnellement (*murādayn maqṣūdayn*). Ce qui voudrait dire que la *qaṣīda* est un langage parfaitement calculé aux points de vue sens, mètre et rime.

14 Ce qui ne semble pas être toujours le cas, car on trouve des fins de versets qui ne correspondent pas à la fin d'une section du discours au point de vue sémantique.

15 Voir la forme rhétorique 41 dans le chapitre précédent (Chap. 58, pp. 1731-1735).



de la prose rimée, on dit dans un endroit: «*Hārūna wa-Mūsā*» (20, 70)<sup>16</sup>. Et quand, dans un autre endroit, les séparations des versets sont avec *wāw* et *nūn* (-ūna), on dit: «*Mūsā wa-Hārūna*» (26, 48). Ils disent donc que cela se distingue du cas de la poésie; en effet, il n'est pas possible que cette dernière entre dans le langage si ce n'est intentionnellement; car si elle y entrait non intentionnellement, ce serait sans le mètre que nous appelons poésie; alors que l'existence de ce mètre là<sup>17</sup> se trouve tant chez le non poète (*al-mufḥam*) que chez le poète. Quant à la prose rimée qui se présente dans le Coran, il y en a beaucoup dont il n'est pas juste de dire qu'elle s'y trouve toute non intentionnellement. Ils ont construit la chose à ce sujet sur la définition du sens de prose rimée, selon ce que disent les linguistes, à savoir la continuité du discours de façon unique'.

Ibn Durayd dit: «La colombe roucoule (*saġa'at*)» signifie qu'elle va répétant le son de sa voix'.

Al-Qāḍī (al-Bāqillānī) dit: 'Cela n'est pas correct. Si le Coran était de la prose rimée, il ne sortirait pas de leurs façons de parler et s'il entrait dans leurs façons de parler, il n'y aurait pas alors d'inimitabilité. Et s'il était permis de dire qu'il s'agit d'une prose rimée inimitable, il serait aussi permis de dire que c'est une poésie inimitable. Comment donc? Alors que la prose rimée | fait partie de ce que composent les devins chez les arabes; et la nier à propos du Coran vaut mieux comme argument que de nier la poésie à son sujet, car la divination contredit les prophéties, contrairement à la poésie, car il (.) dit: «Serait-ce une prose rimée comme celle des devins?»<sup>18</sup>. Et il la déclare blâmable'.

5/1789

Il ajoute: 'Il est faux d'imaginer que c'est une prose rimée; parce que le fait que le Coran se présente sous la forme de la prose rimée ne nécessite pas qu'il le soit réellement; car dans la prose rimée, le sens suit l'expression qui produit la prose rimée; or il n'en est pas ainsi pour ce qui se trouve être comme la prose rimée dans le Coran, car l'expression y est disposée en fonction du sens. Or il y a une (grande) différence entre le fait que le discours s'organise en lui-même avec ses expressions qui produisent le sens visé par lui et le fait que le sens soit organisé sans l'expression. Lorsque le sens est lié à la prose rimée, la signification de cette dernière est comme une signification étrangère au sens. Quand le sens s'organise en lui-même sans la prose rimée, cette dernière est appelée à embellir le discours, sans corriger le sens'.

16 En effet, les bouts des autres versets sont en *ā*.

17 Celui qui, plus haut, consiste à employer les noms de Mūsā et de Hārūn dans un ordre ou dans l'autre en fonction de l'assonance de la prose rimée.

18 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 10/216.

Il continue : 'La prose rimée suit une méthode bien observée et une façon de faire précise ; qui les enfreint a un langage défectueux et se voit imputé le fait de sortir de l'éloquence ; tout comme le poète qui sort du mètre conventionnel, se trompe. On voit que les séparations coraniques sont différentes entre elles : certaines ont leurs césures rapprochées, d'autres s'allongent au point de doubler de longueur. La séparation se présente, dans le premier mètre<sup>19</sup>, après un discours abondant et cela, dans la prose rimée, n'est ni satisfaisant ni louable.'

5/1790

Il poursuit : 'Quant à ce qu'on a dit à propos de l'antéposition de Mūsā par rapport à Hārūn dans un endroit et de sa postposition dans un autre, à cause de l'importance de la prose rimée et de la similitude avec les césures du discours, cela n'est pas juste ; mais, l'avantage de cela se trouve dans la répétition de la même histoire avec des expressions différentes qui produisent un même sens. Et cela fait partie de la difficulté à travers laquelle se manifeste l'éloquence et apparaît le beau style. Voilà pourquoi sont répétées beaucoup d'histoires selon des agencements différents, pour attirer ainsi l'attention sur l'impuissance des gens à produire une chose semblable, tant pour la commencer que pour la répéter. S'il leur était possible d'affronter la chose, ils viseraient telle histoire et l'exprimeraient avec des expressions à eux qui produiraient telles significations ou de semblables. Ainsi, le but, dans l'antéposition et la postposition de certaines paroles par rapport à d'autres est de montrer l'inimitabilité sans la prose rimée.'

Il va jusqu'à dire : 'Il est donc clair que les lettres situées dans les séparations coraniques, en correspondance avec les cas semblables qui se trouvent dans les proses rimées, ne les font pas sortir de leur définition pour les faire entrer dans le cas de la prose rimée. Nous avons déjà montré qu'ils blâment toute prose rimée qui sort du juste équilibre des parties. Certains de ses hémistiches sont composés de deux paroles, d'autres de quatre et ils ne considèrent pas cela comme éloquence, mais comme une faiblesse. Si donc ils pensaient que le Coran contienne de la prose rimée, ils diraient : Nous lui opposons une prose rimée bien équilibrée et nous sommes plus éloquents par rapport au Coran'. Fin de citation du discours du Qāḍī (al-Bāqillānī) dans le livre *al-Iḡāz*.

5/1791

L'auteur de *ʿArūs al-afṛāḥ* (as-Subkī) rapporte à son sujet (al-Bāqillānī) que, dans *al-Intiṣār*, il est d'avis qu'il est permis d'appeler les séparations coraniques prose rimée.

19 On s'attendrait à ce que ce soit dans le second mètre !

## [Prose rimée et Coran : vision mitigée]

Dans *Sirr al-faṣāḥa*, al-Ḥafāḡī dit : 'L'opinion de ar-Rummānī, selon laquelle la prose rimée est un défaut et que les séparations coraniques sont un trait d'éloquence, est fautive. En effet, s'il veut dire par prose rimée ce qui suit le sens sans être voulu intentionnellement, c'est un trait d'éloquence et les séparations coraniques sont dans le même cas; s'il veut dire par là ce que suivent les significations, tout en étant voulu intentionnellement de façon artificielle, alors c'est un défaut, et les séparations coraniques sont dans le même cas'.

Il continue : 'Je pense que ce qui les a poussés à appeler tout ce qu'il y a dans le Coran 'séparations coraniques', sans appeler ce dont les lettres se ressemblent 'prose rimée', c'est leur désir d'écarter du Coran la qualification qui convient à un autre langage provenant des devins et d'autres personnes. C'est là, à propos de cette dénomination, une intention approximative, la réalité étant ce que nous avons dit'. Il dit encore : 'La formulation précise consiste à dire que les assonances de la prose rimée sont des lettres semblables, situées aux coupures opérées par les séparations'.

Il poursuit : 'Si l'on dit : si selon vous la prose rimée est louable, est-ce que le Coran tout entier ne pourrait pas se présenter sous forme de prose rimée ? Et quelle est la raison pour laquelle une partie du Coran serait prose rimée, alors que l'autre ne le serait pas ? Nous répondons que le Coran est descendu dans la langue des arabes et selon leurs coutumes et leurs usages. Or le discours de la personne éloquente parmi eux | n'est pas tout entier prose rimée, parce qu'elle contient les signes d'un langage artificiel et forcé et tout particulièrement lorsque s'allonge le discours; il ne se présente donc pas tout entier comme une prose rimée émanant de lui selon leur coutume au niveau élevé de leur langage; et pourtant il ne manque pas d'être (en partie) de la prose rimée, parce qu'elle est belle dans certains passages du discours en fonction de la qualité précédente'.

5/1792

Ibn an-Nafis dit : 'Il suffit pour que la prose rimée soit belle que le Coran l'emploie'. Il continue : 'Son absence dans certains versets n'infirmes pas cela, parce que tel degré de beauté peut requérir le passage à un degré plus beau que lui'.

Hāzim dit : 'Il y a des gens qui détestent couper le discours selon des mesures dont les extrémités se correspondent et qui ne se suivent pas quant à la longueur et à la brièveté, à cause de l'artifice que cela comporte, sauf pour ce qui arrive rarement dans le discours à propos du retour au sujet (*al-ilmām*)<sup>20</sup>.

20 Figure qui consiste en ce que le poète, après s'être éloigné du sujet principal de son poème et avoir parlé de son héros, revient au sujet du poème (Kazimirski).

Certains d'entre eux pensent que l'harmonie qui se trouve dans le fait de couler le langage dans les moules de la rime et d'embellir ces dernières grâce à la correspondance des coupures, est une chose sûre. D'autres, et telle est la position moyenne, pensent que la prose rimée, même si c'est un embellissement du discours, peut porter à l'artifice. Et donc ils pensent qu'elle ne doit pas être employée tout au long du discours, mais que le discours ne doit pas en être totalement privé; aussi en acceptera-t-on ce qui vient à l'esprit spontanément et sans artifice'.

5/1793 Il continue: 'Comment la prose rimée serait-elle totalement blâmable? Le Coran est descendu uniquement selon les procédés du pur langage des arabes; en lui, on trouve les séparations des versets qui correspondent aux assonances de la prose rimée dans | leur façon de parler qui ne se présente pas uniquement selon un seul procédé, car il n'est pas bon, dans tout le discours, de rester continuellement dans un seul genre, à cause de l'artifice que cela comporte et de l'ennui comme propension naturelle et parce que la diversification des genres d'éloquence est plus élevée que la permanence dans un seul genre. Voilà pourquoi, certains versets du Coran ont des coupures semblables, alors que d'autres n'en ont pas'.

### Section 1 [difficultés relatives au principe de l'harmonie]

5/1794 Aš-Šayḥ Šams ad-Dīn b. aš-Šā'ig al-Ḥanafī a composé un livre intitulé *Iḥkām ar-rāyfi aḥkām al-āy* où il dit: 'Il faut savoir que l'harmonie (*al-munāsaba*) est une chose requise dans la langue arabe; et pour cela, on commet certaines choses qui vont à l'encontre des principes'<sup>21</sup>. Il continue: 'Je suis les décisions prises qui portent sur la fin des versets pour observer l'harmonie'<sup>22</sup>, mais j'achoppe sur plus d'une quarantaine d'entre elles.

1. La première: l'antéposition du régi, soit par rapport au régent, comme dans: «Ceux-ci, est-ce vous qu'ils adoraient?» (34, 40); on dit qu'il y aussi: «C'est toi dont nous implorons le secours» (1, 5); soit par rapport à un autre régi qui, par principe, est antéposé, comme dans: «pour que nous te montrions, parmi nos signes, les plus grands» (20, 23), si nous analysons «les plus grands» comme complément de «nous montrions»; soit par rapport à l'agent, comme dans: «sont déjà parvenus aux gens de Fir'awn les avertissements» (54, 41). Du

21 A savoir les principes grammaticaux de la syntaxe et de la morphologie.

22 Il s'agit de l'harmonie relative aux séparations (rimes).

même genre, il y a l'antéposition de l'attribut de *kāna* par rapport à son nom-sujet, comme dans : « Et il n'y a, à lui d'égal, personne » (112, 4).

2. La deuxième : l'antéposition de ce qui est chronologiquement postérieur, comme dans : « A Dieu la vie dernière et la première » (53, 25). Si l'on ne tenait pas compte des séparations des versets<sup>23</sup>, on aurait antéposé « la première », comme dans : « A lui la louange dans la vie première et la dernière » (28, 70).

3. La troisième : l'antéposition de l'excellent sur le meilleur, comme dans : « au Seigneur de Hārūn et de Mūsā » (20, 70). On en a déjà parlé<sup>24</sup>.

4. La quatrième : l'antéposition du pronom par rapport à son antécédent, 5/1795  
comme dans : « Il pressentit en lui-même une peur, Mūsā » (20, 67).

5. La cinquième : l'antéposition de la qualification au moyen d'une proposition par rapport à la qualification au moyen d'un seul terme, comme dans : « Nous ferons sortir pour lui, le jour de la résurrection, un rôle qu'il rencontrera, déroulé » (17, 13)<sup>25</sup>.

6. La sixième : l'omission du *-ī* défectif à la détermination, comme dans : « le Grand, le Très-Haut (*al-muta'ālī*) » (13, 9); « le jour de l'interpellation (*at-tanādī*) » (40, 32).

7. La septième : l'omission du *-ī* du verbe qui n'est pas apocopé, comme dans : « Par la nuit, quand elle s'écoule (*yasrī*) » (89, 4).

8. La huitième : l'omission du *-ī* de l'annexion<sup>26</sup>, comme dans : « Comme furent mon châtement et mon avertissement (*'adābī wa-nuḍur*) » (54, 16); « Comme fut ma punition (*'iqāb*) » (13, 32)<sup>27</sup>.

9. La neuvième : l'ajout de la lettre d'allongement, comme dans : « la sup- 5/1796  
position (*aḏ-zunūnā*) » (33, 10); « l'Envoyé (*ar-rasūlā*) » (33, 66); « le sentier (*as-sabilā*) » (33, 67).

Du même genre est son maintien à l'apocopé, comme dans : « Ne crains pas une poursuite et n'aie pas peur (*lā taḥšā*) » (20, 77); « Nous te ferons réciter; et n'oublie pas (*lā tansā*) » (87, 6), dans le sens où il s'agit d'une interdiction.

10. La dixième : le triptote pour ce qui est diptote, comme dans : « de cristal \* de cristal (*qawāṛiran \* qawāṛiran*) » (76, 15–16)<sup>28</sup>.

23 En effet, ici les fins de versets environnants ont comme son *ā*, ce qui justifie cette antéposition par rapport à *al-ūlā* (la première).

24 Cfr. page 1790.

25 Dans le sens où la première qualification de 'rôle' est 'déroulé', alors que la seconde est 'qu'il rencontrera' (NdE).

26 A savoir le pronom de la première personne du singulier comme annexant.

27 Ce qui veut dire que dans ceux qui précèdent on s'attendrait normalement à la présence du *y* (*ī*).

28 A savoir *qawāṛira*.

11. La onzième: la préférence pour le masculin dans le cas d'un nom générique, comme dans: «des souches de palmiers déracinés (*naḥlin munqa'ir*)» (54, 20).

5/1797

12. La douzième: la préférence pour le féminin (dans le même cas), comme dans: «des souches de palmiers évidés (*naḥlin ḥāwīyah*)» (69, 7). Semblables à ces deux cas, nous avons sa parole dans la sourate *al-Qamar* 54: «Toute chose petite ou grande (*ṣaġīrin wa-kabīrin*) est inscrite» (54, 53) et dans la sourate *al-Kahf* 18: «il ne laissera pas de petite ou de grande chose (*ṣaġīratan wa-lā kabīratan*) sans la compter» (18, 49).

13. La treizième: la limitation à une des deux façons permises qui sont lues dans les sept lectures, autrement que dans le cas de la séparation<sup>29</sup>, comme sa parole: «Ceux-là ont choisi une voie droite (*raṣadan*)» (72, 14) et il n'y a pas *ruṣdan* dans les sept lectures; de même: «Dispose de notre sort comme une voie droite (*raṣadan*)» (18, 10). Et cela, parce que les séparations de versets dans les deux sourates ont une voyelle sur la lettre radicale du milieu; alors que nous avons dans: «et s'ils voient le sentier de la voie droite (*ar-ruṣdī*)» (7, 146). Et ainsi est invalidée la prépondérance de la lecture avec la vocalisation (de la lettre radicale du milieu) prônée par al-Fārisī, en fonction du consensus général, dans les cas précédents.

5/1798

Semblable à cela, nous avons la lecture: «Que les deux mains de Abū Lahab / Lahb périssent» (111, 1), avec la vocalisation *a* du *h'* | et sans vocalisation; or on ne lit: «Il sera exposé à un feu plein de flammes (*lahab*)» (111, 3) qu'avec la vocalisation *a*, pour observer le son de la séparation du verset.

14. La quatorzième: l'emploi de la proposition avec laquelle il répète ce qui précède, de telle façon qu'il n'y a pas de correspondance entre la nominale et la verbale, comme dans sa (\*) parole: «Parmi les gens il y a celui qui dit: Nous croyons (*āmannā*) en Dieu et au jour dernier, alors qu'ils ne sont pas croyants (*bi-mu'minīna*)» (2, 8); il n'y a pas de correspondance entre leur façon de dire «nous croyons / *āmannā*» et sa reprise («croyants / *bi-mu'minīna*»); pour cela, on dirait: 'alors qu'ils ne croient pas / *wa-lam yu'minū* ou *wa-mā āmanū*'.

15. La quinzième: de même, l'emploi d'une des deux portions sans correspondance avec l'autre, comme dans: «Dieu connaît bien ceux qui disent la vérité (*al-laḏīna ṣadaqū*) et il connaît bien les menteurs (*al-kāḏibīna*)» (29, 3); il n'a pas dit: 'ceux qui mentent / *al-laḏīna kaḏabū*'.

16. La seizième: l'emploi d'une des deux parties de deux propositions d'une façon qui diffère de celle selon laquelle sa semblable est employée dans l'autre

29 Par exemple, dans Coran 4, 6 où nous avons, à l'intérieur du verset *ruṣdan*.

proposition, comme dans: «Ceux-là sont ceux qui disent la vérité (*ṣadaqū*) et ceux-là sont les pieux (*al-muttaqūna*)» (2, 177)<sup>30</sup>.

17. La dix-septième: la préférence pour la plus étrange de deux expressions, comme dans: «Quel partage inique (*ḍīzā*)» (53, 22), au lieu de *ḡā'ira*; «il sera précipité dans al-Ḥuṭama» (104, 4), au lieu de la Géhenne ou le Feu. Il dit dans la sourate *al-Muddattir* 74: «Je vais l'exposer à un feu ardent (*saqara*)» (74, 26), dans la sourate *Sa'ala* 70: «C'est un brasier (*laḏā*)» (70, 15) et dans la sourate *al-Qārī'a* 101: «Sa demeure sera un abîme (*hāwiyah*)» (101, 9), pour respecter la séparation des versets de chaque sourate.

18. La dix-huitième: la particularisation de chacun des deux synonymes en fonction de sa place (à la fin du verset), comme dans: «pour que se souviennent les doués d'intelligence (*ulū l-albābi*)» (14, 52) et, dans la sourate *Tā Hā* 20: «Certes, en cela, il y a des signes pour les doués d'intelligence (*li-ulī n-nuhā*)» (20, 128).

5/1799

19. La dix-neuvième: l'omission du complément, comme dans: «Quant à celui qui donne et qui craint» (92, 5); «Ton Seigneur ne t'a pas abandonné et n'a pas haï» (93, 3). Du même genre, il y a l'omission de ce qui dépend du comparatif, comme dans: «Il connaît le secret et plus caché (que ...)» (20, 7); «meilleur et plus permanent (que ...)» (20, 73).

20. La vingtième: se passer du duel, en utilisant le singulier, comme dans: «Qu'il ne vous fasse pas sortir tous les deux du Jardin et que tu sois malheureux (*fa-tašqā*)» (20, 117).

21. La vingt et unième: se passer du pluriel, comme dans: «Fais de nous pour les pieux un modèle (*imāman*)» (25, 74): il n'a pas dit 'des modèles / *a'imman*', comme il l'a dit dans: «Nous avons fait d'eux des modèles (*a'imman*) qui guident» (21, 73); «Certes, les pieux sont dans des jardins, au bord d'un fleuve (*naharin*)» (54, 54), c'est-à-dire, 'de fleuves / *anhārin*'.

22. La vingt-deuxième: se passer du singulier, en utilisant le duel, comme dans: «Pour celui qui craint le lieu de son Seigneur, deux Jardins» (55, 46). Al-Farrā' dit: 'Il veut dire un Jardin, comme dans sa parole: «Certes, le Jardin est le refuge» (79, 41); il a donc employé le duel à cause de la séparation du verset'. Il continue: 'Les rimes (*al-qawāfi*) peuvent comporter augmentation et diminution, contrairement au reste du discours'. | De même, il y a aussi cette autre remarque de al-Farrā' à propos de sa parole: «Lorsque s'est levé le plus misérable d'entre eux (*ašqāhā*)» (91, 12): 'Il s'agit de deux hommes, à savoir un boucher et un autre; et il n'a pas dit: les deux plus misérables (*ašqayāhā*), à cause de la séparation du verset'.

5/1800

30 On ne voit pas la différence réelle entre 14, 15 et 16.

Ibn Qutayba nie cela et il prononce des paroles dures à ce sujet, en disant: 'Au bout des versets, il n'est permis seulement que d'ajouter un *h* muet ou un *-ā* et d'omettre un stop glottal ou une vocalisation indéterminée. Quant au fait que Dieu promette deux Jardins et en fasse un seul Jardin à cause des bouts de versets, qu'il nous en préserve! Comment cela? Alors qu'il les décrit tous les deux avec des qualificatifs au duel, en disant: « Deux Jardins pleins de floraison » (55, 48); puis, il dit: « dans les deux, il y a ... » (55, 50 et 52)'.<sup>31</sup>

23. Quant à Ibn aṣ-Ṣā'iḡ, il transmet, de la part de al-Farrā', qu'il a voulu signifier 'des Jardins' et donc il a employé le duel dans le sens du pluriel, à cause de la séparation du verset. Puis, il ajoute: 'Cela n'est pas improbable'. Et il continue: 'Par la suite, le pronom (Dans les deux / *fihimā*) se réfère avec la forme du duel, uniquement pour tenir compte de l'expression (deux Jardins / *ḡannatān*)'. Telle est la vingt-troisième.

5/1801

24. La vingt-quatrième: se passer du singulier, en utilisant le pluriel, comme dans: « Il n'y aura plus de rachat ni d'amitiés (*ḡilāl*) » (14, 31), c'est-à-dire, ni d'amitié (*ḡullatun*), comme dans l'autre verset (2, 254); il a donc employé le pluriel à cause de la séparation du verset.

25. La vingt-cinquième: traiter ce qui ne pense pas comme ce qui pense, comme dans: « *ra'aytuhum lī sāḡidīn* / Je les ai vus devant moi se prosterner » (12, 4); « Chacun, dans une orbite, vogue(nt) (*yasbaḡūn*) » (21, 33)<sup>31</sup>.

26. La vingt-sixième: faire *al-imāla*<sup>32</sup> là où on ne doit pas, comme les (fins) de versets des sourates *Ṭā Hā* 20 et *an-Naḡm* 53<sup>33</sup>.

27. La vingt-septième: l'emploi de la forme hyperbolique, comme *qadīr* et '*ālīm*, alors qu'on l'abandonne, par exemple, dans: « *huwa l-qādīr* / il est celui qui peut » (6, 65); « '*ālīmu l-ḡaybi* / le connaisseur de l'invisible » (6, 73). Dans la même catégorie, il y a: « Ton Seigneur n'est pas oublieux (*nasiyyan*) » (19, 64)<sup>34</sup>.

28. La vingt-huitième: la préférence de certaines qualifications hyperboliques sur d'autres, comme dans: « Certes, cela est une chose vraiment étrange (*uḡāb*) » (38, 5) qui a été préféré à '*ḡīb* (étrange) pour cette raison.

31 Il s'agit du soleil et de la lune qui sont des êtres non doués de raison, donc l'accord ne devrait pas se faire au pluriel masculin, comme ici, mais au féminin singulier ou tout au moins au duel.

32 Manière de prononcer le *alif* de façon à le changer presque en *kasra* (é ou i).

33 Où tous les versets se terminent en *alif maḡsūra*. Il y a onze sourates de ce genre dans le Coran.

34 Ce qui veut dire qu'on emploie la forme hyperbolique à la fin des versets, parce que le son des séparations l'exige, alors qu'à l'intérieur des versets, on emploie la forme ordinaire.



29. La vingt-neuvième: la séparation entre deux réalités coordonnées, comme dans: «Si une parole n'avait pas précédé de la part de ton Seigneur, ce serait inévitable, *et* un terme fixé» (20, 129)<sup>35</sup>.

30. La trentième: l'emploi du nom explicite à la place du pronom, comme dans: «Ceux qui s'attachent au Livre et qui s'acquittent de la prière, nous ne laisserons pas perdre la récompense des gens de bien» (7, 170) | et il en est de même pour le verset de la sourate *al-Kahf* 18<sup>36</sup>.

5/1802

31. La trente et unième: l'emploi du participe passé-passif (*maf'ūl*) à la place du participe présent-actif (*fā'il*), comme dans: «un voile enveloppé (*mastūrā*)» (17, 45) et «sa promesse est advenue (*ma'tiyyā*)» (19, 61); c'est-à-dire, 'enveloppant / *sātiran*' et 'à venir / *ātiyan*'.

32. La trente-deuxième: l'emploi du participe présent-actif (*fā'il*) à la place du participe passé-passif (*maf'ūl*), comme dans: «dans une vie satisfaisante (*rādīyah*)» (69, 21) et «d'une eau qui se répand (*dāfiq*)» (86, 6)<sup>37</sup>.

33. La trente-troisième: la séparation entre le qualifié et la qualité, comme dans: «C'est lui qui a fait sortir le pâturage \* et en a fait du fourrage, vert foncé» (87, 4-5), si on analyse 'vert foncé' comme une qualité de 'pâturage', c'est-à-dire, comme un complément d'état.

34. La trente-quatrième: l'emploi d'une préposition à la place d'une autre, comme dans: «d'après ce que ton Seigneur a révélé pour elle (*lahā*)» (99, 5), alors qu'en principe ce serait 'à elle / *ilayhā*'.

35. La trente-cinquième: la postposition de la qualité la moins performante après la plus performante, par exemple: «le vraiment Miséricordieux, le Miséricordieux» (1, 3); «le Compassionné, le Miséricordieux» (9, 128), parce que la compassion est plus performante que la miséricorde.

36. La trente-sixième: l'omission de l'agent et la substitution par le complément, comme dans: «Il n'y aura pour personne auprès de lui de faveur donnée en récompense» (92, 19)<sup>38</sup>.

35 Alors qu'il faut comprendre: 'Si une parole et un terme fixé n'avaient pas précédé de la part de ton Seigneur, ce serait inévitable'.

36 Ce qui veut dire qu' à la place de 'gens de bien / *al-muṣliḥīna*' on aurait dû mettre le pronom 'leur récompense / *ağrahum*'. Il s'agit du verset 30: «Certes, ceux qui croient et font les bonnes œuvres, nous ne laisserons pas perdre la récompense de qui agit bien» (18, 30). Ici aussi, on s'attendrait plutôt à: 'leur récompense / *ağrahum*'. Mais, dans les deux cas, ce choix est guidé par les exigences de la séparation du verset.

37 Au lieu de *marḍīyah* et de *madfūq*.

38 Probablement pour: *wa-lā yağzī aḥadan bi-ni'matin* / il ne récompensera personne d'une faveur.

5/1803 37. La trente-septième: l'emploi du *hā'* muet, comme dans: «ma fortune (*māliyah*)» (69, 28); «[A disparu de moi] ma force (*sulṭāniyah*)» (69, 29); «Qu'est-ce qui te fera connaître ce que c'est (*māhiyah*)?» (101, 10).

38. La trente-huitième: le regroupement des compléments au génitif, comme dans: «*tumma lā taḡidū lakum / 'alaynā / bihi tabīā* / puis, vous ne trouverez pas *pour vous / contre nous / en lui* de partisan» (17, 69). Il serait mieux de les séparer, mais l'observation de la séparation du verset exige la postposition de «partisan / *tabīā*».

39. La trente-neuvième: le passage du passé accompli au futur inaccompli, comme dans: «en partie, vous les traitâtes de menteurs (*kaddabtum*) et en partie, vous les tuerez (*taqtulūna*)» (2, 87), alors qu'en principe, ce serait 'vous les tuâtes (*qataltum*)'.

40. La quarantième: le changement de la structure de la parole, comme dans: «Par le mont Sinaï (*sīnīna*)!» (95, 2), alors qu'en principe, c'est *sīnā*'.

### Nota Bene

5/1804 Ibn aṣ-Ṣā'ig dit: 'Pour montrer le fait qu'on s'écarte du principe dans les versets mentionnés, il n'est pas impossible de produire d'autres choses en ce qui concerne l'harmonie. En effet, les merveilles du noble Coran, comme il est dit dans la tradition, n'en finissent jamais'<sup>39</sup>.

## Section 2 [les quatre cas de séparations coraniques]

5/1805 Ibn Abī l-Iṣḃa' dit: 'Les séparations coraniques ne se trouvent en dehors d'aucun de ces quatre cas: la mise en place ferme (*at-tamkīn*), le retour *da capo* (*at-taṣḁīr*), le ceinturage (*at-tawṣīḥ*) et l'insistance finale (*al-īḡāl*)<sup>40</sup>.

1. La mise en place ferme (*at-tamkīn*), qu'on appelle aussi l'harmonisation de la rime en poésie (*al-qāfiya*), consiste en ce que le prosateur ménage pour la dernière parole d'un passage en prose rimée (*al-qarīna*)<sup>41</sup>, ou le poète pour la

39 Il s'agit d'un bout d'une longue tradition sur la description du noble Coran citée par al-Tirmidī dans son *Sunan*, dans les chapitres relatifs aux mérites du Coran, le chapitre sur l'excellence du Coran, tradition 2906 (NdE).

40 Ces quatre cas sont classés dans le chapitre précédent comme figures rhétoriques à la p. 5/1723.

41 Membre d'une phrase ou d'un vers qui a son correspondant dans une autre phrase ou un autre vers (Kazimirski).

rime, une facilitation grâce à laquelle la rime ou l'élément correspondant sont bien affermis à leur place, bien fixés là où ils sont et en sûreté dans leur position, sans être ni instables ni branlants, mais liés parfaitement par le sens à celui du discours tout entier, de sorte que s'ils étaient écartés, le sens en souffrirait et la compréhension en serait troublée; et cela à tel point que si on les passait sous silence, l'auditeur compléterait le discours tout naturellement.

Comme exemples de cela, il y a : « Ô Šu'ayb ! Est-ce que ta religion t'ordonne que nous abandonnions [ce qu'adorent nos pères ou que nous (ne) faisons (pas) de nos biens ce que nous voulons. Certes, tu es longanime et droit] » (11, 87). Étant donné que d'abord, dans le verset, est mentionnée l'adoration et ensuite la disposition des biens, cela exige que soient mentionnés la longanimité et la droiture selon cet ordre, parce que la longanimité convient aux actes du culte et la droiture à la richesse.

De même : « Cela ne les guide-t-il pas : combien nous avons anéanti avant eux de générations, alors qu'ils marchent sur leurs demeures ? Certes, en cela il y a des signes ; n'entendent-ils pas ? \* Ne voient-ils pas que nous conduisons l'eau [vers le sol aride, grâce à laquelle nous faisons sortir des céréales dont se nourrissent leur bétail et eux-mêmes ?] Ne voient-ils pas ? » (32, 26–27). Dans le premier verset, il commence par « Cela ne les guide-t-il pas » | et il le conclue par « n'entendent-ils pas », parce que l'exhortation qu'il contient concerne une réalité entendue, à savoir les informations au sujet des générations. Dans le second verset, il commence par « ne voient-ils pas », parce qu'il s'agit de réalités visibles.

5/1806

Dans sa parole : « Ne le connaissent pas les regards, alors que lui connaît les regards. Il est le Subtil et l'Informé » (6,103), la subtilité correspond à ce qu'on ne connaît pas du regard et l'information, à ce qu'il connaît.

Dans sa parole : « Nous avons créé l'homme d'un extrait d'argile. \* [Puis, nous en avons fait une goutte de sperme dans un réceptacle solide. \* Puis, nous avons créé de la goutte un caillot de sang, nous avons créé du caillot une masse de chair, nous avons créé de la masse de chair des os et nous avons revêtu les os de chair. Puis, nous avons fait de lui une autre création]. Béni soit Dieu, le meilleur des créateurs ! » (23, 12–14), il y a dans cette (dernière) séparation du verset une mise en place ferme et parfaite qui correspond bien à ce qui précède. Lorsque descendit le début du verset, un des compagnons alla immédiatement au bout avec cette conclusion, avant même qu'il n'en eût entendu la fin.

Ibn Abī Ḥātim cite, par le truchement de aš-Ša'bī, le fait que Zayd b. Ṭābit dit : 'L'Envoyé de Dieu (.) me dicta ce verset : « Nous avons créé l'homme d'un extrait d'argile » jusqu'à sa parole : « une autre création ». Alors, Mu'āḍ b. Ġabal dit : « Béni soit Dieu, le meilleur des créateurs ! ». L'Envoyé de Dieu se mit à rire

et Mu'ād lui dit: De quoi ris-tu, ô Envoyé de Dieu? Il répondit: C'est ainsi que le verset se conclut<sup>42</sup>.

5/1807 On raconte qu'un bédouin entendit quelqu'un qui récitait, en disant: «Si vous glissez après que vous soient parvenus les preuves évidentes, sachez que Dieu est» (2, 209) 'pardonneur et miséricordieux'; or il ne récitait pas le Coran. Le bédouin dit: Si cela était la parole de Dieu, il ne s'exprimerait pas ainsi, car le Sage ne mentionne pas le pardon à propos du glissement, parce que ce serait une incitation à glisser'.<sup>43</sup>

### Nota Bene [justification selon le sens de la non correspondance des séparations]

5/1808 **Premièrement:** Il se peut que soient mis ensemble, dans un même passage, des séparations de versets qui diffèrent entre elles, comme au début de la sourate *an-Nahl* 16. En effet, il (\*) commence par mentionner les corps célestes, en disant: «Il a créé les cieus et la terre en vérité» (16, 3). Puis, il mentionne la création de l'homme à partir d'une goutte de sperme (4); puis, la création du bétail (5); puis, les merveilles des plantes, en disant: «Il est celui qui fait descendre des cieus une eau de laquelle il y a pour vous une boisson, de laquelle il y a des plantes que vous donnez en pâturage, \* et grâce à laquelle il fait croître pour vous les céréales, les oliviers, les palmiers, les vignes et toutes sortes de fruits. Certes, en cela, il y a un signe pour des gens qui *réfléchissent*» (16, 10–11). Or il a fait de la *réflexion* la coupure de ce verset, parce que c'est une preuve, moyennant l'avènement des différentes sortes de plantes, de l'existence de la Divinité puissante et libre de choisir. Et comme c'est ici le moment de se poser une question, à savoir: 'Pourquoi ne serait-il pas permis que le facteur de tout cela ne soit la nature des saisons et les mouvements du soleil et de la lune?', et que la preuve ne sera faite qu'en répondant à cette question, alors l'espace pour la réflexion, la pensée et la méditation demeure.

Alors, il (\*) répond de deux façons.

Premièrement: les changements de l'univers inférieur sont liés aux états des mouvements des corps célestes. Or comment se produisent de tels mouvements? Si leur avènement est causé par d'autres corps célestes, il faut procéder à une induction à l'infini et si elle provient du Sage Créateur, alors cela constitue une attestation de l'existence de la Divinité (\*). Tel est le

42 Voir comment les choses sont présentées au Chapitre 10, pp. 1228 sq.

43 Le verset, en réalité, se termine par: «puissant et sage».

sens de sa parole: «Il vous a soumis la nuit et le jour, le soleil et la lune; et les étoiles sont soumises à son ordre. Certes, en cela, il y a des signes pour des gens qui *raisonnent*» (16, 12). Or il a fait de la *raison* la coupure de ce verset. C'est comme si on disait: si tu es doué de raison, tu sais que l'induction à l'infini est fautive, car il faut que les mouvements finissent à | un mouvement dont le moteur soit immuable et c'est la Divinité puissante et libre de choisir.

5/1809

Deuxièmement: la relation des astres et des éléments naturels avec toutes les parties d'un seul pétale et d'une seule graine est la même. Or, par la suite, nous observons un seul pétale de rose: une de ses faces est extrêmement rouge, tandis que l'autre est extrêmement noire. Si donc le facteur était obligé par essence, l'avènement de ces différences dans les effets serait impossible. Par conséquent, nous comprenons que le facteur est puissant et libre de choisir et tel est le sens de sa parole: «Et ce qu'il a ensemencé pour vous dans la terre, de différentes couleurs ... Certes, il y a, en cela, un signe pour des gens qui *pensent*» (16, 13). C'est comme si on disait: pense à ce qui est enraciné dans ton esprit, à savoir que l'obligé par essence et la nature n'ont pas d'effets différenciés. Donc si tu constates l'avènement de cette différenciation, tu sais que le facteur n'est pas la nature, mais l'Agent libre de choisir. Voilà pourquoi il a fait de la *pensée* la coupure du verset.

Dans le même genre, il y a sa (\*) parole: «Dis: Venez! Je vous énoncerai ce que votre Seigneur vous a interdit ...» (6, 151-153). Le premier verset (151) se termine par: «Peut-être, *raisonnerez-vous!*», le deuxième, par: «Peut-être, *penserez-vous!*» et le troisième, par: «Peut-être, *craindrez-vous!*», parce que les commandements du premier verset ne porte à les abandonner que l'absence de la raison qui l'emporte | sur la passion. En effet, l'associationnisme, en ce qui concerne Dieu, est dû à une imperfection de la raison qui indique son unicité et sa majesté. De même, la raison n'exige pas la désobéissance à l'égard des parents, étant donné leur bienfaisance antérieure à l'égard de l'enfant par tous les moyens; également, tuer les enfants, en les enterrant vivants, à cause de la misère, malgré l'existence du Pourvoyeur Vivant et Généreux; de la même façon, la raison n'exige pas de commettre des turpitudes, comme le meurtre d'une personne dû à la colère et à la rage du meurtrier. Donc, après tout cela, l'expression «*raisonnerez-vous*» va très bien.

5/1810

Quand au deuxième verset (152), il se réfère aux droits relatifs aux biens et aux paroles. Qui a conscience d'avoir des orphelins qu'il laissera après lui, il ne lui convient pas de traiter les orphelins d'un autre si ce n'est comme il aime que ses propres orphelins soient traités. Et qui mesure, pèse ou témoigne pour un autre, si c'était pour lui, n'aimerait pas qu'il y ait une

tricherie ou un manque. Il en est de même pour celui qui fait une promesse ou à qui on fait une promesse, il n'aime pas qu'elle soit non tenue. Qui aime cela, traite les gens ainsi, pour qu'ils le traitent de même. On ne peut omettre cela que parce qu'on néglige d'y penser et d'y réfléchir. Voilà pourquoi, cela correspond à la conclusion dans sa parole: «Peut-être, réfléchirez-vous!».

Quant au troisième verset (153), il en est ainsi parce qu'omettre de suivre les lois religieuses de Dieu provoque sa colère et sa punition. Donc «Peut-être, craignez-vous!» va très bien; c'est-à-dire, 'craignez-vous la punition de Dieu à cause de cela'.

5/1811 Dans le même genre, il y a aussi sa parole dans la sourate *al-An'ām* 6: «Il est celui qui a disposé pour vous les étoiles ...» (6, 97-99). En effet, il conclut le premier verset (97) par sa parole: «pour des gens qui *savent*», le deuxième, par sa parole: «pour des gens qui *comprennent*» et le troisième, par sa parole: «qui *croient*». Et cela, parce que le calcul des étoiles | et le fait de se guider grâce à elles est réservé aux savants en la matière. Donc il convenait de conclure cela par «qui *savent*». Et faire naître les créatures à partir d'une seule personne, les faire passer des lombes (de l'homme) à l'utérus, puis à ce monde et enfin à la vie et à la mort: considérer tout cela et y réfléchir est très subtil; donc il convenait de conclure par «qui *comprennent*», parce que la compréhension est le fait de saisir les choses subtiles. Et quand il mentionne l'abondance de subsistance, de nourriture, de fruits et de choses de ce genre dont il fait bénéficier ses serviteurs, cela correspond à la conclusion par la *foi* qui incite à le (\*) remercier pour ses faveurs.

Dans le même genre, il y a sa (\*) parole: «Ce n'est pas la parole d'un poète: combien peu vous croyez! \* Ce n'est pas la parole d'un devin: combien peu vous réfléchissez!» (69, 41-42), où il conclut le premier verset avec «vous croyez» et le second, par «vous réfléchissez». La raison en est que la différence du Coran par rapport à l'ordre poétique est évidente et claire et n'échappe à personne. Ainsi, le propos de qui dit que c'est de la poésie est un acte de mécréance et une pure obstination; donc cela correspond à la conclusion par sa parole: «combien peu vous *croyez*!».

Quant à la différence par rapport à la composition des devins et à la façon de s'exprimer de la prose rimée, elle a besoin de réflexion et de pensée, parce que toutes les deux sont de la prose. Or la différence du Coran par rapport à la prose, dans chacun des deux cas, n'est pas claire comme par rapport à la poésie. Elle apparaît, si l'on pense à l'éloquence, au beau style, aux figures rhétoriques et aux significations admirables que contient le Coran. Aussi, la conclusion de ce verset par sa parole: «combien peu vous *réfléchissez*!» est-elle excellente.

Ce qu'il y a d'admirable dans ce genre de chose, c'est la différence entre deux séparations de versets à deux endroits, alors que ce dont on parle est la même chose, et cela à cause d'un point subtil, comme sa (\*) parole dans la sourate *Ibrāhīm* 14: «Si vous comptez les faveurs de Dieu, vous ne les dénombrez pas. Certes, l'homme est très injuste et très ingrat» (14, 34); or, ensuite, il dit dans | la sourate *an-Naḥl* 16: «Si vous comptez les faveurs de Dieu, vous ne les dénombrez pas. Certes, Dieu est pardonneur et miséricordieux» (16, 18).

5/1812

Ibn al-Munayyir dit: 'C'est comme s'il disait: Lorsque arrivent de nombreuses faveurs, tu es celui qui les prend et moi, celui qui les donne. Et quand tu les prends, te sont attribuées deux défauts: le fait que tu es très injuste et que tu es très ingrat; et cela, parce que tu n'en exprimes pas le remerciement. Et quand je les donne, me sont attribuées deux qualités, à savoir que je suis pardonneur et miséricordieux. Je fais face à ton injustice avec mon pardon et à ton ingratitude avec ma miséricorde. Je ne fais face à ta mesquinerie qu'avec l'abondance et je ne rétribue ton désagrément qu'avec mon agrément'.

Un autre (az-Zarkaṣī) dit: 'Il a spécifié la sourate *Ibrāhīm* 14 uniquement par la qualification de celui qui est favorisé, et la sourate *an-Naḥl* 16, par celle de celui qui favorise; parce que, dans la sourate *Ibrāhīm* 14, on est en train de décrire l'homme et que dans la sourate *an-Naḥl* 16, on est dans le contexte des attributs de Dieu et de l'affirmation de sa divinité. Un cas analogue, se trouve dans sa parole de la sourate *al-Ġāṭiya* 45: «Qui fait le bien, le fait pour lui-même; et qui fait le mal, le fait contre lui-même. Puis, vers votre Seigneur vous serez ramenés» (45, 15); or, dans la sourate *Fuṣṣilat* 41, il conclue, en disant: «Ton Seigneur n'est pas injuste envers le serviteur» (41, 46). Le point à ce sujet, c'est qu'avant le premier verset (45, 15), il y a: «Dis à ceux qui croient de pardonner à ceux qui n'espèrent pas les jours de Dieu, afin qu'il rétribue les gens en fonction de ce qu'ils acquièrent» (45, 14). Aussi, cela correspond-il à la conclusion avec la séparation du verset relative à la résurrection (45, 15), parce qu'auparavant, ils sont décrits comme étant ses négateurs. Quant au second verset (41, 46), sa conclusion correspond à ce qu'il contient, parce qu'il ne fait pas perdre une bonne action et qu'il ne renchérit pas sur celui qui a fait le mal.

Il dit dans la sourate *an-Nisā'* 4: «Certes, Dieu ne pardonne pas qu'on lui associe quoi que ce soit; il pardonne en dehors de cela à qui il veut. Celui qui associe à Dieu commet un péché énorme» (4, 48). Puis, il le répète et conclue en disant: «Celui qui associe à Dieu s'égare profondément» (4, 116). Le point à ce sujet, c'est que le premier verset (48) est descendu à propos des juifs, parce qu'ils inventent des faussetés contre Dieu qui ne sont pas dans

5/1813

son Livre; tandis que le second (116) est descendu à propos des polythéistes qui n'ont pas de livre, aussi leur égarement est-il plus grave.

Semblable à cela, il y a sa parole dans la sourate *al-Mā'ida* 5: «Ceux qui ne jugent pas d'après ce que Dieu a fait descendre, ceux-là sont les mécréants» (5, 44). Ensuite, il répète cela et dit: «... ceux-là sont les injustes» (5, 45). Puis, il dit dans le troisième verset: «..., ceux-là sont les pervers» (5, 47). Le point à ce sujet, c'est que le premier verset (44) est descendu à propos des juges musulmans, le deuxième (45), à propos des juifs et le troisième (47), à propos des chrétiens.

On dit: le premier (44) concerne celui qui conteste ce que Dieu a fait descendre; le deuxième (45), celui qui s'y oppose, tout en sachant et en ne niant pas; et le troisième (47), celui qui s'y oppose par ignorance. On dit également: le mécréant, l'injuste et le pervers ont tous un même sens, à savoir celui de la mécréance qu'il a exprimée avec des expressions différentes pour amplifier la signification et éviter la forme répétitive.

Le contraire de cela se vérifie dans la coïncidence des séparations des versets, alors que ce dont on y parle est différent, comme sa parole dans la sourate *an-Nūr* 24: «Ô ceux qui croient! Que vous demandent la permission (d'entrer) ceux que possède votre droite ...» jusqu'à sa parole: «... C'est ainsi que Dieu vous expose les versets. Dieu est Savant et Sage» (24, 58). Puis, il dit: «Quand vos garçons parviennent à la puberté, qu'ils demandent la permission (d'entrer), comme l'ont demandée ceux qui sont avant eux. C'est ainsi que Dieu vous expose les versets. | Dieu est Savant et Sage» (24, 59)'.  
5/1814

**Deuxièmement:** Sa (\*) parole: «Si tu les châties, ils sont tes serviteurs et si tu leur pardonnes, certes, toi, tu es le Puissant et le Sage» (5, 118) fait partie des difficultés relatives aux séparations des versets. En effet, sa parole: «et si tu leur pardonnes» exigerait que la séparation du verset soit: «le Pardonneur et le Sage». Et c'est ainsi qu'on l'a transmis à partir de l'exemplaire coranique de Ubayy et que l'a lu Ibn Šanabūd. La raison de cela, mentionne-t-on, réside dans le fait que ne pardonne à celui qui mérite la punition que celui qui n'a au-dessus de lui personne qui puisse refuser son jugement; il est donc le Puissant, c'est-à-dire, celui qui a le dessus. Quant au Sage, c'est celui qui met la chose à sa place. La raison de cette sagesse peut demeurer cachée à quelqu'un de déficient, relativement à un certain acte, et alors il s' imagine qu'il est hors de la sagesse, mais il n'en est pas ainsi. Dans cette qualification de Sage, il y a une précaution excellente, à savoir: si tu leur pardonnes, malgré qu'ils méritent la punition, personne ne peut en faire une objection contre toi, car la sagesse réside dans ce que tu fais.



Semblable à cela, il y a sa parole, dans la sourate *at-Tawba* 9: «Ceux-là, Dieu leur fera miséricorde. Certes, Dieu est Puissant et Sage» (9, 71); dans la sourate *al-Mumtaḥana* 60: «Pardonne-nous! Tu es le Puissant et le Sage» (60, 5); dans la sourate *Ġāfir* 40: «Notre Seigneur, introduis-les dans les Jardins de l'Eden» jusqu'à: «Certes, toi, tu es le Puissant et le Sage» (40, 8); dans la sourate *an-Nūr* 24: «S'il n'y avait pas la grâce de Dieu pour vous et sa miséricorde! ... Certes, Dieu revient sans cesse et est Sage» (24, 10). A première vue, il faudrait: 'revient sans cesse et est Miséricordieux', parce que la miséricorde correspond au fait de revenir sans cesse; mais, cela est exprimé | ainsi pour indiquer le sens de la légitimité du blâme en même temps que la sagesse de Dieu, à savoir le voilement de cette énorme monstruosité.

5/1815

Parmi les choses mystérieuses à ce sujet également, il y a sa parole dans la sourate *al-Baqara* 2: «C'est lui qui a créé pour vous tout ce qu'il y a sur la terre; puis, il s'est établi sur le ciel et il l'a réparti également en sept cieux. De toute chose il est Savant» (2, 29) et dans la sourate *Āl Imrān* 3: «Dis: Que vous cachiez ce qu'il y a dans vos cœurs ou que vous le montriez, Dieu le sait et il sait ce qu'il y a dans les cieux et sur la terre. Dieu sur toute chose est Puissant» (3, 29). Or ce qui vient de suite à l'esprit, ce serait de conclure le verset de la sourate *al-Baqara* 2 par la puissance et celui de la sourate *Āl Imrān* 3, par la science.

On répond que, puisque le verset de la sourate *al-Baqara* 2 contient les informations au sujet de la création de la terre et de ce qui s'y trouve, en fonction des besoins, des avantages et du bien être de ses habitants, et de la création des cieux de façon régulière et sûre, sans aucune disharmonie, le Créateur devant savoir, selon la description mentionnée, ce qu'il fait dans le tout et la partie, dans l'ensemble et le détail, alors, cela correspond bien à sa conclusion par l'attribut de la science.

Et comme le verset de la sourate *Āl Imrān* 3 se situe dans un contexte de menace contre l'amitié à l'égard des mécréants et que l'expression de science dans ce verset est une métonymie de la rétribution par la punition et la récompense, alors, cela correspond bien à sa conclusion par la puissance.

Dans le même genre, il y a sa parole: «Il n'y a rien qui ne célèbre sa louange; mais, vous ne comprenez pas leur louange. Certes, il est Longanime et Pardonneur» (17, 44). La conclusion par la longanimité et le pardon, à la suite des louanges de la part des choses, n'est pas quelque chose d'évident à première vue. On mentionne, comme raison, qu'étant donné que toutes les choses | célèbrent la louange, puisqu'il n'y a pas de désobéissance de leur part, alors que vous, vous désobéissez, il a conclu ainsi pour tenir compte de

5/1816

ce qui est implicite dans le verset, à savoir la désobéissance, comme il est dit dans la tradition prophétique: 'S'il n'y avait pas le bétail qui paît, les vieux qui s'inclinent et les enfants qui têtent, le châtement dévalerait contre eux à flots'.

On dit: c'est-à-dire, longanime par rapport à la négligence de ceux qui célèbrent la louange; pardonneur à cause de leurs péchés. On dit également: longanime par rapport à ceux à qui il s'adresse et qui ne comprennent pas la célébration de la louange, en négligeant de considérer les signes et les avertissements pour connaître sa réalité et en réfléchissant sur ce qu'il a déposé dans ses créatures comme exigence de sa transcendance.

**Troisièmement:** Il y a des séparation de versets qui n'ont pas d'équivalent dans le Coran, comme sa parole, à la suite de l'ordre de baisser le regard, dans la sourate *an-Nūr* 24: « Certes, Dieu est bien informé de ce qu'ils font » (24, 30); sa parole, à la suite de l'ordre d'invoquer et de répondre: « Peut-être seront-ils bien guidés » (2, 186). On dit: il y a là une allusion à la nuit du destin, étant donné qu'il mentionne cela après avoir mentionné Ramaḍān. Ce qui veut dire: peut-être seront-ils bien guidés vers la connaissance de cette nuit.

5/1817 2. Le retour *da capo* (*at-taṣḍīr*) qui consiste en ce que l'expression même (de la séparation) précède déjà au début du verset. On l'appelle aussi: retour du postérieur à l'antérieur (*radd al-ʿağuz ʿalā ṣ-ṣadr*).

Ibn al-Muʿtazz dit: 'Il y en a trois catégories.

a. La première qui consiste en ce que la fin de la séparation du verset coïncide avec la dernière parole de la première partie du verset, comme dans: «... il l'a révélé avec sa science et les anges en témoignent (*yaṣhadūna*); or Dieu suffit comme témoin (*ṣahīdan*)» (4, 166).

b. La deuxième qui consiste en ce que la fin de la séparation du verset coïncide avec la première parole du verset, comme dans: «... donne-nous (*hab*) d'auprès de toi une miséricorde. Certes, tu es le Suprême Donateur (*al-wahhāb*)» (3, 8); « Il dit (*qāla*), je suis, de ce que vous faites, parmi les médisants (*al-qālīna*)» (26, 168).

c. La troisième qui consiste en ce que la fin de la séparation du verset coïncide avec une parole quelconque du verset, comme dans: « On s'est moqué (*wa-la-qadi stuhziʿa*) des prophètes avant toi; mais les rieurs ont été assaillis de toutes parts par cela même dont ils se moquaient (*yastahziʿūna*)» (6, 10); « Considère comment nous avons préféré (*faḍḍalnā*) certains d'entre eux aux autres; mais, il y aura dans la vie future, plus grand en grades et plus grand en préférence (*tafḍīlan*) » (17, 21); « Mūsā leur dit: Malheur à vous! N'inventez

pas de mensonges (*lā taftarū*) ... » jusqu' à sa parole: « ... il est perdu celui qui invente des mensonges (*iftarā*) » (20, 61); « Je dis: demandez pardon (*staġfirū*) à votre Seigneur. Certes, c' est un Grand Pardonneur (*ġaffāran*) » (71, 10).

3. Le ceinturage (*at-tawšīh*) qui consiste en ce qu' on ait, dans le début du discours, ce qui exige la rime. |. La différence entre ce cas et le retour *da capo*, c' est qu' ici l' indication de la séparation du verset est implicite, tandis que dans le précédent, elle est explicite, comme dans sa parole: « Certes, Dieu a choisi (*štafā*) Ādam, [Nūh, la famille d' Ibrāhīm et la famille de 'Imrān de préférence aux gens (*al-'ālamīn*)] » (3, 33). Le terme « a choisi » indique la séparation du verset, « aux gens », non explicitement, parce que l' expression « aux gens » est autre que l' expression « a choisi »; mais, elle l' indique implicitement, parce qu' on sait que parmi les concomitants du choix d' une chose, il y a le fait qu' elle doit être choisie par rapport à son genre. Or le genre de ces élus c' est bien les gens. 5/1818

De même, il y a sa parole: « Voici un signe pour eux: la nuit dont nous dépouillons le jour; [ils sont alors dans les ténèbres (*muḏlimūn*)] » (36, 37). Ibn Abī l-Iṣba' dit: 'Qui observe cette sourate, en comprenant que la rupture de ses versets est le *nūn* final, et entend au début du verset qu' on dépouille la nuit du jour, sait que la séparation de ce verset sera *muḏlimūn* (dans les ténèbres). En effet, celui dont le jour sort de sa nuit est enténébré, c' est-à-dire, entre dans les ténèbres. Voilà pourquoi, on appelle cette figure 'ceinturage'; en effet, lorsque le début du discours indique déjà sa fin, le sens est comme la ceinture, tandis que le début et la fin du discours sont comme les flancs et les hanches sur lesquels circule la ceinture'.

4. Quant à l' insistance finale (*al-īġāl*)<sup>44</sup>, on en a déjà parlé précédemment dans le chapitre de la prolixité<sup>45</sup>.

### Section 3 [catégories d' assonances et de séparations]

Les rhétoriciens ont divisé les assonances de la prose rimée, ainsi que les séparations de versets, en plusieurs catégories: *muṭraḡ*<sup>46</sup>, *mutawāzī*, *mutawāzīn*, *muraṣṣa'* et *mutamāṭīl*. 5/1819

44 Figure de rhétorique qui consiste à ajouter des mots qui donnent de la force au discours sans rien ajouter au sens (Kazimirski).

45 Voir Chap. 56, pp. 1679–1680.

46 Pareil aux deux extrémités, dont les deux bouts se ressemblent, par exemple, dans une

Il y a *al-muṭraf*, quand les deux séparations de versets ont un mètre différent et qu'elles s'accordent sur les lettres de l'assonance, comme dans: « Pourquoi n'attendez-vous pas de Dieu un comportement digne (*waqāran*), \* alors qu'il vous a créés par phases successives (*aṭwāran*)? » (71, 13–14).

Il y a *al-mutawāzī*, quand les deux séparations de versets s'accordent sur le mètre et la rime, alors que ce qu'il y a à l'intérieur du premier verset ne correspond pas à ce qu'il y a dans le second quant au mètre et à la rime<sup>47</sup>, comme dans: « *fihā sururun marfū'a* \* *wa-akwābun mawḏū'a* / Il y aura des lits de repos surélevés \* et des coupes posées » (88, 13–14).

Il y a *al-mutawāzin*, quand les deux séparations de versets s'accordent sur le mètre et non sur la rime, comme dans: « *wa-namāriqu maṣfūfa* \* *wa-zarābīyyu mabtūta* / des coussins alignés et des tapis étalés » (88, 15–16).

Il y a *al-muraṣṣa'*, quand les deux séparations de versets s'accordent sur le mètre et sur la rime, alors que ce qu'il y a à l'intérieur du premier verset correspond à ce qu'il y a dans le second, comme dans: « *inna ilaynā iyābahum* \* *tumma inna 'alaynā ḥisābahum* / Certes, vers nous leur retour \* puis, à nous leur compte » (88, 25–26); | « *inna l-abrāra la-fi nā'im* \* *wa-inna l-fuḡḡāra la-fi ḡahīm* / Certes, les bons seront dans les délices \* et certes les libertins seront dans la Géhenne » (82, 13–14).

Il y a *al-mutamātil*, quand les deux séparations de versets sont égales dans le mètre et non dans la rime, alors que les éléments du premier verset correspondent à ceux du second; il est, par rapport à *al-muraṣṣa'*, comme *al-mutawāzin* par rapport à *al-mutawāzī*, par exemple dans: « *wa-ātaynāhumā l-kitāba l-mustabīn* \* *wa-hadaynāhumā ṣ-ṣirāta l-mustaqīm* / Nous leur avons donné le Livre clair \* et nous les avons guidés sur la voie droite » (37, 117–118); en effet, *al-kitāba* (le Livre) et *aṣ-ṣirāta* (la voie) ont le même mètre, de même que *al-mustabīn* (clair) et *al-mustaqīm* (droite) qui diffèrent sur la dernière lettre.

phrase de prose rimée où deux mots forment une rime, bien que leur forme grammaticale soit différente (p.e.: *waqāran* et *aṭwāran*) (Kazimirski).

47 En réalité, il s'agit de la 'rime' ou plutôt de la correspondance des éléments à l'intérieur des versets avant même la rime proprement dite, comme dans les citations suivantes, à savoir 88, 25–26: *inna ilaynā* / *inna 'alaynā*; 82, 13–14: *inna l-abrāra la-fi* / *inna l-fuḡḡāra la-fi*.

## Section 4 [la double voie et l'obligation]

Il reste deux autres catégories rhétoriques qui concernent les séparations de versets. 5/1821

1. A savoir la double voie (*at-taṣrīʿ*) que Ibn Abī l-Iṣbaʿ appelle 'le pareil' (*at-tawʿam*). Fondamentalement, cela consiste en ce que le poète construise son vers selon deux mètres de la prosodie; si bien que lorsqu'il en élimine une ou deux parties, le reste devient un vers d'un autre mètre; par la suite, des gens prétendent que c'est sa caractéristique.

D'autres disent que cela se rencontre dans la prose, quand on la bâtit sur deux assonances. Si elle se limitait à la première des deux, le discours serait complet et pertinent; et si on lui attachait la seconde assonance, elle demeurerait dans son état de complétude et de pertinence, avec cependant un accroissement du sens en fonction de l'augmentation de l'expression.

Ibn Abī l-Iṣbaʿ dit: 'La plus grande partie de la sourate *ar-Raḥmān* 55 se présente de cette façon. En effet, si on se limitait dans ses versets à la première des deux séparations de versets, sans: « Quel est celui des bienfaits de votre Seigneur que, tous deux, vous désavouerez (*tukaddibān*)? » (55, 13), ce serait complet et pertinent; mais, en complétant avec la seconde, cela signifie davantage d'insistance et de reproche'.

Quant à moi, je dis que l'exemple donné ne correspond pas. Il est mieux de prendre comme exemples les versets dans lesquels il y a ce qui convient pour être séparation de versets, comme sa parole: « Pour qu'ils sachent que Dieu est puissant sur toute chose et que Dieu embrasse toute chose de sa science (*ilman*) » (65, 12)<sup>48</sup>, et les cas semblables à cela.

2. La seconde est l'obligation (*al-iltizām*); on l'appelle aussi l'obligation de ce qui n'est pas obligatoire (*luzūm mā lā yalzam*)<sup>49</sup>. Il s'agit, dans la poésie ou dans la prose, du fait qu'on s'oblige à une, deux lettres ou davantage avant la lettre / consonne de la rime, à condition que cela ne soit pas artificiel. 5/1822

Exemples de l'obligation d'une lettre: « Quant à l'orphelin, ne le brime pas (*taqhar*) \* Quant au mendiant, ne le repousse pas (*tanhar*) » (94, 9–10): où on s'oblige au *h* avant le *r*; de même: « N'avons-nous pas ouvert ta poitrine (*ṣadrak*) » etc ... (94, 1–4) où on s'oblige au *r* avant le *k*; « Non! Je jure par les planètes (*al-ḥunnās*) \* qui glissent et qui passent (*al-kunnās*) » (81, 15–16) où on

48 Tous les versets de cette sourate finissent en *-an*, sauf le verset 6 qui finit en *-ā*.

49 *EAL*, t. 2, p. 480. Synonyme de *i'nāt* (contrainte); cela se présente quand le poète suit des règles non obligatoires de la rime.

s'oblige au double *n* avant le *s*; « et par la nuit, quand elle enveloppe (*wasāqa*) \* et par la lune, quand elle est pleine (*ittasāqa*) » 84, 17–18.

Exemples de l'obligation de deux lettres: « *wa-ṭ-ṭūr* \* *wa-kitābin maṣṭūr* / Par le Mont \* et par un rôle déployé » (52, 1–2); « Tu n'es pas, par la grâce de ton Seigneur, un possédé (*bi-mağnūn*) \* Certes, à toi (est destinée) une récompense sans mesure (*mamnūn*) » (68, 2–3); « Non ! Quand l'âme remonte aux clavicules (*at-tarāq[ī]*) \* et qu'on dit: qui est magicien (*rāq*) ? \* et qu'on pense que c'est la séparation (*al-firāq*) » (75, 26–28).

Exemple de l'obligation de trois lettres: « ... et voici qu'ils deviennent clairvoyants (*mubṣirūn*) \* et leurs frères, ils les maintiennent dans l'erreur, puis, ceux-ci n'y renoncent plus (*yuqṣirūn*) » (7, 201–202).

### Nota Bene

5/1823 **Premièrement** [*égalité et inégalité des éléments de prose rimée*]:

Les rhétoriciens disent que la meilleure et la plus forte prose rimée est celle dont les éléments correspondants sont égaux, comme dans: « *fī sidrin maḥḍūd* \* *wa-ṭalḥin mandūd* \* *wa-ḏillin mamdūd* / au milieu de jujubiers sans épines \* et d'acacias bien alignés \* et dans une ombre spacieuse » (56, 28–30); vient, ensuite, celle dont le second élément correspondant est plus long, comme dans: « *wa-n-nağmi idā hawā* \* *mā ḏalla ṣāhibikum wa-mā ḡawā* / Par l'étoile, lorsqu'elle disparaît! \* Votre compagnon n'est pas égaré et n'est pas dans l'erreur » (53, 1–2); ou bien le troisième, comme dans: « *ḥudūh fa-ğallūh* \* *tumma l-ğahīma ṣallūh* \* *tumma fī silsila ... fa-slukūh* / Saisissez-le et mettez-le au carcan \* puis, dans la fournaise jetez-le \* puis, avec une chaîne ... liez-les » (69, 30–32).

Ibn al-Aṭīr dit: 'Le mieux est que le deuxième élément correspondant soit égal, sinon qu'il soit un petit peu plus long, et que le troisième soit plus long'.

Al-Ḥafāğī dit: 'Il n'est pas permis que le second élément correspondant soit plus court que le premier'.

**Deuxièmement** [*la prose rimée courte est la meilleure*]:

On dit que la meilleure prose rimée est celle qui est courte, parce qu'elle montre la capacité de l'auteur; la plus courte est de deux paroles, comme dans: « *Yā-ayyuhā l-muddattir* \* *qum fa-andir* \* ... / Ô toi qui es revêtu d'un manteau! \* Lève-toi et avertis \* ... » (74, 1–5); « *wa-l-mursalāti ʿurfan* \* ... / Par les envoyés en rafales! \* ... » (77, 1–2); « *wa-ḏ-ḏāriyāt darwan* \* ... / Par ceux qui se déplacent rapidement! \* ... » (51, 1–4); « *wa-l-ʿādiyāti ḏabḥan* \* ... / Par les coursiers rapides et haletants! \* ... » (100, 1–3).

La prose rimée longue est celle qui dépasse dix pieds, comme la majorité des versets; celle qui se trouve entre les deux, est moyenne, comme les versets de la sourate *al-Qamar* 54.

5/1824

**Troisièmement** [*antéposition selon le sens et selon la séparation*]:

Az-Zamaḥṣarī dit dans son ancien *Kaššāf*: 'Il n'est pas bon de tenir compte purement et simplement des séparations des versets sans maintenir la cohérence du sens conforme aux exigences de la perfection de l'ordre et de l'harmonie du discours. Quant à négliger le sens pour se préoccuper seulement de la beauté de l'expression, sans en considérer le résultat, cela ne fait pas partie de l'éloquence. C'est pour cela, qu'on a établi que l'antéposition, dans: «*wa-bi-l-āḥirati hum yūqinūn* / et de l'autre vie, ils sont certains» (2, 4), n'est pas en raison de la simple séparation des versets, mais pour tenir compte du sens de la spécification'.

**Quatrièmement** [*variation de la vocalisation à la séparation*]:

La séparation des versets est construite sur la pause; voilà pourquoi, on tolère qu'il y ait le nominatif face au génitif ou le contraire, comme sa parole: «Certes, nous les avons créés d'une argile ferme (*lāzib[in]*)» (37, 11) avec sa parole: «un châtiment perpétuel (*wāṣib[un]*)» (37, 9) et: «un bolide flamboyant (*tāqib[un]*)» (37, 10); et comme sa parole: «à une eau torrentielle (*munhamir[in]*)» (54, 11) avec sa parole: «qui avait été décrété (*qad qudir[a]*)» (54, 12) et: «une magie continue (*mustamirr[un]*)» (54, 2); et comme sa parole: «et il n'y a pas pour eux, en dehors de lui, de défenseur (*wāl[in]*)» (13, 11) avec sa parole: «et il fait naître des nuages lourds (*at-tiqāl[a]*)» (13, 12).

**Cinquièmement** [*yā' et nūn de la psalmodie à la séparation*]:

Dans le Coran, il arrive souvent que les séparations de versets se terminent par une lettre faible d'allongement et par l'adjonction du *nūn*. Cela a pour fonction de permettre la psalmodie (*at-taṭrīb*), comme dit Sībawayh: 'Lorsqu'ils psalmodient, ils ajoutent un *alif*, un *yā'* et un *nūn*, parce qu'ils veulent allonger le son de la voix et ils omettent cela, quand ils ne psalmodient pas'. Le Coran se présente avec des pauses très faciles et des coupures très agréables.

5/1825

**Sixièmement** [*lettres de la séparation semblables ou proches*]:

Les lettres des séparations de versets sont ou bien semblables ou bien proches. Les premières sont comme dans: «*wa-t-ṭūr* \* *wa-kitābin maṣṭūr* \* *fī raqqin manṣūr* \* *wa-l-bayti l-ma'mūr* / Par le mont! \* Par un Livre écrit \* sur un parchemin déployé! \* Par la maison peuplée!» (52, 1-4). Les secondes

sont comme : « *ar-rahmāni r-rahīm* \* *māliki yawmi d-dīn* / le Clément, le Miséricordieux \* Roi du jour du jugement » (1, 3–4) ; « *Qāf*. Par le Coran glorieux (*al-maǧīd*) \* Leur est parvenu un avertisseur de chez eux. Les mécréants disent : c'est là une chose étonnante (*'aǧīb*) » (50, 1–2).

Al-Imām Faḥr ad-Dīn (ar-Rāzī) et un autre disent : 'Les séparations du Coran ne sortent pas de ces deux catégories ; mais, elles se limitent aux lettres semblables et aux lettres proches'. Il ajoute : 'Et ainsi, l'opinion de aš-Šāfi'ī prévaut sur celle de Abū Ḥanīfa, relativement au fait que *al-Fātiḥa* 1 compte sept versets avec la *basmala*, en faisant de « *širāṭa l-laḍīna* / la voie de ceux ... » jusqu' à la fin, un seul verset. En effet, celui qui fait de « *an'amta 'alayhim* / ceux que tu as comblés de bienfaits » la fin du sixième verset est contredit par le fait qu'elle ne ressemble aux séparations des autres versets de la sourate ni au plan des lettres semblables ni à celui des lettres proches<sup>50</sup> ; or respecter la ressemblance, en ce qui concerne les séparations de versets, est obligatoire'.

#### Septièmement [*séparation avec enjambement et répétition*] :

5/1826

Dans les séparations de versets interviennent souvent l'enjambement (*at-taḍmīn*) et la répétition (*al-īṭā'*)<sup>51</sup> ; car ce ne sont pas des défauts dans la prose (*an-naṭr*), même si ce sont des défauts au plan de la poésie (*an-naẓm*)<sup>52</sup>. L'enjambement consiste dans le fait que ce qui vient après la séparation du verset est lié à elle, comme dans sa (\*) parole : « Certes, vous passez sur eux le matin (*mušbiḥīn*) \* et la nuit. Ne comprenez-vous donc pas (*ta'qilūn*) ? » (37, 137–138). Et la répétition est la reprise textuelle de la séparation des versets, comme dans sa (\*) parole, dans la sourate *al-Isrā'* 17 : « Qui suis-je, sinon un mortel envoyé (*bašaran rasūlan*) » (17, 93) et il a conclu de même les deux versets après celui-là.

50 Effectivement *'alayhim* est bref, alors que tous les autres séparations de versets de la sourate se terminent sur une longue, à savoir *ī*.

51 Répétition du même mot et dans la même signification à la rime (Kazimirski).

52 Dans le sens où *manṭūr*, prose libre, s'oppose à *manẓūm*, poésie mesurée et rimée.



## Les ouvertures des sourates (*fawātih as-suwar*)

Ibn Abī l-Iṣba‘ a consacré à cela un livre qu’il a appelé *al-Ḥawātir as-sawāniḥ fi asrāri l-fawātiḥ*<sup>1</sup>. Quant à moi, je vais résumer ici ce qu’il a mentionné, tout en ajoutant d’autres choses. 5/1827

Il faut savoir que Dieu (\*) a ouvert les sourates du Coran avec dix catégories de discours dont ne s’écarte aucune sourate.

1. La première est *l’éloge de lui-même* (\*). Or l’éloge est de deux sortes: l’affirmation des attributs de la louange et la négation et l’exemption des attributs par défaut. La première est la formule de louange (*at-taḥmīd*) dans cinq sourates<sup>2</sup> et de la bénédiction (*tabāraka*) dans deux sourates<sup>3</sup>; la seconde est la formule d’exaltation (*at-tasbīḥ*), dans neuf sourates<sup>4</sup>.

Al-Kirmānī dit, dans *Mutašābih al-Qur’ān*: ‘La formule d’exaltation (*at-tasbīḥ*) est une expression dont Dieu a l’exclusivité. Il a commencé *Banū Isrā’īl* 17 avec l’action verbale, parce que c’est le fondement; puis, dans *al-Ḥadīd* 57, *al-Ḥašr* 59 [et *aṣ-Ṣaff* 61] avec l’accompli, parce que c’est le premier des deux temps; puis, avec l’inaccompli dans *al-Ġum’a* 62 et *at-Taġābun* 64; ensuite, avec l’impératif dans *al-A’lā* 87, envisageant ainsi cette expression sous tous ses aspects’.

2. La deuxième catégorie sont *les lettres épelées* dans vingt-neuf sourates. 5/1828  
On en a déjà parlé de façon exhaustive dans le chapitre de l’équivoque<sup>5</sup> et on s’arrêtera à leurs correspondances au chapitre des correspondances<sup>6</sup>.

3. La troisième catégorie est *le vocatif*, dans dix sourates, à savoir cinq s’adressent au Prophète (.), dans *al-Aḥzāb* 33, *aṭ-Ṭalāq* 65, *at-Taḥrīm* 66, *al-Muzzammil* 73 et *al-Muddattir* 74; et cinq, à la communauté, dans *an-Nisā’* 4, *al-Mā’ida* 5, *al-Ḥaġġ* 22, *al-Ḥuġurāt* 49 et *al-Mumtaḥana* 60.

4. La quatrième catégorie sont *les propositions énonciatives*, comme dans: «Ils t’interrogeront au sujet du butin» (8, 1); «Une immunité est accordée par Dieu ...» (9, 1); «L’ordre de Dieu arrive» (16, 1); «Leur règlement de comptes

1 A savoir *Les pensées qui se présentent à propos des secrets des ouvertures des sourates*.

2 C’est-à-dire, la formule «Louange à Dieu», dans *al-Fātiḥa* 1, *al-An’ām* 6, *al-Kahf* 18, *Saba’* 34 et *al-Fātir* 35.

3 C’est-à-dire, la formule «Béni soit!», dans *al-Furqān* 25 et *al-Mulk* 67.

4 C’est-à-dire, la formule «Gloire à». Al-Kirmānī n’en présente que sept cas.

5 Chap. 43, pp. 1372–1392.

6 Chap. 62, pp. 1857–1861.

s'approche des gens» (21, 1); «Les croyants ont déjà réussi» (23, 1); «C'est une sourate que nous avons fait descendre» (24, 1); «La descente du Livre vient de Dieu» (39, 1); «Ceux qui mécroient ...» (47, 1); «Certes, nous avons donné la victoire» (48, 1); «L'heure s'approche» (54, 1); «Le Miséricordieux \* enseigne ...» (55, 1-2); «Dieu a entendu» (58, 1); «Celle qui doit venir!» (69, 1); «Quelqu'un demande» (70, 1); «Certes, nous avons envoyé Nūḥ» (71, 1); «Non! Je jure» dans deux endroits (75, 1 et 90, 1)<sup>7</sup>; «Il s'est renfrogné» (80, 1); «Certes, nous l'avons envoyé» (17, 1); «Ils ne seront pas» (98, 1); «Celle qui fracasse!» (101, 1); «La rivalité vous distrait» (102, 1); «Certes, nous t'avons donné» (108, 1); il s'agit de vingt-trois sourates.

5. La cinquième catégorie est *le serment* dans quinze sourates. Dans une, il jure par les anges, il s'agit de *aṣ-Ṣāffāt* 37; dans deux autres, par les sphères célestes, à savoir *al-Burūġ* 85 et *aṭ-Ṭāriq* 86; dans six autres, par leurs éléments constitutifs, à savoir *an-Naġm* 53, où il jure par les Pléiades, *al-Faġr* 89, par le début du jour, *aṣ-Ṣams* 91, par le signe du jour, | *al-Layl* 92, par une partie du temps, *aḍ-Ḍuḥā* 93, par une partie du jour, et *al-ʿAṣr* 103, par l'autre partie ou par la totalité du temps; dans deux autres sourates, il jure par l'air qui est un des (cinq) éléments naturels, à savoir *aḍ-Ḍāriyāt* 51 et *al-Mursalāt* 77; dans une autre, il jure par la terre, qui est aussi un de ces éléments, à savoir *aṭ-Ṭūr* 52; dans une autre, il jure par les plantes, à savoir *at-Tīn* 95; dans une autre, il jure par l'animal doué de langage, à savoir *an-Nāziʿāt* 79; et, enfin, dans une autre, il jure par les bêtes, à savoir *al-ʿĀdiyāt* 100.

5/1829

6. La sixième catégorie est *idā* (lorsque) dans sept sourates, à savoir *al-Wāqīʿa* 56, *al-Munāfiqūn* 63, *at-Takwīr* 81, *al-Infiṭār* 82, *al-Inṣiqāq* 84, *az-Zalzala* 99 et *an-Naṣr* 110.

7. La septième catégorie est *l'impératif* dans six sourates, à savoir *Qul uḥiya* 72, *Iqra'* 96, *al-Kāfirūn* 109, *Qul huwa llāhu aḥad* 112, *Qul a'ūdu bi-rabbi l-falak* 113 et *Qul a'ūdu bi-rabbi n-nās* 114<sup>8</sup>.

8. La huitième catégorie est *l'interrogation* dans six sourates, à savoir «*Hal atā ʿalā l-insāni / Est-il venu pour l'homme ... ?*» (76, 1), «*ʿAmma yatasāʿalūna / Au sujet de quoi s'interrogent-ils ?*» (78, 1), «*Hal atāka / T'est-il parvenu ?*» (88, 1), «*A-lam naṣraḥ / N'avons-nous pas ouvert ?*» (94, 1), «*A lam tara / N'as-tu pas vu ?*» (105, 1) et «*A-raʿayta / As-tu vu ?*» (107, 1).

7 On ne comprend pas pourquoi ces deux sourates ne sont pas classées dans la catégorie suivante, si ce n'est que l'auteur, contrairement à l'interprétation de Abū l-ʿAbbās b. Surayġ (cfr. Chap. 48, p. 4/1483), comprend: «Je ne jure pas».

8 Il en manque, par exemple, *Sabbīhi sma rabbika* 87, donc cette catégorie et la première se recourent en partie.

9. La neuvième est l'imprécation dans trois sourates, à savoir «*Waylun li-l-muṭaffifīna* / Malheur aux fraudeurs!» (83, 1), «*Waylun li-kulli humazatin* / Malheur à tout calomniateur!» (104, 1), et *Tabbat* 111.

10. La dixième (le *li-de*) la finalité, à savoir dans «*Li-īlāfi Qurayš* / A cause du pacte de Qurayš» (106, 1).

C'est ainsi que l'a recueilli | Abū Šāma, en disant : 'Ce que nous avons mentionné dans la catégorie de l'imprécation (9), il serait permis de le mentionner avec les propositions énonciatives (4), il en est de même pour toute la catégorie de l'éloge (1) qui se ramène à des propositions énonciatives, à l'exception de *Sabbih* 87 qui entre dans la catégorie de l'impératif (7) et *Subḥāna* 17 qui pourrait être classé dans la catégorie de l'impératif (7) et dans celle de la proposition énonciative (4)'<sup>9</sup>. Il a ordonné tout cela en deux vers, en disant :

5/1830

'Il fait l'éloge de lui-même, qu'il soit exalté, \*  
avec l'affirmation de la louange, la négation, – lorsqu'il commence les  
sourates –,  
l'impératif, la condition, le vocatif, la finalité, le serment, l'imprécation, \*  
les lettres épelées, l'interrogation et l'énonciation'.

Les rhétoriciens disent : 'La beauté du commencement fait partie de l'éloquence, il s'agit d'un trait d'élégance au début du discours, parce que c'est ce qui en premier frappe l'oreille. En effet, s'il est bien formulé, l'auditeur accueille le discours et le retient, sinon, il s'en écarte, même si le reste est d'une extrême beauté. Il faut donc procéder ainsi avec une façon de s'exprimer très agréable, très ample, très raffinée, très fluide, excellente aux plans de l'ordre et de la formulation, très juste au point de vue du sens, très claire, dépourvue de toute complication et d'antéposition / postposition obscure ou de ce qui ne convient pas'. Ils continuent : 'Toutes les ouvertures de sourates procèdent selon les modes les meilleurs, les plus éloquents et les plus parfaits, comme les louanges, les lettres épelées, le vocatif, etc ...'.

Comme façon excellente de commencer le discours, il y a un genre très particulier qu'on appelle perfection de l'exorde (*barā'at al-istihlāl*)<sup>10</sup>, qui consiste en ce que le début du discours contienne ce qui convient à l'état de ce dont on va parler, en montrant la raison d'être du discours qui va suivre |. L'exemple le

5/1831

9     Donc on hésite pour savoir si *subḥāna* est un impératif ou un *maṣḍar* (action verbale) comme le dit al-Kirmānī (p. 1827) à propos de *Banū Isrā'īl* 17, 1.

10    Introduction ou exorde parfaitement bien fait, c'est-à-dire qui s'adapte au sujet général de l'ouvrage (Kazimirski).

plus éclatant de cela est la sourate *al-Fātiḥa* 1 qui est la préface du Coran ; en effet, elle contient déjà tout ce qu'il se propose, comme le dit al-Bayhaqī dans *Šu'ab al-īmān*.

Abū l-Qāsim b. Ḥabīb nous a informés : Muḥammad b. Šāliḥ b. Hānī nous a rapporté : al-Ḥusayn b. al-Faḍl nous a rapporté : 'Affān b. Muslim nous a rapporté, de la part de ar-Rabī' b. Šabīḥ, que al-Ḥasan a dit : 'Dieu a fait descendre cent quatre livres. Il a déposé leurs sciences dans quatre d'entre eux : *at-Tawrāt*, *al-Injīl*, *az-Zabūr* et *al-Furqān*<sup>11</sup>. Puis, il a déposé les sciences de *at-Tawrāt*, *al-Injīl* et *az-Zabūr* dans *al-Furqān*. Puis, il a déposé les sciences du Coran dans *al-Mufaššal*<sup>12</sup>. Puis, il a déposé les sciences de *al-Mufaššal* dans *Fātiḥat al-Kitāb* 1. Qui donc connaît son explication est comme celui qui connaît l'explication de tous les livres qui sont descendus'.

Cela est indiqué dans le fait que les sciences qu'embrasse le Coran et que pratiquent les quatre religions sont : la science des principes qui tourne autour de la connaissance de Dieu et de ses attributs et c'est ce qu'indique : « Seigneur des univers \* le Clément, le Miséricordieux » (1, 2–3) ; la connaissance des prophéties indiquée par : « ceux que tu as comblés de bienfaits » (1, 7) ; la science du retour indiquée par : « Roi du jour du jugement » (1, 4) ; la science des actes du culte indiquée par : « C'est toi que nous adorons » (1, 5) ; la science du comportement, qui consiste à porter l'âme à pratiquer la Loi et à obéir au Seigneur | de la création, indiquée par « C'est toi dont nous implorons le secours \* Conduis-nous sur la voie droite » (1, 5–6) ; la science des récits, à savoir la connaissance des informations qui concernent les communautés précédentes et les siècles passés, pour que celui qui connaît cela sache le bonheur de celui qui obéit à Dieu et le malheur de celui qui lui désobéit ; or cela est indiqué par : « la voie de ceux que tu as comblés de bienfaits, de ceux contre qui tu ne t'es pas irrité et de ceux qui ne sont pas égarés » (1, 7)<sup>13</sup>. Il a donc attiré l'attention, dans *al-Fātiḥa* 1, sur tout ce que se propose le Coran et tel est le but de la perfection de l'exorde avec les expressions excellentes, les coupures remarquables et les genres d'éloquence qu'il contient.

Il en est de même pour le début de la sourate *Iqra'* 96. En effet, elle contient un exorde aussi parfait que celui que contient *al-Fātiḥa* 1, puisqu'elle est le début de ce qui est descendu comme Coran. De fait, il y a l'ordre de réciter

11 *Az-Zabūr* sont les Psaumes ; *al-Furqān* est un des noms du Coran. Cela sera repris à Chap. 65, p. 1906.

12 Partie du Coran qui commence selon les uns à la sourate *al-Ḥuḡurāt* 49, selon d'autres à la sourate *al-Ġāṭiya* 45 ou *Qitāl* 47 ou *Qāf* 50, et finit à la fin du Coran (Kazimirski).

13 Cette compréhension inhabituelle se fonde sur l'explication qui suit à la p. 1833. Blachère, dans sa traduction, se conforme à cette façon de voir.

et de commencer au nom de Dieu; et cela est une indication de la science des commandements. Il y a aussi ce qui concerne l'unicité du Seigneur, ainsi que l'affirmation de son Essence et de ses attributs: ceux de l'Essence et ceux de l'action, or cela est une indication des principes de la religion. Il y a également ce qui concerne les informations, dans sa parole: «Il a enseigné à l'homme ce qu'il ne savait pas» (96, 5). Voilà pourquoi, on dit qu'il est convenable de l'appeler 'le frontispice du Coran', parce que le frontispice du Coran regroupe ce qu'il se propose, dès le début, dans une formule brève.

## Les conclusions des sourates (*hawātim as-suwar*)

5/1833 Elles sont comparables aux ouvertures également, pour ce qui est de la beauté ; parce qu'elles constituent ce qui, en dernier, frappe l'oreille. Voilà pourquoi, elles se présentent avec un contenu de significations admirables, pour avertir l'auditeur de la fin du discours ; si bien qu'avec cela ne reste dans les esprits aucune attente de ce qu'on pourrait mentionner par la suite ; car elles concernent les appels, les recommandations, les obligations, la louange, l'exultation, les exhortations, la promesse et la menace, etc ... ; et cela,

comme l'explication de l'ensemble ce de qui est demandé dans la conclusion de *al-Fātiḥa* 1, étant donné que la requête la plus élevée est la foi préservée des désobéissances qui causent la colère de Dieu et l'égarément. Il a donc expliqué tout cela, en disant : « de ceux que tu as comblés de bienfaits » (1, 7) dont le sens est les croyants. Voilà pourquoi, il parle d'accorder le bienfait de façon absolue, sans aucune restriction, pour que cela contienne tous les bienfaits. En effet, celui que Dieu comble du bienfait de la foi, il le comble de tout bienfait, puisqu'il requiert la suite de tous les bienfaits. Puis, il les qualifie, en disant : « de ceux contre qui tu ne t'es pas irrité et de ceux qui ne se sont pas égarés » (1, 7) ; c'est-à-dire, ceux qui regroupent, à la fois, les bienfaits de façon absolue, à savoir celui de la foi, et l'immunité par rapport à la colère de Dieu et à l'égarément qui sont causés par les désobéissances à son égard et la transgression de ses limites ;

comme l'invocation que contiennent les deux derniers versets de la sourate *al-Baqara* 2 ;

comme les recommandations avec lesquelles se conclue la sourate *Āl 'Imrān* 3 ;

5/1834 comme les obligations avec lesquelles se conclue la sourate *an-Nisā'* 4 : conclure avec elles est excellent, parce qu'elles contiennent les décisions à propos de la mort, qui représente la dernière chose pour tout vivant, et parce qu'elles sont les dernières décisions qui soient descendues ;

comme la vénération et la glorification avec lesquelles se conclue *al-Mā'ida* 5 ;

comme la promesse et la menace avec lesquelles se conclue *al-Anām* 6 ;

comme l'encouragement à l'adoration, grâce à la description de la condition angélique sur laquelle se conclue *al-A'rāf* 7 ;

comme l'incitation à l'effort de résistance et (au respect) des liens familiaux avec lesquels se conclue *al-Anfāl* 8 ;

comme la qualification et la louange de l'Envoyé, ainsi que l'exultation avec lesquelles se conclue *Barā'a* 9;

comme sa (/) consolation avec laquelle se conclue la sourate *Yūnus* 10, de même que *Hūd* 11;

comme la qualification et la louange du Coran avec lesquelles se conclue *Yūsuf* 12;

et comme la réfutation de ceux qui traitent l'Envoyé de menteur, avec laquelle se conclue *ar-Ra'd* 13.

Et parmi ce qu'il y a de plus clair pour annoncer la conclusion, il y a la fin de *Ibrāhīm* 14: «Voilà une communication pour les gens, [afin qu'ils soient avertis et qu'ils sachent] ...» (14, 52); de même, la fin de *al-Aḥqāf* 46 et également celle de *al-Ḥiġr* 15 avec sa parole: «Adore ton Seigneur, jusqu'à ce que la certitude te parvienne» (15, 99), ce qui est une explication au moyen de la mort; c'est donc le comble de l'excellence.

Considérons la sourate *az-Zalzala* 99, comment elle débute par les terreurs de la résurrection et comment elle se conclue sur sa parole: «Celui qui aura réalisé le poids d'un atome de bien, le verra \* et celui qui aura réalisé le poids d'un atome de mal, le verra» (99, 7-8).

Considérons l'excellence d'un verset descendu en dernier, à savoir sa parole: «Craignez le jour où vous serez ramenés vers Dieu; [alors, chacun sera pourvu de ce qu'il a acquis et ils ne seront pas lésés]» (2, 281), avec l'indication qu'il contient sur la fin qui suit nécessairement la mort. De même, une sourate descendue en dernier, à savoir la sourate *an-Naṣr* 110, dans laquelle il y a également l'indication de la mort<sup>1</sup>.

Comme le cite al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ* 8/734) par le truchement de Sa'īd b. Ġubayr de la part de Ibn 'Abbās: "Umar les interrogea à propos de sa parole: «Lorsque viendront le secours de Dieu et la victoire» (110, 1). Ils répondirent: Il s'agit de la prise des villes et des places fortes. Il dit: Qu'en dis-tu, ô Ibn 'Abbās? Il répondit: Il s'agit d'un terme imposé à Muḥammad (.), par lequel lui fut annoncée sa mort." 5/1835

Il cite également de sa part (*Ṣaḥīḥ*, 8/734-735): "Umar me fit entrer avec les anciens de Badr; et c'était comme si l'un d'eux était mécontent en lui-même, en disant: Pourquoi introduis-tu celui-ci auprès de nous, alors que nous avons des fils semblables à lui? Umar répondit: C'est celui que vous connaissez déjà. Puis, un jour, il les appela et dit: Que dites-vous au sujet de la parole de Dieu (\*): «Lorsque viendront le secours de Dieu et la victoire» (110, 1)? L'un d'eux dit: Nous avons reçu l'ordre de louer Dieu et de lui demander pardon, lorsqu'il

1 Voir le Chap. 8, pp. 176 sq. sur ce qui est descendu en dernier.

nous secourt et nous donne la victoire. Un autre se tut et ne dit rien. ‘Umar me dit: Est-ce que tu dis cela toi aussi, ô Ibn ‘Abbās? Je dis: Non! Il reprit: Que dis-tu, alors? Je répondis: Il s’agit du terme (de la vie) de l’Envoyé de Dieu (.) qu’il lui a fait savoir, en disant: « Lorsque viendront le secours de Dieu et la victoire » (110, 1) et tel est le signe de ton terme. « Célèbre donc la louange de ton Seigneur et demande-lui pardon; certes, il revient sans cesse » (110, 3). Alors, ‘Umar dit: Je ne sais (rien d’autre) à ce sujet que ce que tu dis!.



## La correspondance (*al-munāsaba*) des versets et des sourates

Le savant Abū Ġāfar b. Zubayr, Šayḥ de Abū Ḥayyān, a consacré à ce sujet 5/1836 un écrit dans un livre qu'il a intitulé *al-Burhān fī munāsabat tartīb suwar al-Qur'ān* (La preuve de la correspondance dans l'ordonnement des sourates du Coran). Et parmi les gens du siècle, le Šayḥ Burhān ad-Dīn al-Biqā'ī (lui a également consacré un écrit) dans un livre intitulé *Naẓm ad-durar fī tanāsub al-āy wa-s-suwar* (L'ordre des perles dans la correspondance réciproque des versets et des sourates). Quant à mon livre<sup>1</sup>, que j'ai composé au sujet des secrets de la descente, il prend en compte ce sujet et regroupe les correspondances des versets et des sourates, tout en exposant l'ensemble des aspects de l'inimitabilité coranique et des moyens rhétoriques que cela comporte. J'ai résumé, sur cela en particulier, les correspondances des sourates, dans une petite partie que j'ai intitulée *Tanāsuq ad-durar fī tanāsub as-suwar* (L'harmonie des perles dans la correspondance réciproque des sourates).

La science de la correspondance est une noble science. Les commentateurs font peu attention à ce sujet, à cause de sa subtilité. Parmi ceux qui l'ont le plus souvent pratiquée, il y a al-Imām Faḥr ad-Dīn (ar-Rāzī). Il dit, en effet, dans son commentaire: 'La plupart des subtilités du Coran sont déposées dans les agencements et les liens'.

Ibn al-'Arabī dit dans *Sirāġ al-murīdīn* (La lampe des disciples): 'Le lien des versets du Coran, les uns avec les autres, au point qu'ils sont, comme le discours unique, harmonieux dans leurs significations et ordonnés dans leur structure, fait (l'objet d') une science grandiose dans laquelle personne ne s'est engagé, sauf un seul savant qui a travaillé, à ce propos, la sourate *al-Baqara* 2. Puis, Dieu nous a ouvert la voie à ce sujet. Mais, comme nous n'avons pas trouvé pour cela de supporters, voyant que les gens sont paresseux et ignorants, nous avons scellé la chose, nous l'avons placée entre nous et Dieu et nous la lui avons remise'. 5/1837

Un autre (Abū l-Ḥasan aš-Šahrabānī) dit: 'Aš-Šayḥ Abū Bakr an-Naysābūrī est le premier qui a mis en évidence la science des correspondances. | Il avait 5/1838

1 Il s'agit de *Qatf al-azhār wa-kašf al-asrār* (La cueillette des fleurs et le dévoilement des secrets).

une forte connaissance de la Loi révélée et de la littérature. Il disait, à propos du verset du Trône (2, 255), quand on le lui récitait: Pourquoi ce verset a-t-il été mis à côté de celui-là? Et quelle est la raison de la position de cette sourate près de celle-là? Et il ridiculisait les savants de Baġdād pour leur manque de connaissance de la science des correspondances’.

Aš-Šayḥ ‘Izz ad-Dīn b. ‘Abd as-Salām dit: ‘La (science de la) correspondance est une excellente science. Mais, l’excellence du lien du discours est conditionnée par le fait que ce dernier porte sur une chose unie et liée dont le début est dans la fin. S’il dépend de différentes causes, il n’y a pas en lui de lien (véritable). Et qui lie cela ensemble, se trouve en difficulté devant ce qu’il ne peut réaliser que moyennant un faible lien; et l’excellent discours, sans parler du meilleur, est préservé d’une chose semblable. Or le Coran est descendu, durant plus de vingt ans, au sujet de commandements différents révélés pour diverses raisons; et ce qui est ainsi n’a pas de lien entre les parties’.

5/1839 Aš-Šayḥ Walī d-Dīn al-Malawī dit: ‘Il se trompe, celui qui affirme que pour les nobles versets la correspondance n’est pas requise, parce qu’ils dépendent d’événements distincts. Pour couper court à ce discours, on dira que | les versets dépendent des événements, quant à la descente, et de la sagesse (divine), quant à l’agencement et au fondement. En effet, dans l’exemplaire coranique, conformément à ce qui se trouve sur la Table bien gardée, toutes les sourates et tous les versets sont (parfaitement) agencés grâce au concours divin, tel que l’exemplaire est descendu en entier vers la demeure de la puissance. Son style et son ordre éclatant viennent de son inimitabilité évidente. Pour chaque verset, il faut donc rechercher, avant tout, comment il complète ce qui le précède ou comment il en est indépendant. Puis, quelle est la correspondance du verset indépendant par rapport à ce qui précède? Cela requiert une science immense. De même, pour les sourates, on cherchera comment elles se lient avec ce qui précède et avec ce dont elles sont suivies’. Fin de citation.

Al-Imām (Faḥr al-Dīn) ar-Rāzī dit à propos de la sourate *al-Baqara* 2<sup>2</sup>: ‘Qui réfléchit sur les subtilités de l’ordre de cette sourate et sur les merveilles de son agencement, prend conscience que de même que le Coran est inimitable en fonction de l’éloquence de ses expressions et de la noblesse de ses significations, de même il l’est à cause de son agencement et de l’ordre de ses versets. Peut-être, ceux qui disent qu’il est inimitable à cause de son style, veulent-ils dire cela. Cependant, je constate que l’ensemble des commentateurs s’écarte

2 TK 7, 139. Quelques variantes sont à noter et dans le texte cité et dans le vers de al-Ma’arrī, par rapport à l’édition de Dār al-Fikr, 1981.

de ces subtilités, à l'exception de ceux qui sont attentifs à ces secrets. La chose, à ce propos, n'est que comme on dit :

La comète, le regard en sous-estime la forme ; \*  
et la queue pour l'œil, mais non pour la comète, est petite.<sup>3</sup>

### Section [modalités de la correspondance]

Linguistiquement parlant, la correspondance signifie la ressemblance et la proximité ; elle se réfère, dans les versets et les cas semblables, à un sens qui lie les deux éléments qui se correspondent, qu'il soit général ou particulier, rationnel, sensible ou imaginaire, ou d'un autre genre relationnel, ou encore un lien de nécessité mental, comme entre la cause et l'effet, le motif et le résultat, entre deux réalités semblables ou contraires, etc ...

5/1840

Elle a pour avantage de disposer les éléments du discours, les uns rattachés aux autres et c'est ainsi que se renforce le lien et que se réalise la composition, son état devenant celui d'une construction sûre dont les éléments sont interconnectés l'un à l'autre.

Donc nous disons qu'on mentionne un verset après l'autre

– ou bien en raison de l'apparence du lien, grâce à l'interconnexion des éléments du discours l'un avec l'autre et à cause de l'incomplétude de ce discours avec le premier verset, ce qui est évident ; et il en est ainsi, quand le second verset est pour le premier une corroboration, une explication, une restriction ou une apposition. Il n'y a rien à dire à propos de cette catégorie ;

– ou bien en raison d'un lien non apparent ; bien plus, il semble alors que chaque proposition soit indépendante de l'autre et contraire à ce par quoi on a commencé.

\* Dans ce cas, ou bien la seconde est coordonnée à la première par une des particules de coordination qui supposent la participation à un même statut ou non. Si elle est coordonnée, il faut qu'il y ait entre elles un point de vue qui les unisse, selon la catégorisation précédente, comme dans sa (\*) parole : « Il connaît ce qui pénètre dans la terre et ce qui en sort et ce qui descend du ciel et ce qui y monte » (57, 4) et dans sa parole : « Et Dieu ferme sa main et l'ouvre et vers lui vous retournerez » (2, 245), à savoir l'opposition entre fermer et ouvrir, pénétrer et sortir, descendre et monter, ainsi que la simili opposition

3 Il s'agit d'un vers de al-Ma'arrī (NdE).

5/1841 entre le ciel et la terre. Et comme exemple de ce dont le lien est | l'opposition, il y a la mention de la miséricorde après le châtement et celle du désir après la peur.

Selon l'habitude du noble Coran, après la mention des commandements, il y a celle de la promesse et de la menace, en guise de motivation pour mettre en pratique ce qui a été dit précédemment; puis, sont mentionnés des versets sur l'unicité et la transcendance, pour qu'on prenne conscience de l'importance de l'ordre et de l'interdiction. Si l'on considère les sourates *al-Baqara* 2, *an-Nisā'* 4 et *al-Mā'ida* 5, on trouvera qu'il en est ainsi.

\* Si la (seconde proposition) n'est pas coordonnée, il faut qu'il y ait un support qui permette de lier le discours, à savoir des connections sémantiques qui permettent l'attache; or cette dernière est due à plusieurs raisons.

– La première est l'équivalence (*at-tanzīr*). Or joindre deux réalités équivalentes est le propre des êtres raisonnables, comme sa parole: «Ainsi, ton Seigneur t'a fait sortir de ta maison en vérité» (8, 5) de suite après sa parole: «Ceux-là sont les croyants véritablement» (8, 4). En effet, il (\*) ordonne à son Envoyé d'exécuter son commandement à propos du butin malgré la réticence de ses compagnons, tout comme il a exécuté son ordre de sortir de chez lui pour chercher la caravane ou le combat, alors qu'ils étaient réticents. Son intention est de signifier que leur réticence par rapport à sa façon de faire dans la répartition du butin est équivalente à celle qu'ils ont eue par rapport à sa sortie. Or dans la sortie, est apparu clairement l'avantage du triomphe, de la victoire, du butin et de la puissance de l'islam; et il en est de même pour ce qu'il a fait en répartissant (le butin). Qu'ils obéissent donc à ce qui leur est ordonné et qu'ils laissent de côté leur propre inclination.

– La deuxième est l'opposition (*al-muḍādda*), comme sa parole dans la sourate *al-Baqara* 2: «Certes, ceux qui mécroient, il est égal pour eux que tu les avertisses ou que tu ne les avertisses pas: ils ne croiront pas» (2, 6). Le début de la sourate traite du Coran; or il est de sa nature d'être une guidance pour les gens qualifiés de croyants. Donc lorsqu'il a fini de décrire les croyants, il parle de suite après des mécréants; si bien qu'entre les deux il y a, de ce point de vue, un lien présumé d'opposition. Sa fonction est de faire désirer | et d'affirmer l'état des premiers, tout comme il est dit (*al-Mutanabbī*):

5/1842

[Il les blâme et grâce à eux nous connaissons sa faveur]<sup>4</sup>; \*  
car c'est avec leur contraire qu'apparaissent clairement les choses'.

4 Le premier hémistiche manque dans le manuscrit et il est ainsi restitué en note par l'éditeur.

Si l'on dit: c'est un lien bien lâche, car le fait de parler des croyants est accidentel et non essentiel; en effet, le but essentiel, qui va dans le sens du discours, est uniquement de parler du Coran, puisqu'il sert d'exorde. Alors, on répondra que cela n'est pas une condition pour ce genre de lien, mais qu'un aspect quel qu'il soit est suffisant comme connexion et donc ce que nous avons mentionné est suffisant comme type de lien, parce que le but recherché est de renforcer le commandement du Coran, de le mettre en pratique et d'inciter à la foi. Voilà pourquoi, ayant fini avec cela, il dit: « Si vous avez un doute au sujet de ce que nous avons fait descendre sur notre serviteur, [apportez une sourate de quelqu'un de semblable à lui] » (2, 23), ce qui se réfère bien au début.

– La troisième est la digression (*al-istiṭrād*), comme dans sa (\*) parole: « Ô fils de Ādam! Nous avons fait descendre sur vous un vêtement qui cache votre nudité et des parures; et le vêtement de la crainte révérencielle est meilleur » (7, 26). Az-Zamaḥṣarī dit: 'Ce verset se présente comme une digression, après la mention de l'apparition des parties naturelles et de la couture de feuilles sur elles (7, 22), pour montrer la faveur relative à la création du vêtement, ainsi que l'humiliation et la mortification relatives à la nudité et au dévoilement des parties génitales et pour faire savoir que le fait de se couvrir | est un sujet important en ce qui concerne la crainte révérencielle'. Personnellement, je cite comme digression, sa (\*) parole: « Le Messie ne trouvera pas indigne de lui d'être un serviteur de Dieu ni les anges rapprochés » (4, 172); en effet, le début du discours est mentionné pour réfuter les chrétiens qui soutiennent la filiation (divine) du Messie; puis, il fait une digression pour réfuter les arabes qui soutiennent la filiation (divine) des anges.

5/1843

La bonne transition (*at-taḥalluṣ*)<sup>5</sup> est tellement proche de la digression que c'est à peine si on les distingue. Elle consiste à passer du début du discours à ce qui en est le but, à la faveur d'un aspect facile, furtivement dégagé et dont le sens est subtil, au point que l'auditeur ne perçoit pas le passage à partir du sens premier, si ce n'est que lorsque le second est déjà arrivé à cause de la forte congruence entre les deux.

Abū l-'Alā' Muḥammad b. Ġānim se trompe, quand il dit: 'Rien de cela ne se trouve dans le Coran, à cause du caractère artificiel que cela comporte'. Il ajoute: 'Le Coran procède uniquement à la façon de la transition improvisée (*al-iqtidāb*) qui est la méthode des arabes pour passer à un sujet non congruent'.

Il n'en est pas comme il dit, car il y a dans le Coran d'étonnantes transitions qui confondent les esprits. Considérons comment, dans la sourate *al-Arāf* 7, il mentionne les prophètes, les siècles passés, les communautés précé-

5 Partie d'un poème qui forme une introduction convenable au thème du poème (Kazimirski).

5/1844 dentes; puis, il mentionne Mūsā, quand il raconte [l'histoire] des soixante-dix hommes, invoque (Dieu) pour eux et pour le reste de sa communauté |, en disant: « Inscris pour nous, en ce monde et dans l'autre, une bonne chose » (7, 156) et que Dieu (\*) lui répond à ce sujet; puis, il passe aux excellentes qualités du prince des envoyés, après une transition sur sa communauté, en disant: « Il dit: Mon châtement atteindra qui je veux et ma miséricorde s'étendra à toute chose; je l'enregistrerai pour ceux qui ... » et ainsi de suite au sujet de leurs qualités; ce sont « ceux qui suivent l'Envoyé, le Prophète ... » (7, 157) et il commence (par énumérer) ses nobles attributs et ses mérites.

Dans la sourate *aš-Šu'arā'* 26, il rapporte ce que dit Ibrāhīm: « Ne me fais pas honte le jour où ils seront ressuscités » (26, 87); puis, il passe de là à la description du retour, en disant: « le jour où ne seront utiles ni les richesses ni les enfants » (26, 88).

Dans la sourate *al-Kahf* 18, il rapporte ce que dit Dū l-Qarnayn à propos du rempart: « Quand viendra la promesse de mon Seigneur, il fera de ce rempart une ruine et la promesse de mon Seigneur est véridique » (18, 98). Puis, il passe de là à la description de leur condition après la ruine du rempart qui est une des conditions de l'Heure; puis, vient le souffle dans la trompette, la mention du rassemblement et la description de la fin des mécréants et des croyants (18, 98–108).

L'un d'eux dit: 'La différence entre la transition et la digression consiste en ce que dans la transition on laisse complètement ce dans quoi on se trouve, pour aborder ce vers quoi on passe; tandis que dans la digression, on passe à la mention de ce vers quoi on va avec la rapidité de l'éclair, puis on laisse cela pour revenir là où on était, comme si on n'en avait pas eu l'intention; cela n'arrive qu'à l'occasion'.

5/1845 On dit qu'ainsi il semble que dans les sourates *al-A'rāf* 7 et *aš-Šu'arā'* 26, nous sommes dans le domaine de la digression et non de la transition, du fait que, dans *al-A'rāf* 7, on revient à l'histoire de Mūsā, dans sa parole: | « Il existe, chez le peuple de Mūsā, une communauté ... » (7, 159–168) et dans *aš-Šu'arā'* 26, à la mention des prophètes et des nations.

Le transfert (*al-intiqāl*) d'un récit à un autre séparé par « voici / *hādā* », pour stimuler l'auditeur, se rapproche de la bonne transition, comme sa parole, dans la sourate *Šād* 38, après la mention des prophètes: « Voici (*hādā*) une (autre) mention: certes, à ceux qui craignent Dieu, est destiné un beau lieu de retour » (38, 49). En effet, ce (passage du) Coran est une (autre) espèce de mention, une fois finie celle des prophètes; et c'est une espèce de descente qui veut mentionner une autre espèce, à savoir la mention du Jardin et de ses hôtes. Puis, quand, il a fini, il dit: « Voici (*hādā*): certes, aux rebelles, est destiné un mauvais lieu de retour » (38, 55) et il mentionne le feu et ses hôtes.

Ibn al-Atīr dit: 'L'expression «voici / *hādā*», dans ce passage, fait partie de la séparation qui est meilleure que la liaison, car elle est une attache solide entre la sortie d'un discours et (l'entrée dans) un autre'.

La bonne requête (*al-maṭlab*) se rapproche également de la bonne transition. Az-Zanḡānī et aṭ-Ṭībī disent: 'Cela consiste à aller au but, après en avoir antéposé l'accès, comme dans sa parole: «C'est toi que nous adorons; et c'est toi dont nous implorons le secours» (1, 5)'. Aṭ-Ṭībī ajoute: 'Sa (\*) parole, où il rapporte les propos de Ibrāhīm, regroupe la bonne transition et la bonne requête, à savoir: «Certes, ce sont des ennemis pour moi et non le Seigneur des univers \* lui qui m'a créé; c'est lui qui me dirige ...» jusqu'à sa parole: «... Mon Seigneur, accorde-moi la sagesse et joins-moi au nombre des justes» (26, 77-83)'.

### Règle [pour connaître les correspondances]

Certains modernes disent: 'La règle d'or générale, pour connaître les correspondances entre les versets dans l'ensemble du Coran, consiste à considérer le but en vue duquel se déroule la sourate, les préalables dont ce but a besoin, les étapes prochaines et lointaines de ces préalables par rapport à ce qui est requis, et, enfin, durant le déroulement du discours sur les préalables, les influences de cela sur la vision que l'auditeur a des commandements et des conséquences qui lui incombent et dont la présentation éloquente exige la satisfaction du désir pour écarter la gêne que suscite la vision qui s'arrête sur ces commandements. Telle est la règle générale qui gouverne le statut du lien entre l'ensemble des parties du Coran. Si l'on procède ainsi, apparaît clairement et de façon détaillée l'aspect organique entre chacun des versets dans chacune des sourates'. Fin de citation.

5/1846

### Nota Bene [exemples de difficultés de correspondance]

Parmi les versets, il y en a dont la correspondance avec ce qui précède fait difficulté.

5/1847

1. Par exemple, sa parole dans la sourate *al-Qiyāma* 75: «N'agite pas ta langue, [en récitant cela (le Coran), pour te hâter]», etc ... (75, 16-19). En effet, voir sa correspondance avec le début et la fin de la sourate est bien difficile; car toute la sourate concerne les circonstances de la résurrection, au point que certains Rāfiḏites prétendent que quelque chose a disparu de la sourate et que al-Qaffāl, selon ce que rapporte Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī<sup>6</sup>, est

6 TK 30, 223/6 (Dār al-Fikr, 1981).

d'avis que ces versets sont descendus à propos de l'homme mentionné plus haut dans sa parole: «L'homme sera informé, ce jour-là, de ce qu'il a fait d'abord et ensuite» (75, 13). Il dit: 'Son rôle lui sera présenté et quand il commencera à le lire, il bégayera de peur et se hâtera à lire. Alors, on lui dira: N'agite pas ta langue pour te hâter. A nous appartient de rassembler ce que tu as fait et de t'en faire la lecture. [Et quand nous l'aurons lu] à toi, poursuis-en la lecture pour confirmer que tu l'as fait. Puis, il nous reviendra de montrer ce qui concerne l'homme et ce qui se rapporte à sa punition'. Fin de citation. Or cela diffère de ce qui est affirmé dans le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 8/682), à savoir que ces versets sont descendus à propos du Prophète (.) qui agitait sa langue, au moment de la descente de la révélation.

5/1848 Les imāms mentionnent que ces versets comportent plusieurs correspondances.

a. Parmi elles, il y a le fait que lorsqu'il (\*) mentionne la résurrection, la situation de celui qui ne peut pas l'assumer est d'aimer que cela aille vite (75, 20); et, parmi les principes de la religion, celui d'aller de suite aux actes bons est la chose requise. Alors il attire l'attention sur le fait qu'il pourrait objecter à cette exigence ce qui est encore plus glorieux, à savoir l'attention à la révélation et la compréhension de ce qu'elle véhicule. Mais s'employer à la conserver pourrait empêcher cela; alors, il ordonne de ne pas commencer de suite par cette conservation, parce qu'elle est assurée par son Seigneur (75, 17-19); qu'il porte plutôt son attention sur ce qu'elle véhicule pour l'accomplir et suivre ce qu'elle contient. Puis, lorsque cette objection incise est terminée, le discours revient à ce qui concerne l'homme mentionné en premier et à celui qui est du même genre (75, 13-14) et il dit: «Mais non! / *kallā*» (75, 20), à savoir une expression négative. C'est comme s'il disait: 'Mais vous, ô fils de Ādam, par le fait que vous êtes créés d'empressement (21, 37), vous vous hâtez en tout et, de ce fait, vous aimez la hâte'.

b. Autre correspondance: habituellement dans le Coran, quand il mentionne le rôle contenant l'agir du serviteur qui sera présenté au jour de la résurrection, il fait suivre cela de la mention du Livre contenant les commandements de la religion ici-bas, à partir desquels on fait le compte de l'action et de l'omission, comme il dit dans la sourate *al-Kahf* 18: «Le rôle sera exposé et tu verras les coupables anxieux de ce qu'il contient ...» (18, 49) jusqu'à sa parole: «Nous avons adressé aux hommes, dans ce Coran, toutes sortes d'exemples» (18, 54). Il dit dans la sourate *Subḥāna* 17: «Ceux à qui on donnera leur rôle dans leur main droite, ceux-là liront leur rôle ...» (17, 71) jusqu'à sa parole: «Nous avons adressé aux gens dans ce Coran ...» (17, 89). Il dit dans la sourate *Ṭā' Hā'* 20: «Le jour où on soufflera dans la trompette,



ce jour-là, nous rassemblerons les coupables hagards» (20, 102) jusqu'à sa parole | : « Que Dieu soit exalté, le Roi, le Vrai! Ne te presse pas dans la récitation avant que ne soit achevée pour toi sa révélation » (20, 114).

5/1849

c. Autre correspondance: lorsque le début de la sourate est descendu jusqu'à: « même s'il présentait ses excuses » (75, 1-15), il s'est trouvé que lui (.), dans cette condition, a commencé directement à mémoriser ce qui descendait et il a remué la langue dans sa hâte, de peur que cela ne lui échappe et alors est descendu: « N'agite pas ta langue, en récitant cela ... » jusqu'à sa parole: « puis, il nous appartient de l'expliquer » (75, 16-19). Ensuite, le discours est revenu pour compléter ce par quoi il avait commencé. Al-Faḥr ar-Rāzī dit: 'C'est comme si l'enseignant, par exemple, posait une question à l'étudiant, alors que ce dernier est occupé à une chose qui se présente à lui. L'enseignant lui dit: Prête-moi attention et tâche de comprendre ce que je dis! Puis il complète la question. Celui qui n'en connaît pas la raison dira que cette façon de parler ne correspond pas à la question, contrairement à celui qui la connaît'<sup>7</sup>.

d. Autre correspondance: une fois antéposée la mention de l'âme au début de la sourate (75, 2), il passe à la mention de celle de l'Elu, comme si l'on disait: Telle est la condition des âmes; et toi, Muḥammad, ton âme est la plus noble de toutes; prends donc la meilleure des conditions.

2. Dans le même genre, il y a sa (\*) parole: « Ils t'interrogeront au sujet des nouvelles lunes » (2, 189a). On pourrait se demander quel lien y a-t-il entre les règles relatives aux nouvelles lunes et celle qui concerne l'entrée dans les maisons (par derrière) (2, 189b).

On répondra que cela fait partie du chapitre de la digression. Lorsqu'il mentionna qu'elles servaient de comput pour le pèlerinage, leur façon de faire ayant lieu durant le pèlerinage, comme c'est affirmé dans les circonstances de la descente du verset<sup>8</sup>, alors cela a été mentionné en même temps à titre | d'ajout dans la réponse par rapport à ce qu'il y a dans la question, de la même manière que dans: 'On posa la question au sujet de l'eau de mer. Il répondit: Son eau est pure et on est libre par rapport à la bête morte qui s'y trouve'<sup>9</sup>.

5/1850

3. Dans le même genre, il y a sa (\*) parole: « A Dieu appartiennent l'orient et l'occident » (2, 115). On pourrait se demander quel est le point de vue qui

7 La citation de as-Suyūṭī, quoique fidèle au sens, est bien différente du texte de TK 30, 222-223/1 (Dār al-Fikr, 1981).

8 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 8/183.

9 Mālik, *al-Muwāṭṭa'*, 2/12.

unit cela à ce qui précède, à savoir sa parole : « Qui est plus injuste que celui qui interdit les mosquées de Dieu ... ? » (2, 114a).

Aš-Šayḥ Abū Muḥammad al-Ġuwaynī dit dans son commentaire coranique : 'J'ai entendu que Abū l-Ḥusayn ad-Dahhān disait que le point de vue qui unit réside dans la mention précédente de la destruction de Jérusalem (2, 114b). Ce qui voudrait donc dire : Certes, cela ne vous nuira pas, tournez-vous donc vers elle ; car à Dieu appartient l'orient et l'occident'.

### Section [correspondance entre l'ouverture et la conclusion des sourates]

5/1851 Dans le même genre, il y a la correspondance entre l'ouverture des sourates et leur conclusion. J'ai consacré à ce sujet un petit fascicule que j'ai intitulé *Marāšid al-muṭālī' fi tanāsub al-maqāti' wa-l-maṭālī'* (Observations de l'examineur de la correspondance entre les fins et les débuts des versets).

1. Considérons la sourate *al-Qaṣaṣ* 28, comment elle commence avec l'affaire de Mūsā, son sauvetage, sa déclaration : « Je ne serai jamais l'alliée des criminels » (28, 17) et sa sortie de la patrie. Or elle se conclue avec l'affaire du Prophète (.), le fait qu'il n'est pas l'allié des mécréants, sa consolation à l'occasion de son expulsion de Makka et la promesse qui lui est faite d'y retourner, en fonction de sa parole au début de la sourate : « Certes, nous te le rendrons » (28, 7).

*Az-Zamaḥṣarī* dit<sup>10</sup> : 'Dieu a ouvert ainsi la sourate « Les croyants ont réussi » (23, 1) et il y a mis comme conclusion : « Certes, les mécréants ne réussissent pas » (23, 117). Quelle différence entre l'ouverture et la conclusion<sup>11</sup> !'.

5/1852 *Al-Kirmānī*, dans *al-Aġā'ib*, dit la même chose. Et à propos de la sourate *Šād* 38, il dit : 'Il la commence par | le rappel et il la conclut, en disant : « Cela n'est rien d'autre qu'un rappel pour les univers » (38, 87). Et à la sourate *Nūn* 68, il commence, en disant : « Tu n'es pas, grâce à ton Seigneur, un possédé » (68, 2) et il la conclut, en disant : « Certes, c'est un possédé » (68, 51)'.

2. Dans le même genre, il y a la correspondance entre l'ouverture d'une sourate et la conclusion de la précédente, au point que cela semblerait être un lien formel explicite, comme dans : « Il en a fait d'eux comme des tiges de

10 *Al-Kaššāf* 3, 201 (Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1995).

11 Certes, la différence est grande entre le sort des croyants et celui des mécréants ; mais, au plan logique et rhétorique, il s'agit de la même chose exprimée positivement, puis négativement ; autrement dit, nous avons deux propositions contraires et non contradictoires ; d'où la correspondance entre le début et la fin de la sourate.

céréales mâchées» (105, 5) « pour (*li-*) le pacte de Qurayš » (106, 1). Le lien entre l'une et l'autre est du même genre que dans : « La famille de Fir'awn le recueillit pour (*li-*) qu'il devint pour eux un ennemi » (28, 8).

Al-Kawāšī dit dans le commentaire de la sourate *al-Mā'ida* 4 : 'Ayant conclu la sourate *an-Nisā'* 3, en ordonnant la proclamation de l'unicité divine et la justice entre les serviteurs, il confirme cela, en disant : « Ô vous qui croyez ! Respectez les engagements » (4, 1)'.<sup>12</sup>

Un autre (*az-Zarkašī*) dit : 'Si tu considères bien l'ouverture de chaque sourate, tu trouveras qu'elle correspond parfaitement à la conclusion de la sourate précédente. Parfois, cela est caché et parfois, c'est évident, comme l'ouverture de la sourate *al-An'ām* 6 par la louange qui correspond à la conclusion de la sourate *al-Mā'ida* 5 avec l'exposition du Décret, comme il (\*) dit dans : « On décrètera entre eux avec justice et on dira : Louange à Dieu, Seigneur des univers » (39, 75). De même, il y a l'ouverture de la sourate *al-Fāṭir* 35 avec la louange également qui correspond à la conclusion de la sourate précédente où il dit : | 5/1853  
« Un obstacle s'interposera entre eux et ce qu'ils convoitaient, comme cela s'est produit autrefois pour leurs émules qui se trouvaient dans un doute profond » (34, 54), comme il (\*) dit dans : « Tout ce qui restait de ce peuple injuste fut alors retranché. Louange à Dieu, Seigneur des univers » (6, 45). Également, il y a l'ouverture de la sourate *al-Ḥadīd* 57 par la glorification qui correspond à la conclusion de la sourate *al-Wāqī'a* 56 avec l'ordre de la glorification. Il y a encore l'ouverture de la sourate *al-Baqara* 2 par sa parole : « A.L.M. \* Voilà la Livre » (2, 1-2) qui est une allusion à la voie dans sa parole : « Conduis-nous sur la voie droite » (1, 6) ; c'est comme si, lorsqu'ils demandent la guidance sur la voie, on leur disait : Cette voie, où vous demandez d'être guidés, c'est le Livre. C'est une signification excellente où apparaît le lien entre la sourate *al-Baqara* 2 et *al-Fāṭiha* 1.

Parmi les subtilités de la sourate *al-Kawṭar* 108, il y a le fait qu'elle est symétriquement opposée à la sourate précédente. En effet, dans la précédente Dieu attribue à l'hypocrite quatre choses : l'avarice, l'abandon de la prière, l'ostentation dans la prière et le refus de l'aumône. Or dans cette sourate, il mentionne par opposition à l'avarice : « Nous t'avons procuré *al-Kawṭar* » (108, 1), c'est-à-dire, le bien en abondance ; par opposition à l'abandon de la prière : « Prie donc » (108, 2a), c'est-à-dire, continue à prier ; par opposition à l'ostentation : « pour ton Seigneur » (108, 2b), c'est-à-dire, pour sa satisfaction et non pour celle des gens ; et par opposition au refus de l'aumône : « et immole » (108, 2c) ; il veut dire par là l'aumône de la viande des animaux sacrifiés<sup>12</sup>.

12 Le commentaire de Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (*TK* 32, 117sq., Dār al-Fikr, 1981) est un modèle ample et explicite d'explication du fonctionnement de la correspondance.

5/1854 Quelqu'un dit: 'L'ordonnement des sourates dans le recueil coranique a des raisons qui montrent qu'il est selon l'arrêt divin (*tawqīfī*)<sup>13</sup> et qu'il émane d'un Sage. La première, c'est en raison des lettres, comme les sourates qui commencent par *H.M.* 40–46. La deuxième, c'est en raison de la correspondance entre le début de la sourate et la fin de la précédente, comme la fin de la sourate *al-Ḥamd* 1 et le début | de la sourate *al-Baqara* 2, au niveau du sens. La troisième, c'est en raison de la métrique du langage, comme la fin de la sourate *Tabbat* 111 et le début de la sourate *al-Ihlāṣ* 112. La quatrième, c'est en raison de la ressemblance de l'ensemble d'une sourate avec l'ensemble d'une autre, comme les sourates *ad-Ḍuḥā* 93 et *A-lam naṣraḥ* 94'.

Un des imāms dit: 'La sourate *al-Fātiḥa* 1 contient l'attestation de la seigneurie divine, le recours à elle dans la religion de l'islam et la préservation contre la religion des juifs et celle des chrétiens. La sourate *al-Baqara* 2 contient les fondements de la religion et *Āl Imrān* 3 complète ce qui est visé par elle. En effet, *al-Baqara* 2 a pour fonction d'établir l'indication de ce qui est décidé, tandis que *Āl Imrān* 3 a celle de répondre aux doutes des adversaires, voilà pourquoi on y trouve la mention de l'équivoque (3, 7) auquel sont attachés les chrétiens. Il a imposé le pèlerinage dans *Āl Imrān* (3, 97). Quant à *al-Baqara* 2, il y est mentionné que c'est une loi et on ordonne qu'il soit achevé (2, 196), une fois commencé. Le discours adressé aux chrétiens est plus ample dans *Āl Imrān* 3, tout comme celui qui est adressé aux juifs est plus ample dans *al-Baqara* 2, parce que *at-Tawrāt* est le principe, alors que *al-Inḡīl* en est un dérivé. Lorsque le Prophète (.) émigra à al-Madīna, il appela les juifs et les combattit; alors que sa lutte contre les chrétiens fut à la fin; de même, son appel des associationnistes se situe avant celui des gens de l'Écriture. Voilà pourquoi, dans les sourates mekkoises, il est question de la religion sur laquelle ont concordé les prophètes et donc tous les gens sont concernés par elle; tandis que dans les sourates médinoises, sont concernés ceux qui reconnaissent les prophètes parmi les gens de l'Écriture et les croyants; on s'adresse donc à eux, en disant: « Ô gens de l'Écriture! », « Ô fils de Isrā'il! » et « Ô ceux qui croient! »'.

La sourate *an-Nisā'* 4 contient les règles relatives aux liens de parenté entre les gens, qui sont de deux sortes: ceux qui sont créés par Dieu (\*) et ceux qui dépendent du pouvoir des gens, comme le lignage et l'alliance; voilà pourquoi elle s'ouvre par sa parole: « [Ô vous les hommes!] craignez votre Seigneur qui vous a créés d'un seul être et qui de lui a créé son épouse » (4, 1a). Puis, il dit:

13 *Tawqīfī* s'oppose à *iṣṭilāḥī* ou *wad'ī* (conventionnel); cfr. la théorie du langage sur ce point exposée par ar-Rāzī dans son introduction du commentaire (TK 1, 29–34).

« Craignez Dieu, au sujet duquel vous vous interrogez, et les liens familiaux » (4, 1b). Considérons cette correspondance étonnante dans | l'ouverture et cet exorde parfait où le verset initial contient la plus grande partie de la sourate au sujet des règles relatives au mariage des femmes, à celles qu'il est interdit d'épouser et aux héritages dépendants des liens familiaux. Considérons aussi que le début de tout cela s'opère grâce à la création de Ādam, ensuite, à partir de lui, la création de son épouse et enfin la propagation, à partir des deux, d'hommes et de femmes extrêmement nombreux.

5/1855

Quant à *al-Mā'ida* 5, elle est la sourate des contrats. Elle contient l'exposition de toutes les lois, les compléments de la religion, la réalisation des promesses faites aux envoyés et les obligations prises pour la communauté; et grâce à elle, la religion est accomplie. Elle est donc la sourate de la perfection. En effet, on y trouve l'interdiction de la chasse pour celui qui est en état de sacralisation (5, 1), ce qui relève de la perfection de cet état; l'interdiction du vin (5, 90–91) qui relève de la perfection de la sauvegarde de la raison et de la religion; la punition des transgresseurs, tels que les voleurs et les belligérants (5, 33 et 38), qui relève de la perfection de la sauvegarde des personnes et des biens; et la permission des bonnes choses (5, 4–5) qui relève de la perfection du culte rendu à Dieu. Voilà pourquoi, on y a mentionné ce qui concerne spécialement la Loi de Muḥammad, comme l'ablution rituelle, l'ablution pulvérale (5, 6) et le jugement du Coran sur tout adepte de religion (5, 14–34); voilà pourquoi également, il y a multiplié l'expression de perfection et celle d'accomplissement; il y a mentionné que celui qui rejette sa religion, Dieu le remplacera par un meilleur que lui (5, 54). Cette religion ne cesse pas d'être parfaite. C'est pour cela qu'on dit que cette sourate est la dernière qui soit descendue, étant donné qu'on y trouve les signes de la conclusion et de l'accomplissement. Cet agencement entre ces quatre sourates médinoises (2, 3, 4, 5) est un des meilleurs.

Abū Ğa'far b. az-Zubayr dit: 'Al-Ḥaṭṭābī rapporte que lorsque les compagnons rassemblèrent le Coran, ils mirent la sourate *al-Qadr* 97 à la suite de la sourate *al-'Alaq* 96; ils indiquèrent ainsi que le sens du pronom (l') dans sa parole: « Certes, nous l'avons fait descendre la nuit du destin » (97, 1) | se réfère à sa parole « Récite! » (96, 1). Al-Qāḍī Abū Bakr b. al-'Arabī dit que cela est vraiment merveilleux'.

5/1856

### Section [correspondance entre les lettres initiales et la sourate]

Il (az-Zamalkānī) dit dans *al-Burhān*: 'Dans le même genre, il y a l'ouverture des sourates avec les lettres épelées et le fait que chaque sourate est spécifiée

5/1857

par ce par quoi elle commence, au point qu'on ne trouvera pas *A.L.M.* à la place de *A.L.R.*, ni *H.M.* à la place de *T.S.*. Et cela, parce que dans chaque sourate qui commence avec une de ces lettres, la majorité de ses paroles et de ses lettres a une ressemblance avec cette lettre; il est donc juste qu'à chacune de ces sourates ne corresponde pas la lettre qui ne s'y trouve pas. Si on mettait *Q* à la place de *N*, on ne pourrait pas, à cause du manque de correspondance nécessaire, considérer cela comme parole de Dieu. La sourate *Qāf* 50 commence par cette lettre, du fait que s'y répètent souvent les expressions contenant la lettre *Q*, par exemple la mention de *al-Qurʿān* (le Coran), de *al-ḥalq* (la création), la répétition de *al-qawl* (la parole) et sa reprise de nombreuses fois, de *al-qurb* (la proximité) par rapport au fils de Ādam, de *talaqqā* (la rencontre) des deux anges, de *qawl* (la parole) de celui qui est prêt (50, 18 et 23), de *ar-raḡīb* (de l'observateur), de *as-sāʿiq* (et du conducteur), de *al-ilqāʿ* (le jet) dans la Géhenne, de *at-taqaddum* (la priorité) de la promesse; la mention de *al-muttaqīna* (de ceux qui craignent Dieu), de *al-qalb* (du cœur) et de *al-qurūn* (des siècles), de *at-tanqīb* (l'exploration) du pays, de *taṣaqquq* (la fente) de la terre et de *ḥuqūq* (la réalité) de la menace, etc ...

Dans la sourate *Yūnus* 10, sont répétées deux cents fois ou plus, les paroles contenant un *R*; voilà pourquoi, elle s'ouvre par *A.L.R.*'

La sourate *Ṣād* 38 contient de nombreuses querelles (*ḥuṣūmāt*). La première est la querelle du Prophète avec les mécréants qui disent: «Fait-il des divinités une seule?» (38, 5); puis, il y a la querelle des deux querelleurs auprès de Dāwūd; puis, la querelle des hôtes du Feu; la querelle des chefs suprêmes; et la querelle de Iblīs à propos de la condition de Ādam, de celle de ses fils tentés par Iblīs.

5/1858

*A.L.M.*<sup>14</sup> regroupent les trois points d'articulation, à savoir la gorge, la langue et les lèvres selon leur agencement. Or cela est une allusion au commencement qui est celui de la création, à la fin qui est celle du retour et au temps intermédiaire qui est celui de la vie avec ce qu'elle comporte comme législation faite d'ordres et d'interdictions. Or chaque sourate qui s'ouvre avec ces lettres contient ces trois réalités.

Dans la sourate *al-Aʿrāf* 7, on a ajouté *ṣ* à *A.L.M.*, parce qu'elle contient l'exposé des histoires (*al-qīṣaṣ*): l'histoire de Ādam, et après lui, celles des prophètes; et parce qu'elle contient la mention suivante: «Qu'il n'y ait pas dans ton cœur (*ṣadrika*) d'inquiétude» (7, 2). Voilà pourquoi, quelqu'un dit que le sens de *A.L.M.ṣ* est «Ne t'avons-nous pas (*a-lam*) ouvert ton cœur (*ṣadraka*)?» (94, 1). Dans la sourate *ar-Raʿd* 13, on a ajouté *R* (à *A.L.M.*), à cause

14 Sourates 2, 3, 29, 30, 31, 32.

de sa parole: «Il a élevé (*rafa'a*) les cieux» (13, 2) et à cause de la mention du tonnerre (*ar-ra'ad*), de l'éclair (*al-barq*), etc ...

Il faut savoir que l'habitude du sublime Coran, en ce qui concerne la mention de ces lettres, est de mentionner après elles ce qui concerne le Coran, comme dans la parole: «A.L.M. \* Voilà le Livre» (2, 1-2); «Il a fait descendre sur toi le Livre» (3, 3); «A.L.M.Ş. \* Un Livre descendu vers toi» (7, 1-2); «A.L.R.. Voici les versets du Livre» (10, 1); «T.H. \* Nous n'avons pas fait descendre sur toi le Coran pour que tu sois malheureux» (20, 1-2); «T.S.M. \* Voici les versets du Livre» (26, 1-2); «Y.S. \* Par le Coran ...!» (36, 1-2); «Ş. Par le Coran ...!» (38, 1); «H.M. \* Descente du Livre» (40, 1-2); «Q. Par le Coran ...!» (50, 1); et cela sauf dans trois sourates<sup>15</sup>, à savoir *al-Ankabūt* 29, *ar-Rūm* 30 et *Nūn* 68 où il n'y a pas de référence au Coran. J'ai déjà | mentionné la raison de cela dans *Asrār at-tanzīl*. 5/1859

Al-Ḥarālī dit à propos du sens de la tradition prophétique suivante: 'Le Coran est descendu selon sept 'modalités' (*ahruf*): ce qui empêche et ce qui ordonne, le permis et l'interdit, le sûr et l'équivoque, et les exemples<sup>16</sup>: il faut savoir que le Coran est descendu pour parachever les dispositions naturelles et parfaire toute chose depuis le début. Celui qui est remodelé par lui réunit l'achèvement de toute disposition naturelle et la perfection de toute chose. Voilà pourquoi, il (.) est celui qui ramasse l'existence, à savoir le parfait rassembleur. Et c'est pour cela qu'il est le sceau et que son Livre l'est aussi. Le retour est apparu à partir du moment de sa manifestation et il a complété l'intégrité de ces trois rassembleurs<sup>17</sup> dont le commencement est révolu avec les anciens et dont la fin est accomplie avec lui: 'J'ai été envoyé pour accomplir les excellentes qualités des dispositions naturelles<sup>18</sup>, à savoir l'intégrité de ce monde, |, de la religion et du retour, que résume sa (.) parole: 'Ô Dieu! Rends pour moi intègre ma religion qui fonde mon impeccabilité. Rends pour moi intègre ma vie d'ici-bas dans laquelle se trouve ma subsistance. Rends pour moi intègre ma vie de l'au-delà vers laquelle est mon retour<sup>19</sup>. Dans toute réalité intègre, il y a un avant et un après, donc les trois rassembleurs deviennent six, à savoir les six modalités du Coran; puis une septième modalité qui rassemble a été donnée, elle est singulière et n'a pas de partenaire et ainsi s'accomplit sept. 5/1860

15 En réalité quatre, parce que c'est aussi le cas de *Maryam* 19 (NdE).

16 Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 2/332.

17 Comme on le voit par la suite, il s'agit de la religion, de la vie d'ici-bas et de la vie de l'au-delà.

18 Mālik, *Muwattā'* 2/904.

19 Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 4/2087.

Les moindres de ces modalités sont les deux modalités de l'intégrité de ce monde; en effet, il y en a deux; d'abord, celle de l'interdit: ni l'âme ni le corps ne sont intègres sans être purifiés de l'interdit si éloigné de leur rectitude; ensuite, celle du permis grâce auquel l'âme et le corps sont intègres, parce qu'il convient à leur rectitude. Le fondement de ces deux modalités se trouve dans *at-Tawrāt*, alors que leur accomplissement est dans le Coran.

Après cela, viennent les deux modalités de l'intégrité du retour; d'abord, celle de la prévention et de la défense: la vie de l'au-delà n'est intègre que grâce à la purification par rapport à cette modalité si éloignée de l'excellence de cette vie-là; ensuite, celle de l'ordre grâce à laquelle la vie de l'au-delà est intègre, parce que cette modalité en requiert l'excellence. Le fondement de ces deux modalités est dans *al-Injīl*, alors que leur accomplissement est dans le Coran.

Et après cela, viennent les deux modalités de l'intégrité de la religion; d'abord, celle de ce qui est sûr, selon laquelle apparaît clairement pour le serviteur le discours de son Seigneur; ensuite, celle de l'équivoque, selon laquelle n'apparaît pas clairement au serviteur le discours de son Seigneur, du fait de l'incapacité de sa raison à le connaître. Donc il y a cinq modalités pour la pratique active, alors que cette sixième est pour l'arrêt et la reconnaissance de l'impuissance. Le fondement de ces deux modalités se trouve dans | tous les livres précédents, alors que leur accomplissement est dans le Coran. Ce dernier est particularisé par la septième modalité qui rassemble, à savoir la modalité de l'exemple qui éclaire le sublime exemple (16, 60; 30, 27)<sup>20</sup>. Et comme cette modalité est celle de la louange, c'est par elle que Dieu a ouvert la Mère du Coran dans laquelle il a regroupé les sept modalités qu'il a ensuite répandues dans le Coran.

En effet, le premier verset contient la septième modalité, celle de la louange. Le deuxième, les deux modalités du permis et de l'interdit grâce auxquelles la Clémence a érigé ce monde et la Miséricorde, l'autre monde. Le troisième verset contient l'ordre du Roi qui se tient sur les deux modalités de l'ordre

20 Il est bien difficile de donner le sens exact de ce terme *maṭal* tel qu'il est employé dans le Coran, au cours des deux citations mentionnées. Dans *Lisān al-ʿarab* (13/22), « A Dieu appartient l'exemple le plus élevé » signifie la formule: « Il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu »; ce qui veut dire que, en ordonnant la proclamation de l'unicité, il nie toute divinité autre que lui, qui serait parmi les semblables (*al-amṭāl*). Pour ar-Rāzī (TK 20, 58), il s'agit de l'attribut supérieur de la sainteté, à savoir que Dieu est transcendant par rapport à toute filiation. Dans ce sens, on comprend qu'ici pour al-Ḥarālī ce *maṭal* soit équivalent à la louange qui consiste à mettre Dieu au-dessus de tout.



et de la prohibition dont la réalité apparaît dans la religion. Le quatrième verset contient les deux modalités du sūr, dans sa parole: «C'est toi que nous adorons», et de l'équivoque dans sa parole: «C'est toi dont nous implorons le secours». Et comme il a ouvert la Mère du Coran avec la septième modalité qui rassemble et qui s'offre, *al-Baqara* 2 s'ouvre sur la sixième modalité de l'impuissance, à savoir l'équivoque'. Ainsi se termine le discours de al-Ḥarālī.

C'est sa fin qui nous intéresse, le reste étant un discours dont s'écarte l'ouïe, que fuit le cœur et vers lequel l'âme n'est pas encline. Quant à moi, je demande pardon à Dieu d'avoir rapporté cela, car j'ai bien mieux à dire que ce qu'il dit à propos de la correspondance du début de *al-Baqara* 2 avec *A.L.M.*. En effet, étant donné que *al-Fātiḥa* 1 s'ouvre avec la modalité de ce qui est sûr et évident pour tout un chacun, dans le sens où il n'y a d'excuse pour personne au sujet de sa compréhension, alors *al-Baqara* 2 s'ouvre avec ce qui lui est symétriquement opposé, à savoir la modalité de l'équivoque loin de toute interprétation ou même impossible à interpréter<sup>21</sup>.

### Section [correspondance entre le nom et la sourate]

Dans le même genre, il y a la correspondance entre les noms des sourates et le but qu'elles se proposent. Dans le chapitre 17<sup>22</sup>, on a déjà indiqué cela. Et dans *al-ʿAǧāʾib* de al-Kirmānī, il y a: 'Les sept sourates (40–46) sont appelées *H.M.*<sup>23</sup>, par homonymie, en raison de la similitude qui les caractérise, à savoir le fait que chacune d'elles s'ouvre sur le Livre ou un attribut du Livre, que les mesures du discours long et court sont proches et que le discours est ordonné de façon similaire.' 5/1862

### Les avantages disséminés dans les correspondances

De *at-Taḍkira* de aš-Šayḥ Tāǧ ad-Dīn as-Subkī, écrit de sa main, je cite ceci: 'On demanda à al-Imām<sup>24</sup> la raison pour laquelle la sourate *al-Isrā'* 17 s'ouvre par l'exaltation (*at-tasbīḥ*), alors que la sourate *al-Kahf* 18 | s'ouvre par la louange (*at-taḥmīd*). Il répondit que l'exaltation, là où elle se trouve, précède la louange,' 5/1863

21 Il s'agit du premier verset: «*A.L.M.*» (2, 1).

22 Voir pp. 336 sq.

23 On les appelle *al-ḥawāmīm* (cfr. p. 1853).

24 Il s'agit probablement de son père, Taqiyy ad-Dīn'Alī b. 'Abd al-Kāfi (NdE).

comme dans: «Exalte, en louant ton Seigneur» (110, 3) et: Dieu soit exalté! Louange à Dieu!<sup>25</sup>.

Ibn az-Zamalkānī répond, en disant que puisque la sourate *Subhāna* 17 contient le voyage nocturne à propos duquel les polythéistes ont traité le Prophète (.) de menteur, – or l'accuser de mensonge équivaut à accuser Dieu (\*) de mensonge –, alors il a mis *Subhāna* pour marquer la transcendance de Dieu par rapport au mensonge attribué à son Prophète; tandis qu'étant donné que la sourate *al-Kahf* 18 est descendue après la question des polythéistes au sujet de l'histoire des compagnons de la caverne et le retard de l'inspiration (18, 23–24), elle est donc descendue pour montrer que Dieu n'interrompt pas sa faveur à l'égard de son Prophète et des croyants, bien plus il l'accomplit pour eux, en faisant descendre le Livre. Donc il a mis en correspondance l'ouverture de la sourate avec la louange pour cette faveur.

Dans le commentaire coranique de al-Ḥawayyī, il y a: 'La sourate *al-Fātiḥa* 1 commence par: «Louange à Dieu, Seigneur des univers» (1, 2). Il est qualifié comme étant le Roi de toutes les créatures; (au début des) sourates *al-An'ām* 6, *al-Kahf* 18, *Saba'* 34 et *Fāṭir* 35, il n'est pas qualifié ainsi, mais par un quelconque de ses attributs, à savoir la création des cieux, de la terre, des ténèbres et de la lumière dans *al-An'ām* 6, la descente du Livre dans *al-Kahf* 18, la possession de ce qu'il y a dans les cieux et sur la terre dans *Saba'* 34 et la création des deux dans *Fāṭir* 35. En effet, *al-Fātiḥa* 1 est la Mère du Coran et son levant, donc il convenait qu'on y mette les attributs les plus performants, les plus généraux et les plus englobants'.

5/1864

Dans *al-Aḡā'ib* de al-Kirmānī, il y a: 'Si l'on dit: Comment se fait-il qu'on a quatre fois «Ils t'interrogeront» sans la coordination 'et' (*wa-*), à savoir: «Ils t'interrogeront au sujet des nouvelles lunes» (2, 189); «Ils t'interrogeront au sujet des dépenses» (2, 215); «Ils t'interrogeront au sujet du mois sacré» (2, 217) et «Ils t'interrogeront au sujet du vin» (2, 219); puis, on l'a trois fois avec la coordination 'et', à savoir: «Et ils t'interrogeront au sujet des dépenses» (2, 219); «Et ils t'interrogeront au sujet des orphelins» (2, 220); «Et ils t'interrogeront au sujet de la menstruation» (2, 222)? On répond que c'est parce que leurs questions au sujet des premiers cas sont arrivées séparément, tandis que pour les derniers cas, elles ont eu lieu au même moment, donc elles ont la lettre de coordination pour cette raison.

Si l'on dit: Pourquoi a-t-on: «Et ils t'interrogeront au sujet des montagnes; et dis (*fa-qul*) ...» (20, 105), alors que selon l'habitude du Coran, «dis / *qul*» se

25 On trouve cela dans de nombreuses traditions prophétiques, par exemple, Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 2695 (NdE).

présente dans la réponse sans le 'et' (*fa-*)? Al-Kirmānī répond, en disant que cela revient à dire : si (*law*) l'on t'interrogeait à ce sujet, alors (*fa-*) dis.

Si l'on dit : Comment se fait-il qu'on a : « Et si mes serviteurs t'interrogent à mon sujet, moi, je suis proche » (2, 186), alors qu'habituellement dans le Coran la réponse à la question se fait avec « dis / *qul* » ? Nous répondons que cela a été omis, pour faire allusion au fait que le serviteur, dans l'état d'invocation, est dans la plus noble des stations où il n'y a plus d'intermédiaire entre lui et son Maître'.

Il y a dans le Coran deux sourates, une dans chaque moitié du Coran, qui commencent par : « Ô les gens ! / *Yā'ayyuhā n-nāsu* » (4, 1 et 22, 1). Celle qui est dans la première moitié contient l'exposition du début (*exitus*) et celle qui est dans la seconde contient l'exposition du retour (*reditus*).

## Les versets ‘semblables’ (*al-mutašābihāt*)<sup>1</sup>

5/1865 Plusieurs personnes ont consacré à ce sujet un ouvrage. La première d’entre elles, à mon avis<sup>2</sup>, est al-Kisā’ī; as-Saḥāwī en a ordonné la matière<sup>3</sup> et al-Kirmānī a composé, pour la présenter, son livre intitulé *al-Burhān fi mutašābih al-Qur’ān* (L’argument relatif à ce qui se ressemble dans le Coran). Mieux que cela est *Durrat at-tanzīl wa-‘uzzat at-ta’wīl* (La perle de la descente et le brillant de l’interprétation) de Abū ‘Abd Allāh ar-Rāzī; meilleur encore est *Milāk at-ta’wīl* (Le pivot de l’interprétation) de Abū Ġa’far b. az-Zubayr, mais je ne l’ai pas rencontré. Al-Qāḍī Badr ad-Dīn Ibn Ġamā’a a sur ce sujet un petit livre intitulé *Kašf al-ma’ānī ‘an mutašābih al-maṭānī* (Dévoilement des significations de ce qui se ressemble dans le Coran). Et dans mon livre *Asrār at-tanzīl* (Les secrets de la descente), | l’intitulé *Qaṭf al-azhār fi kašf al-asrār* (La cueillette des fleurs dans le dévoilement des secrets) fait partie de cet ensemble abondant.

5/1866

Le but de cela est de présenter la même expression sous plusieurs formes et avec différentes fins de versets, de telle façon qu’elle soit antérieure dans un endroit et postérieure dans un autre, comme sa parole dans *al-Baqara* 2: «Franchissez la porte, en vous prosternant, et dites: **Pardon!**» (2, 58) et dans *al-A’rāf* 7: «**Dites: Pardon!** Et franchissez la porte, en vous prosternant» (7, 161); dans *al-Baqara* 2, nous avons: «*wa-mā uhillā bihi li-ġayri llāhi* / et ce sur quoi on aura invoqué un autre que Dieu» (2, 173) et dans le reste du Coran: «*wa-mā uhillā li-ġayri llāhi bihi* / et ce sur quoi on aura invoqué un autre que Dieu» (5, 3; 16, 115).

Ou bien, dans un endroit, nous avons un ajout et dans l’autre non, comme dans: «[Certes, ceux qui mécroient,] il est égal pour eux que tu les avertisses ou ...» (2, 6) et dans la sourate *Yā Sīn* 36: «Et il est égal ...» (36, 10); «et que la religion soit à Dieu» (2, 193) et dans la sourate *al-Anfāl* 8: «et que toute la religion ...» (8, 39).

1 La plupart du temps, c’est le sens d’ambigu ou d’équivoque qui convient à l’expression coranique *mutašābih*, par exemple, au chapitre 43, pp. 1335sq., alors qu’ici, en fonction de ce qui va suivre, c’est celui de ‘semblable’.

2 En réalité, plusieurs ouvrages sont antérieurs, par exemple, ceux de Muqātil b. Sulaymān al-Balḥī (m. 150/767), de Nāfi’ al-Madanī (m. 169/785), etc ... (NdE).

3 Dans un ouvrage intitulé *Hidāyat al-murtāb wa-ġāyat al-ḥuffāz wa-ṭ-ṭullāb fi mutašābih al-kitāb* (NdE).

Ou encore, dans un endroit l'expression est déterminée et dans l'autre, indéterminée, ou au singulier dans l'un et au pluriel dans l'autre, ou dans l'un avec une préposition et dans l'autre, une autre préposition, ou assimilée dans l'un et déliée dans l'autre. Ce chapitre a des interférences avec celui des correspondances<sup>4</sup>.

Voici des exemples de cela avec des indications à leur sujet.

Il (\*) dit, dans *al-Baqara* 2: «une guidance pour ceux qui craignent Dieu» (2, 2) et dans *Luqmān* 31 | : «une guidance et une miséricorde pour ceux qui font le bien» (31, 3), parce que, quand il mentionne là l'ensemble du contenu de la foi, cela convient à ceux qui craignent Dieu et quand il mentionne ici la miséricorde, cela convient à ceux qui font le bien.

5/1867

Il (\*) dit: «Et nous dîmes: Ô Ādam! Habite, toi avec ton épouse, le Jardin et mangez (*wa-kulā*)» (2, 35) et dans *al-A'rāf* 7: «et mangez (*fa-kulā*)» (7, 19) avec un *fa-*. On dit que c'est parce que habiter dans *al-Baqara* 2 consiste à se tenir dans un lieu, tandis que dans *al-A'rāf* 7, cela signifie prendre une habitation. Et lorsque la parole lui (\*) est attribuée: «Et nous dîmes: Ô Ādam!» (2, 35), elle correspond à un surplus de générosité, grâce au *wa-* (et) qui indique la coordination entre le fait d'habiter et celui de manger; voilà pourquoi, il dit: «à l'aise / *raġadan*»; et il ajoute: «où vous voulez / *ḥaytu šitumā*», parce que cela donne un sens plus général. Dans *al-A'rāf* 7, il dit: «Ô Ādam!» (7, 19), puisque il emploie un *fa-* qui montre l'agencement du manger par rapport à l'habitation qu'on lui a commandé de prendre; en effet, le manger vient après la prise de possession de l'habitation; et «d'où vous voudrez / *min ḥaytu ...*» ne donne pas le sens général de: «où vous voudrez / *ḥaytu šitumā*».

Il (\*) dit: «Craignez un jour où la personne ne recevra rien de personne, [où l'on n'acceptera d'elle (*minhā*) aucune intercession, où on ne prendra d'elle (*minhā*) aucune compensation et où ils ne seront pas secourus]» (2, 48). Après cela il dit: «Craignez un jour où la personne ne recevra rien de personne, où l'on n'acceptera d'elle (*minhā*) aucune compensation, [où une intercession ne profitera à personne et où ils ne seront pas secourus]» (2, 123). Il y a antéposition et postposition de la compensation; une fois, on parle d'acceptation de l'intercession et, l'autre fois, de son profit. Comme raison de cela, on a mentionné que le pronom 'elle' dans *minhā* se rapporte, dans la première citation, à la première 'personne' et, dans la seconde citation, à la seconde. Il a donc mon-

4 Chapitre 62, pp. 1836sq. Comme nous le verrons tout au long de son développement, c'est en effet cet aspect de la correspondance (*munāsaba*) qui va être développé et employé comme argument pour justifier les variations coraniques, car, même si le sens est en gros équivalent, dans tel cas l'expression employée convient mieux (*nāsaba*) au contexte, alors que son synonyme ou sa variante convient mieux dans un autre.

5/1868 tré dans la première citation que l'intercession de la personne qui intercède et qui paye pour une autre personne, ne sera pas acceptée et que sa compensation ne sera pas prise. L'intercession est antéposée, parce que celui qui intercède antépose l'intercession par rapport au paiement de la compensation. Dans la seconde citation, il montre que la compensation pour la personne concernée par son crime ne sera pas acceptée d'elle-même et que l'intercession d'un intercesseur quelconque ne lui profitera pas; | il a donc antéposé la compensation, parce que le besoin de l'intercession n'existe que lorsque cette compensation est refusée. Voilà pourquoi, il a dit dans le premier cas: « et l'on n'acceptera d'elle aucune intercession » et dans le second: « où une intercession ne profitera à personne », parce que l'intercession n'est acceptée que de l'intercesseur et elle ne profite qu'à celui pour qui on intercède.

Il (\*) dit: « Et lorsque nous vous avons sauvés des gens de Fir'awn: ils vous infligeaient de graves tourments, ils égorgeaient ... » (2, 49) et dans *Ibrāhīm* 14: « ... et ils égorgeaient ... » (14, 6) avec un 'et' (*wa-*), parce que la première citation fait partie de son (\*) discours qu'il leur adresse, donc il n'a pas énuméré les épreuves contre eux par souci de respect au niveau du langage; tandis que la seconde fait partie du discours de Mūsā, c'est pourquoi il les énumère. Et dans *al-A'rāf* 7, il y a: « ... ils tuaient ... » (7, 141); cela relève de la diversification des expressions qu'on appelle l'art de la variation (*at-tafannun*).

5/1869 Il (\*) dit: « Et lorsque nous dîmes: Entrez dans cette cité ... » (2, 58); dans le verset de *al-A'rāf* 7, 161, les expressions sont différentes; la raison en est que le verset de *al-Baqara* 2 expose le rappel des faveurs à eux destinées, quant il dit: « Ô fils de Isrā'īl! Souvenez-vous de mes faveurs ... » (2, 40). Donc cela correspond à l'attribution de la parole à lui-même (\*); cela correspond également à sa parole: « à satiété », parce qu'ainsi les faveurs sont plus complètes; cela correspond de même à l'antéposition de: « et franchissez la porte, en vous prosternant »; cela correspond encore à: « vos péchés », parce que c'est un pluriel d'abondance; cela correspond ensuite à 'et' dans: « et nous donnerons davantage », parce que cette coordination indique le lien entre les deux; cela correspond enfin à 'donc' dans: « mangez donc », parce que le fait de manger est consécutif à l'entrée. Quant au verset de *al-A'rāf* 7, il s'ouvre sur ce qui comporte un reproche contre eux, à savoir leur parole: « Fais-nous une divinité comme leurs divinités » (7, 138) et, ensuite, le fait qu'ils ont adopté le veau. Et cela correspond à: « Et lorsque on leur dit ... » (7, 161); cela correspond aussi à l'omission de « à satiété »; le fait d'habiter est uni à celui de manger, si bien qu'il dit |: « et mangez »; cela correspond, enfin, à l'antéposition du rappel du pardon des péchés et à l'omission du 'et' dans: « nous donnerons davantage ».

Etant donné que dans *al-A'rāf* 7, il y a la partition des bien guidés, dans sa parole: « Il existe, chez (*min*) le peuple de Mūsā, une communauté qui se

dirige selon la vérité» (7, 159), cela correspond à la partition des injustes, dans sa parole: «ceux d'entre (*min*) eux qui sont injustes» (7, 162). La même chose n'est pas antéposée dans *al-Baqara* 2, mais est omise. Dans *al-Baqara* 2, 59, il y a une allusion au fait que ceux qui ne sont pas injustes sont épargnés, car il déclare explicitement qu'il a fait descendre (le courroux) sur ceux qui sont qualifiés d'injustes. Envoyer (le châtement) (7, 162) est un événement plus dur que faire descendre (le courroux) (2, 59). Cela correspond au contexte du rappel de la faveur dans *al-Baqara* 2. Il conclut le verset, dans *al-Baqara* 2, par: «étaient pervers»; il ne s'ensuit pas nécessairement l'injustice, alors que de l'injustice s'ensuit nécessairement la perversité. Donc chaque expression correspond à son contexte.

De même, il dit dans *al-Baqara* 2: «jaillirent / *fa-nfağarat*» (2, 60) et dans *al-A'rāf* 7: «coulèrent / *fa-nbağasat*» (7, 160), parce que le jaillissement est plus performant pour signifier l'abondance de l'eau; donc cette expression correspond au contexte du rappel des faveurs.

Il (\*) dit: «Ils disent: Le feu ne nous touchera que durant des jours comptés (*ma'dūdatan*)» (2, 80) et dans *Āl 'Imrān* 3: «comptés / *ma'dūdātin*» (3, 24). Ibn Ġamā'a dit: 'C' est parce que ceux qui disent cela sont deux factions de juifs; les premiers disent: Nous ne serons châtiés par le feu que sept jours, équivalant aux jours | de ce monde; les seconds disent: Nous ne serons châtiés que quarante jours, à savoir le nombre de jours durant lesquels leurs pères ont adoré le veau. Le verset de *al-Baqara* 2 contient ce que vise la seconde faction, puisque l'expression est un pluriel d'abondance; et *Āl 'Imrān* 3, la première faction, puisque on y utilise le pluriel de paucité'. Abū 'Abd Allāh ar-Rāzī dit: 'Cela fait partie du chapitre de l'art de la variation'.

5/1870

Il (\*) dit: «Certes, la guidance de Dieu, c'est la guidance» (2, 120) et dans *Āl 'Imrān* 3: «Certes, la guidance, c'est la guidance de Dieu» (3, 73), parce que la guidance, dans *al-Baqara* 2, signifie le changement de direction de la prière; et dans *Āl 'Imrān* 3, la religion, parce qu'il dit juste auparavant: «en ceux qui suivent votre religion» (3, 73a), ce qui veut donc dire: certes, la religion de Dieu, c'est l'islam.

Il (\*) dit: «Mon Seigneur! Rends celle-ci une cité sûre» (2, 126) et dans *Ibrāhīm* 14: «Rends cette cité sûre» (14, 35), parce que, dans le premier cas, il prie pour ce (lieu) avant qu'il ne devienne une cité, au moment où Hāğar et Ismā'īl le quittent, alors que c'est encore une vallée; donc il prie pour qu'elle devienne une cité. Dans le second cas, il prie pour lui après son retour et après l'habitation de ce lieu par les Banū Ġurhum<sup>5</sup> et sa transformation en cité; donc il prie pour sa sécurité.

5 Cfr. *EP*<sup>2</sup>, t. 2, 1965, p. 618.

Il (\*) dit : « Dites : Nous croyons en Dieu et en ce qu'il a fait descendre vers nous » (2, 136) et dans *Āl 'Imrān* 3 : « Dis : Nous croyons en Dieu et en ce qu'il a fait descendre sur nous » (3, 84), parce que, dans le premier cas, il s'adresse aux musulmans |, alors que dans le second, il s'adresse au Prophète (.). D'autre part, avec 'vers' on arrive de toutes les directions, tandis qu'avec 'sur' on n'arrive que d'une seule direction, à savoir le haut. Or le Coran arrive aux musulmans de tout côté d'où vient celui qui le leur fait parvenir; mais il n'arrive au Prophète [(.) que du dessus précisément. Donc cela correspond à sa parole « sur nous ». Et voilà pourquoi la plupart du temps, il parvient au Prophète (.)]<sup>6</sup> moyennant la préposition 'sur' et à la communauté moyennant 'vers'.

Il (\*) dit : « Telles sont les limites de Dieu, ne vous en approchez pas » (2, 187) et ensuite, il dit : « ... ne les transgressez pas » (2, 229), parce que, dans le premier cas, cela vient après des interdictions, ce qui correspond bien à l'interdiction de s'en approcher; tandis que dans le second, cela vient après des ordres, ce qui correspond bien à l'interdiction de les transgresser et de passer outre, en s'en tenant à ces ordres.

Il (\*) dit : « Il a fait descendre (*nazzala*) sur toi le Livre » (3, 3a) et ensuite : « et il a fait descendre (*anzala*) at-Tawrāt et al-Inğīl » (3, 3b), parce que le Livre est descendu peu à peu, donc l'emploi de la forme *nazzala*, indiquant la répétition, correspond bien à cela, contrairement aux deux autres qui sont descendus en une seule fois.

Il (\*) dit : « Ne tuez pas vos enfants à cause de la pauvreté » (6, 151a) et dans *al-Isrā'* 17 : « ... par peur de la pauvreté » (17, 31a), parce que, dans le premier cas, il s'adresse aux pauvres dépourvus de moyens, c'est-à-dire : ne les tuez pas à cause de votre pauvreté; donc « nous vous pourrions, vous-mêmes ... » (6, 151b) de ce grâce à quoi votre pauvreté cessera, va très bien. Puis, il ajoute : « ... et eux », c'est-à-dire : nous vous pourrions tous ensemble. Dans le second cas, il s'adresse | aux riches, c'est-à-dire : par peur d'une pauvreté qui vous arriverait à cause d'eux; voilà pourquoi « nous les pourrions ainsi que vous-mêmes » (17, 31b) convient très bien.

Il (\*) dit : « Cherche en Dieu la protection, car c'est quelqu'un qui écoute et qui sait (*innahu samī'un 'alīmun*) » (7, 200) et dans *Fuṣṣilat* 41 : « ... car c'est celui qui écoute et qui sait (*innahu huwa s-samī'u l-'alīmu*) » (41, 36). Ibn Ğamā'a dit : 'C' est parce que le verset de *al-A'rāf* 7 est descendu en premier, alors que le verset de *Fuṣṣilat* 41 est descendu en second lieu. Donc la détermination convient bien, – à savoir « car c'est celui qui écoute et qui sait », celui dont la mention précède en premier (7, 200) –, lors de l'incitation de aš-Šayṭān (41, 36a) :

6 Omis dans le manuscrit A.



Il (\*) dit: « Les hommes hypocrites et les femmes hypocrites sont les uns comme les autres ... » (9, 67)<sup>7</sup>; à propos des croyants, il dit: « ... sont amis les uns des autres » (9, 71) et à propos des mécréants, il dit: « Ceux qui mécroient sont amis les uns des autres » (8, 73); en effet, les hypocrites ne se soutiennent pas mutuellement dans une religion précise, en fonction d'une loi manifeste, car certains sont juifs et d'autres, polythéistes. Il dit: « ... comme les autres », à savoir relativement au polythéisme et à l'hypocrisie. Par contre, les croyants se soutiennent mutuellement dans la religion de l'islam. De même, les mécréants qui manifestent la mécréance, sont tous auxiliaires les uns des autres, ils sont unis dans le soutien réciproque à la différence des hypocrites, comme il (\*) dit: « Tu les crois unis, alors que leurs cœurs sont divisés » (59, 14).

Voilà des exemples éclairants. On a déjà cité plus haut beaucoup d'entre eux dans le chapitre de l'antéposition et de la postposition<sup>8</sup>, dans celui des fins de versets<sup>9</sup> (Chap. 59) et dans d'autres chapitres.

7 L'expression *ba'du-hum min ba'din* signifie, selon ar-Rāzī (TK, 16, 129, 6–8): 'Les hommes hypocrites et les femmes hypocrites sont les uns comme les autres', à savoir relativement à l'attribut de l'hypocrisie. C'est comme quand on dit: *anta minnī wa-anā minka* / tu es comme moi et je suis comme toi; c'est-à-dire: notre affaire est une sans aucune distinction. Et après avoir tenu ce discours, il en donne le détail: « ils ordonnent le blâmable ... ».

8 Chap. 44, pp. 1399 sq.

9 Chap. 59, pp. 1784 sq.

## L' inimitabilité (*al-i'ğāz*)<sup>1</sup> du Coran

5/1873 Plusieurs personnes ont consacré un ouvrage à ce sujet, dont al-Ḥaṭṭābī, ar-Rummānī, az-Zamalkānī, al-Imām ar-Rāzī, Ibn Surāqa et al-Qādī Abū Bakr al-Bāqillānī. Ibn al-'Arabī dit: 'On n'a rien écrit de semblable à son ouvrage'.

Il faut savoir que le miracle incapacitant (*al-mu'ğiza*) est un phénomène qui rompt l'habitude, qui est lié au défi (*at-taḥaddī*) et qui est au-delà de toute contestation. Il est perceptible par les sens ou par la raison. La plupart des miracles des fils de Isrā'īl furent perceptibles par les sens, à cause de leur stupidité et de leur peu de clairvoyance; alors que la plupart des miracles de cette communauté sont perceptibles par la raison, à cause de leur hyper intelligence et de la perfection de leur capacité de comprendre, et aussi parce que, étant donné que cette Loi révélée restera tout au long des temps jusqu'au jour de la résurrection, elle est spécialement marquée par le miracle permanent perceptible par la raison, pour que le perçoivent ceux qui sont doués de clairvoyance, tout comme il (.) dit: 'Il n'y a aucun prophète parmi les prophètes qui n'ait reçu chose semblable en laquelle a cru | l'humanité; ce qui m'a été donné n'est que révélation que Dieu m'a faite; aussi espéré-je être plus abondamment suivi qu'eux'. Cela est cité par al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 13/247).

On dit que cela signifie que les miracles des prophètes ont disparu avec la disparition de leur temps et donc n'en ont été témoins que leurs contemporains; tandis que le miracle du Coran demeurera jusqu'au jour de la résurrection. Il rompt l'habitude de par son procédé, à cause de son éloquence et en raison de l'information qu'il donne au sujet des réalités invisibles; si bien qu'il ne se passe pas d'époque parmi les époques, sans que ne se manifeste en elle quelque chose dont il avait fait savoir qu'elle se vérifierait, montrant ainsi l'authenticité de son appel.

On dit aussi que cela signifie que les miracles passés étaient des réalités sensibles perceptibles au regard extérieur, comme la chamelle de Ṣāliḥ et

1 Jusqu'ici, nous avons traduit *i'ğāz* par 'inimitabilité'. Cette racine fait allusion à l'impuissance à laquelle est réduite une personne, une femme en particulier, à procréer; voilà pourquoi une vieille femme est appelée *'ağūz*. Dans ce chapitre, pour faciliter la compréhension du raisonnement, nous traduirons toujours *i'ğāz* par 'faculté incapacitante', *mu'ğiza* par 'miracle incapacitant', *mu'ğiz* par 'miraculeusement incapacitant' et *'ağz* par 'incapacité'. Par la suite, nous suivrons la traduction généralement admise, à savoir l'inimitabilité.

le bâton de Mūsā; alors que le miracle du Coran est perceptible au regard intérieur, si bien que ceux qui le suivent sont à cause de cela plus nombreux; en effet, ce qui est perçu par l'œil de la tête disparaît avec la disparition de celui qui perçoit, tandis que ce qui est perçu par l'œil de la raison est une réalité permanente que perçoivent tous ceux qui viennent continuellement après le premier (témoin).

Dans *Fatḥ al-bārī*<sup>2</sup>, il (Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī) dit: 'On peut ranger ces deux opinions en un seul discours, parce que ce qui résulte de l'un ne contredit pas ce qui résulte de l'autre'. Et il n'y a pas de divergence entre les gens doués de raison sur le fait que le Livre de Dieu (\*) soit quelque chose de miraculeusement incapacitant que personne ne peut contester après avoir été mis au défi à son sujet. Il (\*) dit: «Si un des polythéistes cherche asile auprès de toi, accueille-le pour qu'il entende la parole de Dieu» (9, 6). Si donc le fait de l'entendre ne constituait pas un argument contre lui, il n'ordonnerait pas de l'entendre; or cela ne constitue | un tel argument que s'il s'agit d'un miracle incapacitant. Il (\*) dit: «Ils disent: Si seulement des signes de son Seigneur étaient descendus sur lui! Dis: Les signes sont uniquement auprès de Dieu et moi je ne suis qu'un avertisseur explicite» (29, 50–51). Il fait donc savoir que le Livre est un de ses signes, suffisant comme indication et remplaçant les autres miracles incapacitants et les signes des autres prophètes.

5/1875

Et lorsque le Prophète (.) arriva chez eux, étant les plus éloquents de tous et les plus fameux des orateurs, et qu'il les mit au défi de produire une chose semblable, leur donnant tout le temps durant des années, ils se révélèrent impuissants, comme il (\*) dit: «Qu'ils produisent un discours semblable à ceci, s'ils sont sincères» (52, 34). Puis, il les mit au défi avec dix sourates du Livre, en disant: «Ou bien ils diront: Il a forgé cela. Dis: Apportez dix sourates forgées semblables à ceci et invoquez qui vous pourrez en dehors de Dieu, si vous êtes sincères. \* S'ils ne vous répondent pas, sachez que cela est descendu avec la science de Dieu. Il n'y a pas de divinité en dehors de Lui. Serez-vous donc soumis?» (11, 13–14). Ensuite, il les défia avec une sourate, en disant: «Ou bien ils diront: Il l'a forgée. Dis: Apportez une sourate semblable à ceci» (10, 38). Après, il le répéta, en disant: «Si vous êtes dans le doute à propos de ce que nous avons fait descendre sur notre serviteur, apportez donc une sourate semblable à ceci» (2, 23). Et lorsqu'ils furent impuissants à contester la chose, en apportant une sourate qui ressemble à cela, malgré l'abondance parmi eux d'orateurs et de gens éloquents, il s'écria contre eux, en montant (leur) impuissance et le fait que le Coran réduisait à une telle impuissance,

2 C'est-à-dire, *Šarḥ al-Buḡārī*.

et il dit: « Dis: Si les hommes et les djinns s'unissent pour apporter quelque chose de semblable à ce Coran, ils n'apporteront rien de semblable, même s'ils s'aidaient mutuellement » (17, 88). Il s'agissait de gens éloquents âprement querelleurs qui étaient extrêmement avides d'éteindre sa lumière et d'étouffer son entreprise. Si donc ils avaient eu la capacité de le contester, ils l'auraient fait décidément pour avoir un argument (contre lui). Alors qu'on ne rapporte au sujet d'aucun d'entre eux qu'il se soit entretenu | en lui-même au sujet de cela ou même qu'il l'ait désiré. Mais tantôt ils cédèrent à la résistance et tantôt à la moquerie, disant parfois: c'est un magicien et parfois, un poète, ou encore, ce sont les fables des anciens, tout cela découlant de la confusion et de la rupture. Puis, ils se résignèrent à ce qu'on leur appliquât le sabre sur la nuque, qu'on asservît leur progéniture et leurs femmes et qu'on les dépouillât de leurs biens, alors qu'ils étaient extrêmement fiers et ardents. Si donc ils avaient su que produire une chose semblable était en leur pouvoir, ils l'auraient de suite entreprise, si cela fut pour eux très facile. Et comment cela, alors que al-Ḥākim cite Ibn 'Abbās disant: 'Al-Walīd b. al-Muġīra alla trouver le Prophète (.) ; il lui récita le Coran, et c'était comme si cela le touchait. Cela arriva aux oreilles de Abū Ḡahl. Il alla le trouver et lui dit: Ô mon oncle! Tes gens pensent te ramasser des richesses pour te les donner. En effet, tu es allé chez Muḥammad pour t'opposer à lui en face. Il dit: Les (gens) de Qurayš savent déjà que je suis parmi les plus riches d'entre eux. Il répondit: Alors, dis à son sujet une parole qui parvienne à tes gens selon laquelle tu le détestes. Il dit: Que dirai-je? Par Dieu! Il n'y a personne parmi vous qui ne connaisse mieux que moi la poésie, le mètre *raġaz*, le cœur du poème et les vers des djinns. Par Dieu! Ce qu'il dit ne ressemble à rien de cela. Par Dieu! La parole qu'il prononce est douce, belle et splendide. Fructueuse en dessus, abondante en dessous, elle domine sans être dominée, écrasant ce qui est en dessous d'elle. Il dit: Ton peuple ne sera pas satisfait de toi, tant que tu ne te seras pas prononcé à son sujet. Il répondit: Laisse-moi pour que je réfléchisse. Et, ayant réfléchi, il dit: C'est de la magie empruntée qu'il hérite d'un autre'.

5/1877 Al-Ġāḥiz dit: 'Dieu envoya Muḥammad (.) plus poète et plus orateur que ne l'étaient les arabes, plus affirmé qu'eux du point de vue de la langue et mieux préparé qu'eux. Il appela les plus éloignés et les plus proches d'entre eux à proclamer l'unicité de Dieu et à reconnaître la véracité de sa mission. Il les appela au moyen de la Preuve. Quand il coupa court à l'excuse, fit cesser le doute et que la passion et le fanatisme, sans compter l'ignorance et la confusion, devinrent ce qui les empêchait de prendre position, il les porta à la rupture et à la guerre avec l'épée ; il leur déclara la guerre et ils lui déclarèrent la guerre. Il tua leurs autorités, leurs personnages importants, leurs oncles et les fils de ces derniers, tout en les réfutant avec le Coran. Il les invitait matin et soir

à le contester, s'il était menteur, au moyen d'une seule sourate ou de simples versets. Et chaque fois qu'il surenchérisait dans le défi qu'il leur portait à ce sujet et dans le reproche qu'il leur faisait d'en être incapables, se découvrait, à partir de leur manquement, ce qui était voilé et apparaissait ainsi ce qui était caché. Et comme ils ne trouvèrent aucun subterfuge ni aucun argument, ils lui déclarèrent: Tu connais des informations au sujet des nations que nous ne connaissons pas, si bien que tu peux faire ce que nous ne pouvons pas faire. Il dit: Apportez-les forgés (par vous)! (//11, 13). Mais aucun orateur n'eut le désir de faire cela ni aucun poète n'en eut envie. S'il en avait eu envie, il s'en serait chargé; s'il s'en était chargé, cela se serait manifesté; si cela s'était manifesté, il se serait trouvé quelqu'un pour l'apprécier, en prendre soin, s'en glorifier | et prétendre qu'il avait porté la contradiction, qu'il s'était opposé et qu'il avait résisté. Cela montre à celui qui raisonne, l'impuissance des gens, malgré l'abondance de leur discours, leur capacité de transformation du langage, la facilité pour eux de faire cela, le grand nombre de leurs poètes et de ceux parmi eux qui le vilipendaient et s'opposaient aux poètes parmi ses compagnons et aux orateurs de sa communauté; parce qu'une seule sourate et quelques simples versets auraient contrecarré davantage ce qu'il disait, auraient rendue plus vaine son affaire, auraient été plus performants pour le convaincre de mensonge et plus rapides pour séparer de lui ses disciples que l'engagement personnel, l'exil de la patrie et la dépense des richesses. Et cela relève de la sublime disposition qui n'échappe même pas à celui qui est à des degrés en dessous de Qurayš et des arabes, pour ce qui est de l'intelligence et de la raison; alors que ces derniers possèdent le merveilleux art poétique, le splendide mètre rapide, le discours long et performant, le discours abrégé et concis, la prose rimée, l'égalité métrique<sup>3</sup> et le discours en prose. Ensuite, il met ainsi au défi les plus éloignés d'entre eux, après avoir montré l'impuissance des plus proches. Or il est impossible, – que Dieu te fasse honneur! –, que tous ceux-là se trompent d'un commun accord à propos de ce qui est évident et restent dans l'erreur clairement dévoilée, condamnés à l'imperfection et réduits à l'impuissance, alors que ce sont les plus pointilleux sur ce qui touche l'honneur et les plus vaniteux qui soient. La parole est maîtresse de leur action, puisqu'ils en ont absolument besoin; et c'est le besoin qui pousse à la ruse pour ce qui est caché; qu'en sera-t-il donc pour ce qui est évident? De même qu'il est impossible qu'ils aient adhéré durant vingt-trois années à l'erreur au sujet de ce qui est important, important comme avantage, ainsi est-il impossible qu'ils

5/1878

3 *Al-muzdawaġ*, pour al-Ġāhiz, signifie l'égalité de longueur de deux passages (paragraphe, phrases) comportant une assonance (NdE).

l'aient laissé de côté, alors qu'ils le connaissaient, avaient trouvé le chemin pour aller vers lui et s'étaient dépensés plus que lui'. Fin de citation.

### Section [défi, dissuasion et faculté incapacitante : suite de témoignages]

5/1879 Une fois établi le fait que le Coran est le miracle incapacitant de notre Prophète (.), il faut se soucier de savoir comment se présente cette faculté incapacitante, alors que les gens se sont déjà beaucoup penché sur cela; et parmi eux il y a qui réussit et qui échoue. En effet, certains prétendent que le défi concerne la parole éternelle qui est l'attribut de l'Essence et que les arabes, étant ainsi chargés de ce dont on n'a pas le pouvoir, leur incapacité concernerait cette parole; ce qui est rejeté. En effet, on ne peut pas imaginer le défi à propos de ce sur quoi on ne peut pas s'arrêter. Ce qui est correct, c'est ce que dit le plus grand nombre, à savoir que le défi concerne ce qui signifie la parole éternelle, à savoir les expressions<sup>4</sup>.

Par la suite, an-Nazzām a prétendu que sa faculté incapacitante résidait dans la dissuasion (*aṣ-ṣarfa*); c'est-à-dire, Dieu aurait dissuadé les arabes de concurrencer le Coran, en les privant de leur raison, alors qu'ils en auraient été capables; mais une réalité externe les en auraient prévenus; il en aurait donc été comme des autres miracles incapacitants. C'est là une fausse opinion, avec pour preuve: « Dis: Si s'unissaient [les hommes et les djinns pour produire quelque chose de semblable à ce Coran, ils ne produiraient rien de semblable, même s'ils s'aidaient mutuellement] » (17, 88). En effet, cela montre leur incapacité, malgré la permanence de leur pouvoir; s'ils avaient été privés de leur pouvoir, il ne serait resté aucun avantage à ce qu'ils s'unissent, puisque cela aurait équivalu à l'union de personnes mortes; or l'incapacité | 5/1880 des morts n'est pas digne d'être mentionnée. De plus, le consensus général s'est attaché à l'attribution du pouvoir incapacitant au Coran lui-même; or comment pourrait-il être incapacitant, s'il n'avait pas cet attribut du pouvoir incapacitant, mais si c'était Dieu l'incapacitant, puisqu'il les priverait du pouvoir de produire quelque chose de semblable? De même, parler de la dissuasion entraîne nécessairement la disparition du pouvoir incapacitant par le fait de la disparition du moment du défi, et l'évacuation de dans le Coran de ce pouvoir incapacitant. Mais, cela constitue une rupture avec le consensus général de la

4 Voir à ce sujet Chap. 16, p. 293. La Parole de Dieu est en même temps un attribut de l'Essence et de l'agir. Son expression et son sens descendent d'auprès de Dieu et sont aptes à porter le défi (NdE).

communauté, selon lequel le plus sublime miracle incapacitant de l'Envoyé demeure toujours, or il ne jouit pas de miracle incapacitant permanent en dehors du Coran.

Al-Qāḍī Abū Bakr (al-Bāqillānī) dit: 'Ce qui rend vaine la théorie de la dissuasion, c'est que si la concurrence était possible, – et que seule la dissuasion l'aurait empêchée –, alors le discours (coranique) ne serait pas incapacitant, mais seul l'empêchement le serait et donc ce discours ne jouirait d'aucun mérite en lui-même par rapport à un autre'. Il continue: 'Et cela n'est pas plus étonnant que ce que dit une partie d'entre eux, à savoir que tous ont le pouvoir de produire une chose semblable à ce discours. Ils tardent à le faire uniquement par manque de connaissance d'un aspect quelconque de l'agencement grâce auquel, une fois appris, ils arriveront à le produire. Ce n'est même pas plus étonnant que ce que disent d'autres personnes, à savoir que l'incapacité vient d'eux. Quant à ceux qui viendront après eux, ils auront le pouvoir de produire une chose semblable. Mais on ne tient pas compte de tout cela'.

Certains disent que la raison de sa faculté incapacitante réside dans les informations qu'il contient au sujet des réalités invisibles futures, cela n'étant pas le fait des arabes.

D'autres disent que ce sont les informations qu'il contient au sujet des histoires des anciens et des autres prédécesseurs, racontés par ceux qui en ont été témoins et qui étaient présents. D'autres encore disent que ce sont les informations au sujet des consciences, sans que cela ne paraisse dans une parole ou | dans un acte, comme sa parole: «Et lorsque deux de vos troupes songèrent à fléchir ...» (3, 122) et «Ils disent en eux-mêmes: Si Dieu ne nous châtierait pas ...» (58, 8).

5/1881

Al-Qāḍī Abū Bakr dit: 'La raison de sa faculté incapacitante réside dans son ordre, sa composition et sa disposition; en effet, cela est en dehors de toutes les façons habituelles d'ordonner le discours des arabes et distinct de leurs méthodes rhétoriques'. Il continue: 'Voilà pourquoi, ils ne peuvent pas le concurrencer'. Il poursuit: 'Il n'y a pas moyen de connaître le pouvoir incapacitant du Coran à partir des différentes formes rhétoriques qu'ils ont employées dans la poésie, parce que cela n'appartient pas à ce qui enfreint l'habitude; bien au contraire, on peut l'acquérir grâce à la science, à la pratique et à l'art, comme le discours poétique, l'agencement oratoire, l'art épistolaire et l'habileté de l'éloquence. Cela comporte une méthode à suivre. Quant à la fine pointe de l'ordre coranique, elle ne comporte pas d'exemple imitable, elle n'a pas de guide qu'on puisse suivre et, de l'avis de tous, l'existence d'une chose semblable ne se vérifie pas'. Il conclue: 'Nous croyons que le pouvoir incapacitant d'une partie du Coran est très évident, alors que dans une autre partie, il est plus subtil et plus caché'.

Al-Imām Faḥr ad-Dīn (ar-Rāzī) dit: 'La raison de sa faculté incapacitante réside dans l'éloquence, la singularité de la méthode et l'exemption de tout défaut'.

Az-Zamalkānī dit: 'La raison de sa faculté incapacitante se ramène à sa composition spécifique et non à la composition en général, dans le sens où ses expressions isolées sont harmonieusement employées du point de vue de la structure et de la mesure et où ses ensembles structuraux sont supérieurs sémantiquement parlant, si bien que chaque élément se trouve à son degré le plus élevé quant à l'expression et au sens'.

5/1882

Ibn 'Aṭīyya dit: 'Ce qui est juste et ce que pensent l'ensemble des savants ainsi que les gens intelligents à propos de la raison de sa faculté incapacitante, c'est qu'elle réside dans son ordre, dans la vérité de ses significations et dans la continuité de l'éloquence de ses expressions. Et cela, parce que Dieu «embrasse toute chose de sa science» (65, 12) et qu'il embrasse le discours tout entier de sa science. Et donc lorsque telle expression du Coran prend place, il sait, en vertu de sa compréhension, quelle expression convient pour succéder à la première et pour manifester le sens après tel sens. Et il en est ainsi du début jusqu'à la fin du Coran, alors que les hommes sont dominés par l'ignorance, l'oubli et la confusion. On sait donc nécessairement qu'aucun homme n'embrasse tout cela. Voilà pourquoi l'ordre du Coran atteint le comble de l'éloquence. Et ainsi s'avère fausse l'opinion de celui qui dit que les arabes avaient la capacité de produire une chose semblable, mais qu'ils en furent dissuadés. Alors que ce qui est juste est le fait que cela n'était absolument dans le pouvoir de personne; c'est pourquoi tu vois l'homme éloquent corriger un poème ou un discours en le changeant, puis, il considère la chose et la modifie à nouveau et ainsi de suite.

Si on enlevait du Livre de Dieu (\*) une expression quelconque, pour ensuite passer en revue la langue arabe afin d'en chercher une meilleure, on n'en trouverait point. La supériorité de la plus grande partie de ce Livre nous paraît évidente; dans certains passages, la raison nous en demeure cachée à cause de notre incapacité d'être au niveau des arabes d'alors au plan de la sûreté du goût et de l'excellence du génie. Donc l'argument contre le monde d'alors concerne les arabes, puisqu'ils étaient, à la fois, les maîtres de l'éloquence et ceux qui étaient présumés entrer en concurrence, tout comme l'argument du miracle incapacitant de Mūsā concerne les magiciens et celui du miracle incapacitant de 'Īsā, les médecins. En effet, Dieu s'est servi pour les miracles incapacitants des prophètes de ce qui était notoirement au plus haut niveau au temps du prophète qu'il voulait manifester; or au temps de Mūsā, la magie était déjà arrivée à son comble, il en était de même pour la médecine au temps de 'Īsā et pour l'éloquence, au temps de Muḥammad (.).



Dans *Minhāġ al-bulaġā'*, Ḥāzīm dit : 'La raison de la faculté incapacitante du Coran réside dans le fait qu' en lui, dans son entier, l' éloquence et le beau style demeurent tels quels sous tous les aspects, sans aucune interruption ; or aucun homme n' est capable de cela. L' éloquence et le beau style ne demeurent pas tels quels sous tous les aspects dans le discours élevé des arabes et chez ceux qui parlent leur langue, sauf pour ce qui est facile et limité, puis se manifestent les faiblesses humaines, si bien que la beauté et la splendeur du discours s' interrompent ; voilà pourquoi l' éloquence ne demeure pas telle quelle dans tout le discours, mais se trouve dans quelques parties et certains passages (seulement)'.

5/1883

Dans *Šarḥ al-Miṣbāḥ*, al-Marrākuṣī dit : 'On connaît l' aspect incapacitant du Coran, en réfléchissant sur la science de la rhétorique ; ce qui consiste, comme un groupe (de savants) à choisi de procéder pour le faire connaître, à se garder de l' erreur dans la production du sens, en même temps que de sa complication ; et à y reconnaître les aspects de l' embellissement du discours, après avoir pris soin de l' appliquer à ce qu' exige la situation contextuelle ; en effet, la raison de sa faculté incapacitante ne réside ni dans ses expressions prises séparément, sinon, elles seraient déjà incapacitantes avant sa descente ; ni dans leur pure et simple composition, sinon, toute composition serait incapacitante ; ni dans leur fonction grammaticale, sinon, tout discours grammaticalement bien articulé serait incapacitant ; ni dans son pur et simple style, | sinon, commencer par le style poétique serait déjà incapacitant, – le style étant la façon de procéder –, et le discours insensé de Musaylima serait aussi incapacitant, et cela parce que la faculté incapacitante existe sans lui, le style, comme dans : « Désespérant à cause de lui, ils se retirèrent secrètement ... » (12, 80) et dans : « Proclame ce qui t' est ordonné ... » (15, 94) ; ni dans le fait qu' ils ont été dissuadés de le contester, parce que leur étonnement provenait de son éloquence et que Musaylima, Ibn al-Muqaffa', al-Ma'arrī et d' autres encore ont pratiqué tout cela et ne sont arrivés à produire que ce que repousse l' ouïe, que ce dont on se détourne naturellement et que ce dont la composition fait sourire ; alors que grâce à cela, c' est-à-dire, à ces modalités, il (le Coran) réduit à l' impuissance les rhéteurs et au silence les éloquents. Il y a une preuve globale de sa faculté incapacitante, à savoir le fait que les arabes furent incapables de le produire, alors qu' il est dans leur langue, donc à plus forte raison les autres ; il y a aussi une preuve détaillée dont le préambule consiste à réfléchir sur les particularités de sa composition et dont le résultat est la reconnaissance que c' est une révélation de la part de celui qui embrasse toute chose de sa science (// 65, 12)'.

5/1884

Al-Iṣbahānī dit dans son commentaire coranique : 'Il faut savoir que la faculté incapacitante du Coran est mentionnée selon deux points de vue. Le premier, une faculté relative au Coran lui-même ; le second, au fait que les gens sont

5/1885

dissuadés de pouvoir le concurrencer. Le premier se réfère soit à son éloquence, [à sa performance] ou à son sens. Quant à la faculté incapacitante relative à son éloquence et à sa performance, elle ne se réfère ni à sa composante qui touche l'expression et le sens, car ses expressions sont leurs expressions, puisqu'il (\*) dit: « un Coran arabe » (12, 2) « en langue arabe » (26, 195), ni à ses significations, car beaucoup d'entre elles se trouvent dans les livres antérieurs, car il (\*) dit: « Cela se trouvait dans les fragments des anciens » (26, 196). La faculté incapacitante de ce qu'il y a dans le Coran, comme les connaissances théologiques, l'exposition de l'origine et du retour et les informations sur l'invisible, ne revient pas au Coran en tant que tel, mais au fait que les premières sont produites sans aucun enseignement ni aucun apprentissage antécédents et par le fait que les informations sur l'invisible sont vraiment telles, qu'elles soient dans cet ordre ou dans un autre, qu'elles soient citées en arabe ou dans une autre langue, explicitement ou allusivement. Donc la forme du Coran est dans l'ordre spécifique et sa composante est dans l'expression et le sens. Or c'est en fonction de la différence des formes que se différencient le statut et le nom d'une chose et non en fonction de sa composante. C'est comme la bague, le pendant et le bracelet. C'est en fonction de la différence de leur forme que se différencie leur nom et non en fonction de leur composante qui est l'or, l'argent ou le fer. En effet, que la bague soit en or, en argent ou en fer, on l'appelle toujours une bague, même si sa composante est différente. Et si une bague, un pendant et un bracelet sont en or, leur nom diffère, en fonction de la différence de leur forme, même si leur composante est identique'.

5/1886

Il continue: 'Il apparaît donc, à partir de là, que la faculté incapacitante particulière au Coran est liée à son ordre spécifique et que montrer que l'ordre est incapacitant suppose qu'on montre l'ordre du discours, puis que cet ordre est différent de tout autre. Ainsi, nous disons que les niveaux de composition des livres sont au nombre de cinq. Le premier consiste à joindre les lettres séparées les unes aux autres, pour aboutir aux trois paroles, à savoir le nom, le verbe et la préposition. Le deuxième consiste à composer ces paroles les unes avec les autres, pour aboutir à des propositions pertinentes; c'est ce genre (de langage) que tous les gens échangent entre eux, pour se parler et satisfaire à leurs besoins; on appelle cela le langage en prose (*al-mantūr*). Le troisième consiste à joindre une partie du discours à une autre de façon à ce qu'il y ait des débuts et des coupures, des entrées et des sorties; on appelle cela le langage structuré (*al-manẓūm*)<sup>5</sup>. Le quatrième consiste à observer, avec cela,

5 Souvent *manẓūm* s'oppose à *mantūr*; et comme le second signifie la prose, le premier signifie donc la poésie; ce qui ici ne semble pas être le cas, puisque la poésie est citée de suite après.

l'assonance dans les finales du discours; c'est ce qu'on appelle la prose rimée (*al-musağġa*<sup>6</sup>). Et le cinquième consiste à mettre dans tout cela un mètre; c'est ce qu'on appelle la poésie (*aš-šī'r*). Le langage structuré est soit oratoire et on l'appelle l'allocution (*al-ḥiṭāba*), soit écrit et on l'appelle la lettre (*ar-risāla*). Les genres de langage n'excèdent pas ces (cinq) catégories, chacune d'elles ayant son ordre spécifique. Or le Coran rassemble les beautés de l'ensemble selon un ordre différent de l'ordre de chacune d'elles. Ce qui le montre, c'est qu'il ne convient pas de dire qu'il s'agit de lettre, d'allocution, de poésie ou de prose rimée; alors qu'il convient de dire qu'il s'agit d'un discours; mais lorsqu'il frappe l'oreille du rhétoricien, ce dernier fait la distinction entre ce discours et tout autre langage ordonné. Voilà pourquoi il (\*) dit: «Certes, c'est un Livre puissant \* L'erreur ne l'atteint ni par devant ni par derrière» (41, 41–42), pour avertir que sa composition ne suit pas la forme de l'ordre que l'homme pratique et qui peut changer par augmentation et diminution, comme c'est le cas des autres livres'.

Il dit encore: 'Quant à la faculté incapacitante liée au fait de dissuader les gens de concurrencer le Coran, elle est également évidente, si on la prend en considération. En effet, il n'existe pas d'art louable ou blâmable, sans qu'il n'y ait entre lui | et certaines gens des correspondances cachées et des convenances globales, avec pour preuve le fait que chacun préfère tel métier parmi tant d'autres, se réjouit de l'exercer et que ses capacités le servent pour le pratiquer, si bien qu'il l'accepte avec joie et s'y applique avec grande générosité de cœur. Et lorsque Dieu invita les rhétoriciens et les orateurs, qui divaguaient dans chaque vallée<sup>6</sup> de la signification avec leur don de la parole, à concurrencer le Coran, qu'il les rendit incapables de produire une chose semblable et qu'ils n'affrontèrent pas la concurrence, il parut évident à ceux qui étaient doués d'intelligence, qu'un empêchement divin les en avaient dissuadés. Or qu'y a-t-il de plus grand comme faculté incapacitante que le fait que tous les rhétoriciens soient extérieurement incapables de concurrencer le Coran et intérieurement dissuadés de le faire?'. Fin de citation.

Dans *al-Miftāḥ*, as-Sakkāki dit: 'Sache que la faculté incapacitante du Coran est connaissable, mais on ne peut pas la décrire; de même, la justesse de la mesure est connaissable, mais on ne peut pas la décrire; c'est la même chose pour le goût du sel. Egalement, on reconnaît l'excellence de la mélodie appliquée à tel chant<sup>7</sup>, mais celui qui n'est pas naturellement doué ne parvient

6 Allusion à Coran 26, 225.

7 D'après le contexte, il nous semble que *ṣawt* a ici le sens de chant comme dans *Kitāb al-aġāni*, et non de voix; sinon, le reste de la phrase ne serait pas très compréhensible.

à la connaître que grâce à la perfection et à la pratique des deux sciences de la signification et de l'exposition<sup>8</sup>.

5/1888 Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī dit : 'On interrogea Bundār al-Fārisī<sup>9</sup> au sujet | de la faculté incapacitante du Coran et il répondit : Voici une question fort embarrassante pour celui qui doit y répondre. En effet, c'est comme si tu disais : quel est le lieu spécifique de l'humain dans l'homme ? Car l'humain n'a pas de lieu spécifique dans l'homme ; mais, lorsque tu indiques sa totalité, tu réalises ce qu'il est et tu indiques son essence. Il en est de même pour le Coran, car à cause de sa noblesse, on ne peut rien indiquer de lui sans que ce sens ne soit un signe en lui-même, un miracle incapacitant pour celui qui essaierait (d'en faire autant) et un guide pour celui qui le prononce. L'homme n'a aucune capacité pour comprendre les objectifs de Dieu dans sa parole et dans ses secrets qui sont dans son Livre ; c'est pourquoi, l'esprit y est désemparé et le regard intérieur s'y perd'.

Al-Ḥaṭṭābī dit : 'La majorité des théoriciens sont d'avis que la raison de sa faculté incapacitante est à considérer du point de vue de la rhétorique. Cependant, il leur est difficile d'expliquer cela en détail ; aussi inclinent-ils à (s'en remettre) au jugement du goût'. Il continue : 'En réalité, les genres de discours sont variés et leurs degrés au plan rhétorique sont différents. Il y a ce qui est performant, ferme et pur, ce qui est éloquent, aisé et facile et ce qui est courant, libre et fluant. Telles sont les catégories du discours excellent et digne d'être apprécié. La première est la plus élevée, la deuxième est celle du milieu et la troisième, la plus basse et la plus proche. La rhétorique coranique contient une part de chacune de ces catégories et elle prend dans chaque espèce ce qui lui suffit. Si bien que, grâce à la combinaison de ces caractéristiques, s'organise une forme de discours qui réunit à la fois les qualités de la magnificence et de la douceur qui sont, prises en elles-mêmes en tant que qualifications, comme  
5/1889 deux contraires. En effet, la douceur est le résultat | de la facilité, alors que la pureté et la fermeté concernent une espèce difficile. Et la réunion de ces deux

8 *ʿilm al-maʿānī* est la rhétorique qui comprend trois parties : *al-maʿānī* ou la signification, les idées et les inventions, *al-bayān* ou l'art de l'exposition et *al-badāʿi* ou les ornements des diverses figures (cfr. Kazimirski). Il faut donc croire que le chant, avec tout ce que cela comporte, fait partie de la rhétorique, ce que pourrait confirmer le contenu de *Kitāb al-aḡānī*. D'autre part, nous savons que le rythme musical et mélodique est théorisé assez souvent avec des concepts et une terminologie empruntés à la prosodie, si bien que al-Ḥalīl b. Aḥmad (m. 175/791) est parfois considéré comme étant le fondateur de la théorie du rythme mélodique (cfr. O. Wright, « Mūsīkī » in *EI*<sup>2</sup>, t. 7, 1993, pp. 681–688).

9 Au service de Abū l-Ḥasan al-Aṣʿarī, mort en 353/964.

réalités dans l'ordre coranique, malgré la distance de l'une par rapport à l'autre, est une vertu spécifique du Coran qui a pour but d'être un signe évident pour son Prophète (.).

Il est difficile pour l'homme de produire ne serait-ce qu'une chose semblable pour diverses raisons. Et parmi elles, il y a le fait que sa science n'embrasse ni tous les mots de la langue arabe ni leur emploi, à savoir les circonstances des significations; de même, sa faculté intellectuelle ne saisit pas tous les sens des choses attribués à ces expressions; et sa connaissance n'arrive pas parfaitement à réaliser tous les aspects de l'ordre grâce auxquels se vérifient l'harmonie et le lien des uns avec les autres; or c'est ainsi qu'il parviendrait, moyennant le choix du meilleur parmi ces excellents aspects, à produire un discours semblable au Coran. Le discours ne tient que grâce à ces trois choses: l'expression qui porte le sens, le sens qui subsiste en elle et le lien qui ordonne les deux. Si l'on considère le Coran, on y trouve ces choses à un degré extrêmement éminent et excellent, au point qu'on ne voit aucune expression plus éloquente, plus pure et plus agréable que ses propres expressions et qu'on ne trouve aucun ordre mieux composé et plus fortement cohérent et organisé que le sien. Quant à ses significations, tout être intelligent lui reconnaît la préséance à tous les plans et l'élévation au plus haut degré. On peut trouver ces trois qualités séparément dans les diverses espèces de discours; mais les trouver réunies dans une seule espèce, cela ne se rencontre que dans la Parole du Savant et du Puissant.

Il ressort de cela que le Coran est incapacitant uniquement parce qu'il se présente, avec les plus éloquents expressions et dans le meilleur ordre de composition, comme ce qui contient les significations les plus correctes qui soient au sujet de la proclamation de l'unicité de Dieu (\*), de la transcendance dans ses attributs, de l'invitation à lui obéir, de l'explication relative à la façon de lui rendre un culte par le truchement du permis et de l'interdit, de la prévention et de la tolérance, de l'avertissement et de la correction, du commandement de faire ce qui est convenable et de la prohibition de faire ce qui est détestable, de l'indication des meilleures dispositions naturelles et de la prévention à l'égard des mauvaises. Il se présente aussi comme ce qui dispose chaque chose à sa place, à propos de laquelle on ne voit rien de mieux et dont on ne peut concevoir mentalement chose plus convenable; comme ce qui est dépositaire des informations des siècles révolus et des châtements exemplaires de Dieu qui sont descendus sur ceux qui sont passés et qui ont résisté; comme ce qui annonce les événements futurs des époques du temps à venir; comme ce qui réunit ainsi l'argument et ce pour quoi on argumente, la preuve et ce que l'on prouve, afin que cela corrobore davantage la nécessité de ce à quoi invite le Coran et fasse mieux connaître l'obligation de ce qu'il ordonne et de ce qu'il interdit. Il est bien connu que réaliser de telles choses et mettre ensemble leurs

divers éléments, afin de les ordonner et de les harmoniser, sont des affaires pour lesquelles les facultés de l'homme sont incapables et auxquelles sa force ne peut parvenir, si bien que la créature en est écartée. L'homme est incapable de concurrencer le Coran avec quelque chose de semblable et de s'opposer à lui avec quelque chose de similaire. Ceux qui lui résistent disent tantôt que c'est de la poésie, quand ils voient qu'il est ordonné<sup>10</sup>; tantôt, que c'est de la magie, quand ils voient que face à lui on est réduit à l'incapacité et à l'impuissance, alors qu'ils ont éprouvé l'impression qu'il fait dans leur cœur et rencontré la peur en eux-mêmes qui les fait douter et les trouble, si bien qu'ils ne peuvent s'empêcher de le reconnaître d'une certaine façon. Voilà pourquoi, ils disent: 'Il possède un certain charme et il jouit d'une certaine beauté'<sup>11</sup>. Parfois, dans leur ignorance, ils disent: « Ce sont des contes d'anciens qu'il copie; on les lui dicte  
5/1891 matin et soir » (25, 5), malgré | qu'ils sachent que leur compagnon est un illettré et qu'il n'y a en sa présence personne qui dicte ou qui écrive ce genre de choses, comme imposent (de le dire) l'obstination, l'ignorance et l'impuissance'.

Puis, il dit encore: 'J'ai déjà exprimé un aspect de la faculté incapacitante du Coran qui échappe aux gens, à savoir son action dans les cœurs et son influence sur les âmes. En effet, on n'entendra jamais de discours en dehors du Coran, qu'il s'agisse de poésie ou de prose, qui lorsqu'il frappe l'ouïe, parviennent à celle-ci, pour aller vers le cœur, parfois autant de plaisir et de douceur et parfois autant d'alarme et de frayeur, que ce qui lui en parvient (dans le cas du Coran). Il (\*) dit: « Si nous avions fait descendre ce Coran sur une montagne, tu l'aurais vu s'humilier et se fendre par crainte de Dieu » (59, 21). Il dit encore: « Dieu a fait descendre le très beau récit comme un Livre dont les parties se ressemblent et se répètent. La peau de ceux qui redoutent leur Seigneur en frissonne » (39, 23). Fin de citation.

Ibn Surāqa dit: 'Les savants diffèrent sur la façon de considérer la faculté incapacitante du Coran; ils mentionnent à ce sujet de nombreux points de vue qui sont tous judicieux et corrects; et pourtant, dans ces points de vue au sujet de sa faculté incapacitante, ils n'arrivent même pas (à exprimer) la dixième partie de cette dernière. Certains disent que c'est la concision jointe à la performance; d'autres, la clarté et l'éloquence; d'autres, l'agencement et l'ordre; d'autres, le fait que le Coran soit en dehors du genre de langage des arabes, tant en prosodie qu'en prose, tant dans l'art oratoire que dans l'art poétique, bien que ses lettres se retrouvent dans leur langage, que ses significations soient dans leurs discours et que ses expressions soient du même

10 Dans le sens qu'il a une métrique; *manzūm* ici s'oppose à *mantūr*, prose.

11 Il s'agit d'une déclaration de al-Walid b. al-Muğira (cfr. p. 1876) (NdE).

genre que celui de leurs paroles; et pourtant, en lui-même, il est d'une espèce différente de celle de leur langage, d'un genre autre et distinct de celui de leur discours, au point que si on se limite à ses significations et si on change ses lettres, on évacue sa beauté, et que si on se limite à ses lettres et si on change ses significations, on infirme sa pertinence. Telle est la preuve la plus performante de sa faculté incapacitante. | D'autres disent que cette dernière réside dans le fait que celui qui le récite, ne se fatigue point et que celui qui l'écoute, ne s'ennuie jamais, même si on lui en répète la lecture; d'autres, dans ce qu'il contient comme informations sur les affaires passées; d'autres, dans ce qu'il contient comme science de l'invisible et comme jugement catégorique sur les réalités; d'autres, enfin, dans le fait qu'il réunit des sciences qu'il serait trop long d'exposer et qu'il serait difficile de limiter'. Fin de citation.

5/1892

Dans *al-Burhān*, az-Zarkašī dit: 'Les spécialistes pensent que la faculté incapacitante correspond à l'ensemble des opinions précédemment exprimées et à aucune d'elles prise séparément; elle comporte donc tout cela en même temps. La ramener à une seule de ces opinions n'a donc pas de sens, du fait qu'elle se réfère à l'ensemble. Bien plus, elle se réfère à d'autres choses qui n'ont pas été précédemment énoncées; par exemple, la frayeur que le Coran suscite dans le cœur et l'ouïe de ceux qui l'écoutent<sup>12</sup>, qu'ils le confirment ou le contestent; de même, le fait qu'il n'a jamais cessé et qu'il ne cessera jamais d'être frais et succulent aux oreilles de ceux qui l'écoutent et sur la langue de ceux qui le récitent; ou encore, le fait qu'il unit les deux qualités de pureté de style et de suavité, alors que ce sont deux contraires qui ne se trouvent pas ensemble généralement dans le langage de l'homme<sup>13</sup>; ou encore, le fait qu'il soit le dernier des Livres qui n'a pas besoin des autres, tandis que les autres Livres qui précèdent peuvent avoir besoin d'un éclaircissement pour lequel on se réfère à lui, tout comme il (\*) dit: « Certes, ce Coran raconte aux fils de Isrā'il la plus grande partie de ce sur quoi ils diffèrent » (27, 76)'.

Ar-Rummānī dit: 'Les aspects de la faculté incapacitante du Coran se présentent de plusieurs façons, à savoir le renoncement à le concurrencer, | malgré l'abondance des raisons et l'urgence du besoin (de le faire), la mise au défi de tous, la dissuasion, la performance, les informations au sujet des réalités futures, la rupture avec la coutume et son analogie avec tout miracle incapacitant'.

5/1893

Il dit encore: 'La rupture avec la coutume signifie qu'on avait l'habitude d'utiliser les genres reconnus du langage, par exemple, la poésie, la prose rimée,

12 Cette opinion vient d'être citée plus haut par al-Ḥaṭṭābī à la p. 1891.

13 Celle-ci également est citée aux pp. 1888-1889 par al-Ḥaṭṭābī.

le discours, la lettre, la prose que les gens emploient entre eux pour s'exprimer. Or le Coran s'est présenté d'une façon singulière, en dehors de l'habitude et se situant à un degré de beauté surpassant toute manière (de s'exprimer) et même le langage métré (poésie) qui est le plus beau langage'.

Il continue: 'Quant à son analogie avec tout miracle incapacitant, c'est sous cet aspect qu'apparaît sa faculté incapacitante, puisque la façon de fendre la mer (2, 50), de changer le bâton en serpent (7, 107) et ce qui procède ainsi correspond à une même façon dans le cas de la faculté incapacitante, puisqu'elle sort de l'habitude et que la créature dans ce cas est empêchée d'entrer en concurrence'.

Dans *aš-Šifā*, al-Qāḍī 'Iyād dit: 'Sache que le Coran comporte de nombreux aspects relatifs à la faculté incapacitante et, pour être précis, on peut les ramener à quatre genres.

Le premier réside dans la beauté de sa composition, l'harmonie de ses paroles, son éloquence, les divers aspects de sa concision et de sa performance qui rompent avec la coutume des arabes qui chevauchent le langage et maîtrisent cet art.

Le deuxième réside dans la forme de son ordre merveilleux, dans son style étrange différent des styles du langage des arabes et dans la manière utilisée pour ordonner et distribuer ces derniers. Et c'est en fonction de cela que sont établies les coupures de ses versets et qu'on aboutit à la séparation de ses paroles. On ne trouve rien de semblable avant et après lui'.

5/1894

Il dit encore: 'Chacun de ces deux genres, à savoir la concision et la performance, d'une part, et le style étrange, d'autre part, constitue à proprement parler un genre de motif incapacitant, parce que les arabes ne peuvent pas l'exercer, étant donné que chacun des deux est hors de leur portée, distinct de leur type d'éloquence et de leur façon de parler, contrairement à l'opinion de celui qui prétend que la faculté incapacitante réside dans l'ensemble comprenant la performance et le style.

Le troisième réside dans les informations contenues dans le Coran sur les réalités invisibles et sur ce qui n'existait pas et qui a existé, comme cela est mentionné.

Le quatrième réside dans les informations données au sujet des siècles précédents, des communautés révolues et des lois obsolètes dont ne connaissait seulement le récit que l'individu isolé, parmi les maîtres des gens de l'écriture, qui passait sa vie à l'apprendre. Et voici que le Prophète (.) le présente tel qu'il est et qu'il l'apporte dans son texte, alors qu'il est illettré, ne sachant ni lire ni écrire'.

Il dit encore: 'Ces quatre aspects de la faculté incapacitante du Coran sont évidents et indiscutables'.



(Il continue): 'Parmi les aspects [évidents] de sa faculté incapacitante, en dehors de cela, il y a des versets qui présentent la mise en état d'incapacité de gens par rapport à certaines affaires; ils sont informés qu'ils ne les réaliseraient pas, et de fait ils ne les ont pas réalisées et n'en ont pas été capables; comme, par exemple, sa parole adressée aux juifs: «Souhaitez donc la mort, si vous êtes sincères. \* Mais, ils ne la souhaiteront jamais» (2, 94–95). Et, de fait, personne d'entre eux ne l'a souhaitée. Mais, cet aspect fait partie du troisième. Parmi eux, il y a aussi la frayeur qui s'attache à l'âme des auditeurs du Coran, quand ils l'écoutent, et le sentiment de vénération qui les saisit durant sa récitation<sup>14</sup>. Tout un ensemble de gens sont devenus musulmans, en entendant des versets [du Coran], comme cela est arrivé | à Ġubayr b. Muṭ'im. Il entendit le Prophète (.) qui, à la prière du soir, récitait *at-Tūr* 52<sup>15</sup>. Il dit: 'Lorsqu'il arriva à ce verset: «Ont-ils été créés de rien ou sont-ils les créateurs?» jusqu'à sa parole: «... les intendants?» (52, 35–37), mon cœur faillit s'envoler'. Et il dit: 'Cela fut le début de l'établissement de l'islam dans mon cœur'. Et tout un ensemble de gens sont morts, en entendant des versets du Coran; on leur a consacré des ouvrages à ce sujet<sup>16</sup>.

5/1895

Ensuite, il dit: 'Parmi les aspects de sa faculté incapacitante, il y a le fait que c'est un signe qui demeure et qui ne passera pas tant que le monde restera, moyennant la garantie divine de sa conservation. Il y a aussi le fait que celui qui le récite ne s'en lasse jamais et que celui qui l'écoute ne le rejette point; au contraire, se consacrer à sa récitation en augmente le plaisir et le répéter le rend aimable nécessairement, alors que tout autre discours devient haïssable, quand on le recommence, et ennuyeux quand on le répète. Voilà pourquoi, il (.) décrit le Coran, en disant qu' 'il ne s' use pas, malgré la multiplicité des répétitions'. Il y a également le fait qu' il regroupe des sciences et des connaissances qu' aucun autre livre ne regroupe et que personne ne peut embrasser de sa science en si peu de paroles et avec des lettres en nombre limité'.

Il ajoute: 'Cet aspect entre dans le domaine de la performance coranique, donc il ne faut pas le considérer comme un genre à part de sa faculté incapacitante'.

Il dit enfin: 'Les aspects qui le précèdent sont à considérer parmi les particularités du Coran et ses vertus et non comme relatifs à sa faculté incapacitante, la réalité de celle-ci résidant dans les quatre premiers aspects. Qu' on se base donc sur eux'. Fin de citation.

14 Voir pp. 1891–1892.

15 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ* 8/603; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 1/338.

16 Abū Ishāq at-Ṭa'labī est un de ces auteurs (m. 427/1035) qui a fait un commentaire sur 'les victimes du sublime Coran qui sont morts en l'entendant' (NdE).

## Nota Bene

5/1896 **Premièrement** [*quantité nécessaire pour la faculté incapacitante*]:

On diffère au sujet de l'étendue de la faculté incapacitante du Coran. Quelques mu'tazilites pensent qu'elle concerne la totalité du Coran; mais les deux versets cités précédemment contredisent cela<sup>17</sup>.

Al-Qāḍī (al-Bāqillānī) dit: 'La faculté incapacitante dépend d'une sourate, qu'elle soit longue ou courte, si l'on s'en tient au sens littéral de sa parole: «... une sourate» (2, 23)'. Il dit ailleurs: 'Elle dépend d'une sourate ou de son équivalent en discours, dans la mesure où y apparaît clairement la supériorité des capacités performantes. Et lorsqu'un verset équivaut aux lettres d'une sourate, même si elle est comme la sourate *al-Kawtar* 108, cela est aussi incapacitant'. Il dit encore: 'Il n'y a pas de preuve de leur incapacité à concurrencer (le Coran) avec moins que cela'. Certains disent que la faculté incapacitante ne se réalise pas dans un seul verset, mais qu'elle requiert de nombreux versets. D'autres disent qu'elle dépend de peu ou de beaucoup de Coran, en fonction de sa parole: «Qu'ils produisent un discours semblable à ceci» (52, 34). Al-Qāḍī (al-Bāqillānī) dit: 'Ce verset n'est pas une preuve, parce que le discours complet ne peut pas être rapporté avec moins de paroles que celles d'une petite sourate'.

**Deuxièmement** [*évidence ou non de la faculté incapacitante ?*]:

5/1897 On diffère sur le fait que la faculté incapacitante du Coran soit connue de façon évidente. | Al-Qāḍī (al-Bāqillānī) dit: 'Abū l-Ḥasan al-Aš'arī est d'avis qu'on sait de façon évidente que cela a été une aide pour le Prophète (.) et que le fait que le Coran est incapacitant est connu par démonstration'. Il ajoute: 'Ce que nous disons, c'est qu'un non arabe ne peut connaître la faculté incapacitante du Coran que par démonstration; de même, pour celui qui n'est pas rhétoricien. Quant au rhétoricien, qui a embrassé les théories des arabes et les merveilles de l'art littéraire, il connaît de lui-même nécessairement sa propre incapacité et celle des autres de produire une chose semblable à cela'.

**Troisièmement** [*inégalité ou non de l'éloquence du Coran ?*]:

On diverge à propos de l'inégalité des degrés de l'éloquence du Coran, malgré l'accord des savants sur le fait qu'il se situe au plus haut degré de la performance, dans la mesure où on ne trouve pas dans les compositions littéraires quelque chose qui puisse être plus adéquat et plus juste pour

17 Il s'agit probablement des versets 11, 13–14 où on parle de dix sourates, de 10, 38 et de 2, 23 où on parle d'une seule sourate, cités à la page 1875.

exprimer tel sens que dans le Coran. Voilà pourquoi, al-Qāḍī (al-Baqillānī) a choisi l'impossibilité (de l'inégalité), à savoir que chaque parole dans le Coran a la qualité d'être au sommet le plus haut (de l'éloquence), même si certaines gens ont une meilleure sensibilité à ce sujet que d'autres. Abū Naṣr al-Quṣayrī et d'autres choisissent la solution de l'inégalité. Il dit : 'Nous ne prétendons pas que tout ce qui se trouve dans le Coran se situe au degré le plus élevé de l'éloquence'. Un autre dit de même : 'Dans le Coran, il y a ce qui est très éloquent et ce qui est simplement éloquent'. Et c'est dans ce sens que va aš-Šayḥ 'Izz ad-Dīn b. | 'Abd as-Salām. Puis, il pose une question, à savoir pourquoi le Coran tout entier n'est-il pas très éloquent ?

5/1898

Ṣadr al-Dīn Mawḥūb al-Ġazarī y répond de la façon suivante. Si le Coran était ainsi, il ne se présenterait pas conformément à la façon habituelle de parler des arabes de mettre ensemble ce qui est très éloquent et ce qui est simplement éloquent, et alors la preuve de la faculté incapacitante ne serait pas parfaite. Il se présente donc conformément à leur façon habituelle de parler, pour que se manifeste parfaitement leur incapacité de le concurrencer et qu'ils ne disent pas, par exemple : Tu produis une chose dont le genre n'est pas en notre pouvoir. Ainsi il ne convient pas que celui qui voit dise à l'aveugle : Je l'emporte sur toi grâce à ma vue ! En effet, il lui répondra : Ta victoire serait complète, si je pouvais voir et si ta vue était plus forte que la mienne. Or comme me manque le principe même de la vision, comment me conviendrait-il de rivaliser ?

**Quatrièmement** [*pourquoi le Coran n'est pas de la poésie ?*]:

On dit que la raison pour laquelle le Coran est immune par rapport à la poésie métrée, bien que le degré du langage métré soit supérieur à celui de tout autre, réside dans le fait que le Coran est la source de la vérité et le confluent de la véridicité ; or le plus que puisse faire le poète est de jouer avec l'imagination<sup>18</sup>, représentant le faux sous les traits du vrai, en exagérant la louange, en emphasiant le blâme et l'offense sans montrer la vérité et affirmer | ce qui est véridique. Voilà pourquoi, Dieu a privé son Prophète (.) de la poésie ; et, à cause de la réputation de la poésie (*aš-šī'r*) pour le mensonge, les logiciens (*aṣḥāb al-burhān*) qualifient les syllogismes qui, la plupart du temps, engendrent l'erreur et le mensonge, de 'poétiques' (*šī'riyya*)<sup>19</sup>.

5/1899

18 *At-tahyīl* est une figure de rhétorique qui consiste en ce que l'auteur emploie un mot qui a deux significations : l'une plus usitée et qui se présente d'abord à l'esprit, l'autre moins fréquente qui est ramenée à l'esprit par la première, tandis que l'auteur s'est servi précisément de la plus rare (Kazimirski).

19 *Al-qiyās aš-šī'rī* (terme de logique) est un syllogisme dont les prémisses contiennent

Certains sages disent qu'on ne voit pas de personne pieuse et sincère dans son langage qui soit habile dans sa poésie. Au sujet de ce qu'on trouve dans le Coran dont la forme est métrée, on répondra que cela ne s'appelle pas poésie, parce que la condition sine qua non de la poésie est la visée (*al-qaṣd*)<sup>20</sup>. S'il s'agissait de poésie, toute personne chez qui se présente quelque chose de métré dans son discours serait un poète. Alors, tout le monde est poète, car il est rare que le langage de quelqu'un soit dépourvu de cela; ce fut donc le cas des gens éloquents; or s'ils avaient cru qu'il s'agissait de poésie, ils se seraient hâtés de concurrencer le Coran pour le discréditer, parce qu'ils ne désiraient rien d'autre davantage que cela. Mais, ce (langage métré) ne sert qu'à faire atteindre au discours le degré maximum d'harmonie. On dit aussi que le vers isolé et que ce qui est selon son mètre ne s'appellent pas poésie, car le minimum est de deux vers ou plus pour qu'il y ait poésie. On dit encore que le mètre *raġaz*<sup>21</sup>, par principe, ne s'appelle pas poésie. On dit enfin que le minimum, pour que le mètre *raġaz* soit de la poésie, est qu'il y ait quatre vers; or cela ne se trouve dans aucun cas dans le Coran.

**Cinqüièmement** [à qui s'adresse le défi?]:

L'un d'eux (*az-Zarkašī*) dit: 'Le défi ne se réalise que pour les hommes et non pour les djinns, parce qu'ils ne parlent pas la langue arabe dont le Coran suit les modes stylistiques. Ils ne sont mentionnés | dans sa parole: « Dis: Si les hommes et les djinns se mettaient ensemble ... » (17, 88), que pour donner de l'importance à la faculté incapacitante du Coran. En effet, la forme collective de la puissance n'appartient pas aux individus. Et comme on suppose que les hommes et les djinns se réunissent, qu'ils s'aident mutuellement et qu'ils sont incapables de concurrencer le Coran, alors la seule catégorie (des hommes) en sera encore plus incapable'. Un autre dit que le défi se réalise pour les djinns également et que les anges sont implicitement visés dans le verset, parce qu'ils ne peuvent pas, eux non plus, produire une chose semblable au Coran. Dans *Ġarā'ib at-tafsīr*, al-Kirmānī dit: 'Dans le verset, on se limite à mentionner les hommes et les djinns, parce qu'il (.) fut envoyé à ces deux catégories et non aux anges'.

l'éloge ou le blâme d'une chose, et la conséquence, le désir de l'avoir ou de ne pas l'avoir (Dozy).

20 *Al-qaṣd*. Voir la note 14, Chap. 59, p. 1787.

21 Mètre composé du pied *mustafīlun* répété six fois par deux hémistiches, mètre rapide (Kazimirski).

**Sixièmement** [*un discours différencié ou non ?*]:

On demanda à al-Ġazālī le sens de sa parole: «S'il venait d'un autre que Dieu, on y trouverait beaucoup de différences (*iḥtilāfan*)» (4, 82). Il répondit: 'La différence est une expression polysémique. Il ne s'agit pas de la négation de la différence des gens qui sont dans le Coran, mais de la négation de la différence au sujet du Coran lui-même. On dit que c'est un discours différencié, c'est-à-dire, où le début ne ressemble pas à la fin au plan de l'éloquence; ou bien, où une partie invite à ce qui est spirituel et une autre à ce qui est temporel; ou bien, où il y a des différences au plan de l'ordre, une partie suivant le mètre poétique et l'autre ayant un changement de pieds (*munzahif*)<sup>22</sup>, ou une partie suivant un mode particulier de pureté de style et une autre un mode différent. Or la parole de Dieu est immune | par rapport

5/1901

à ces différences. En effet, elle suit une seule méthode au plan de l'ordre, le début correspondant à la fin; elle est toujours au même degré maximal de l'éloquence, donc elle ne contient pas des passages maigres et des passages opulents; elle procède dans un sens unique, à savoir l'appel de la créature à aller vers Dieu, en s'écartant du temporel pour s'orienter vers le spirituel.

De telles différences s'insinuent dans le langage des hommes, puisque lorsqu'on compare le langage des poètes et des spécialistes de l'art épistolaire avec la parole de Dieu, on y trouve la différence aux plans de l'ordre et des degrés de l'éloquence; bien plus, on la trouve dans le principe même de l'éloquence qui comporte des moments maigres et des moments opulents, si bien que deux lettres ou deux poèmes ne se valent pas. Qui plus est, un seul poème contient des vers éloquents et d'autres ridicules. De même, les poèmes et les poésies poursuivent des buts différents, parce que les poètes et les gens éloquents «divaguent dans chaque vallée» (26, 225); ainsi, parfois ils louent [le monde] et parfois ils le blâment; parfois ils louent la lâcheté, en l'appelant détermination et parfois ils la blâment, en l'appelant faiblesse; parfois ils louent le courage, en l'appelant sévérité et parfois ils le blâment, en l'appelant fanatisme. Le langage humain ne peut pas faire à moins de telles différences, parce que son origine est dans la différence des buts et des façons d'être. Or les façons d'être de l'homme diffèrent, si bien que l'éloquence l'assiste, quand il jouit d'un naturel épanoui et heureux et elle lui est difficile, quand il est opprimé. De la même façon, diffèrent ses objectifs, si bien que parfois il tend vers une chose et parfois il s'en écarte. Et cela entraîne nécessairement des différences dans son langage. Par conséquent,

22 *Az-zihāf* est le changement d'un pied en un autre par le truchement d'une lettre (Kazimirski).

on ne rencontrera pas d'homme qui parle durant vingt-trois ans, – ce qui équivaut à la durée de la descente du Coran –, dans le même but et selon le même style. Or le Prophète (.) était un mortel dont les façons d'être différaient; si donc le Coran était sa parole ou la parole d'un autre mortel, on y trouverait de nombreuses différences<sup>23</sup>.

5/1902

**Septièmement** [*y a-t-il une autre parole de Dieu incapacitante ?*]:

Al-Qāḍī (al-Bāqillānī) dit: 'Si l'on dit: Pensez-vous qu'en dehors du Coran, il y ait une parole de Dieu qui soit incapacitante, comme *at-Tawrāt* et *al-Injīl*? Nous répondons: Rien de cela n'est incapacitant aux plans de l'ordre et de la composition, même si ça l'est, comme le Coran, au plan du contenu relatif aux informations touchant les réalités invisibles. Cette parole n'est pas incapacitante uniquement parce que Dieu ne l'a pas qualifiée comme il a qualifié le Coran; parce que nous savons qu'il n'y a pas eu de défi à son sujet, comme cela a été le cas pour le Coran; et encore parce que dans son énoncé ne résulte pas, en ce qui concerne les aspects de l'éloquence, ce grâce à quoi se réaliserait la supériorité qui aboutit à la faculté incapacitante'.

Dans *al-Hāṭiriyyāt*, Ibn Ğinnī mentionne, au sujet de sa parole: « Ils dirent: Ô Mūsā! Ou bien tu jettes, ou bien nous sommes le premier qui jette (*alqā*) » (20, 65), qu'on a évité de dire: 'ou bien nous jetons (*nulqī*)'<sup>24</sup>, pour deux raisons. La première est formelle, à savoir la correspondance des bouts de versets (rimes)<sup>25</sup>. L'autre est réelle, à savoir qu'il (\*) a voulu donner une information au sujet de la force d'âme des magiciens et sur le fait qu'ils en imposaient à Mūsā; et donc il emploie à leur sujet l'expression qui est la plus parfaite et la plus accomplie qui soit, dans laquelle ces derniers attribuent l'action à lui-même.<sup>26</sup>

5/1903

Ensuite, il pose un autre problème, à savoir: 'Nous savons trop que les magiciens n'étaient pas des gens de langue (arabe), pour leur appliquer cette théorie relative à la facture du discours'. Il répond, en disant: 'Tout ce qui, dans le Coran, est rapporté de la part de gens qui n'étaient pas de langue (arabe), dans les siècles écoulés, n'est arabisé qu'à partir de ce qu'ils ont signifié. Il ne s'agit donc pas de la réalité même de leurs expressions. Voilà pourquoi, il ne fait pas de doute que dans | sa (\*) parole: « Ils dirent: Oui, ces deux-là sont des magiciens (*in hādāni la-sāḥirāni*) qui veulent vous

23 Paraphrase de Coran 4, 82.

24 Comme c'est le cas, au niveau du sens, dans Coran 7, 115.

25 Elles sont an *ā*.

26 Cette explication s'appuie probablement sur Coran 8, 17: « Tu ne lançais pas toi-même, lorsque tu lançais, mais c'est Dieu qui lançait ».

faire sortir de votre pays grâce à leur magie et faire disparaître votre voie exemplaire» (20, 63), une telle éloquence ne vient pas de la langue des non arabes<sup>27</sup>.

**Huitièmement** [*le choix linguistique toujours le meilleur qui soit*]:

Au début de son livre *Anwār at-taḥṣīl fī asrār at-tanzīl* (Les lumières de l'acquisition [des sciences] dans les secrets de la descente), al-Bārīzī dit: 'Sache que le même sens peut être exprimé par des expressions dont certaines sont meilleures que d'autres. De même, chacun des deux membres de la proposition peut être exprimé plus éloquemment que ce qui convient à l'autre. Il faut donc avoir présents à l'esprit les sens des propositions et toutes les expressions qui leur conviennent, pour ensuite employer les plus appropriées et les plus éloquantes. Or avoir cela présent à l'esprit est difficile pour l'homme dans la plupart des cas, alors que c'est toujours prêt et actuel dans la science de Dieu (\*). Voilà pourquoi le Coran est le plus beau langage et le plus éloquent, même s'il contient l'éloquent et le plus éloquent, le suave et le plus suave. Il y a des exemples de cela.

Entre autres, il y a sa (\*) parole: «*wa-ḡanā l-ḡannatayni dānin* / et les fruits des deux jardins sont à portée» (55, 54). S'il avait dit à la place: *watamaru l-ḡannatayni qarībun*, cela n'aurait pas été la même chose à cause de l'assonance entre *al-ḡanā* et *al-ḡannatayni*; parce qu'on ne sait pas quand le fruit / *al-tamar* arrive à l'état où il doit être cueilli (*yuḡnā*); et à cause de la fraternisation des séparations de versets<sup>28</sup>.

Entre autres, il y a sa parole: «Tu ne récitais (*tatlū*) aucun livre avant celui-ci» (29, 48) qui est bien mieux que l'expression *taqra'u*, parce que la *hamza* est pesante.

Entre autres, il y a: «*lā rayba fīhi* / pas de doute en lui» (2, 2) qui est bien mieux que *lā šakka fīhi*, à cause de la pesanteur de l'assimilation<sup>29</sup>; c'est pourquoi on mentionne souvent *ar-rayb*.

Entre autres, il y a: «*wa-lā tahinū* / Ne perdez pas courage!» (3, 139) qui est bien mieux que *wa-lā taḍ'ufū*, | à cause de sa légèreté; et: «*wahana l-'aẓmu*

5/1904

27 On voit que Ibn Ġinnī, loin de considérer l'expression *in hādāni la-sāḥirāni* comme grammaticalement problématique, ce que fait la majorité des commentateurs, la prend comme un modèle d'éloquence.

28 Ce qui vaut pour *dānin* et ne vaudrait pas pour *qarībun*.

29 L'auteur veut probablement signifier par là le redoublement de la consonne *k* dans *šakka*. En effet, au Chapitre 31, p. 610, nous avons la règle suivante: 'Chaque fois que deux lettres semblables ou homogènes se rencontrent, la première étant muette, celle-ci doit être assimilée, tant du point de vue de la langue que du point de vue de la lecture'.

*minnī* / mes os sont affaiblis» (19, 4) qui est bien mieux que *daʿyfa*, parce que le son *a* est plus léger que le son *u*.

Entre autres, il y a : «*āmana* / croit» (2, 62) qui est plus léger que *ṣaddaqa* et voilà pourquoi, le premier est mentionné plus souvent que le second ; «*ātaraka llāhu* / Dieu te préfère» (12, 91) qui est plus léger que *faḍḍalaka llāhu* ; «*wa-ātā* / il donne» (2, 177) qui est plus léger que *aʿtā* ; «*wa-ndir* / avertis» (6, 51) qui est plus léger que *ḥawwif* ; «*ḥayrun lakum* / meilleur pour vous» (2, 184) qui est plus léger que *afḍalu lakum* ; ainsi que l'action verbale (*maṣdar*), comme dans : «*hādā ḥalqu llāhi* / voici la création de Dieu» (31, 11) et dans : «*yuʿminūna bi-l-ġaybi* / ils croient dans l'invisible» (2, 3), qui est plus légère que *maḥlūq* (participe passé) et *ġāʿib* (participe présent) ; «*tankiḥa* / été mariée» (2, 230) qui est plus léger que *tatazawwaġa*, parce que le paradigme *faʿala* (1<sup>o</sup> forme) est plus léger que le paradigme *tafaʿala* (5<sup>o</sup> forme) et voilà pourquoi on mentionne davantage *an-nikāḥ*.

C'est à cause de l'allègement et de la brièveté qu'on emploie les expressions *ar-raḥma* (miséricorde), *al-ġaḍab* (colère), *ar-riḍā* (satisfaction), *al-ḥubb* (amour) et *al-maqt* (haine) dans les attributs de Dieu, bien qu'il ne soit pas réellement qualifié par eux. En effet, si on exprimait cela en termes réels, le discours s'allongerait ; c'est comme si on disait : il fait cela à la façon de celui qui aime, de celui qui hait, etc ... Or le sens figuré, dans un cas semblable, est meilleur que le sens réel, à cause de son allègement, de sa brièveté et du fait qu'il est bâti sur une comparaison performante. Donc sa parole : «*fa-lammā āsafūnā ntaqamnā* / et quand ils nous eurent irrité, nous nous vengeâmes» (43, 55) est meilleure que *fa-lammā ʿamalūnā muʿamalata l-muġḍab* / et quand ils nous eurent traité à la façon de celui qui est en colère, ou bien : *fa-lammā ataw ilaynā mā yaʿtīhi l-maġḍūb* / et quand ils nous firent ce que fait celui qui est en colère'. Fin de citation

**Neuvièmement** [*peut-on concurrencer les petites sourates ?*]:

5/1905

Ar-Rummānī dit : 'Si quelqu'un dit que peut-être on pourrait concurrencer les sourates courtes, on répondra que cela n'est pas possible, étant donné que le défi a été proposé à leur sujet ; en effet, l'incapacité à ce propos apparaît dans sa parole : «Produisez donc une sourate» (2, 23), car il n'y a pas précisé s'il s'agissait de longues ou de petites sourates.

Si l'on dit que l'on peut pour les petites changer les rimes, en mettant à la place de chaque mot ce qui le remplace (synonyme), est-ce que cela équivaut à une concurrence ? On répondra que non, étant donné que celui qui ne sait pas composer de poésie (*al-muḥḥam*)<sup>30</sup> peut créer un seul vers, mais

30 *Al-muḥḥam* ou *al-muḥaḥḥam* qui ne veut pas ou ne sait pas composer la plus petite poésie qui soit (Kazimirski).



naturellement il ne sait pas distinguer entre le langage libre et le langage métré. Or si ce dernier désire remplacer les rimes du poème de Ru'ba :

'Par celui qui se tient sur les profondeurs sans faille (*al-muhtaraq*), \*  
semblable aux drapeaux agités et flottants (*al-ḥafaq*) \*  
à chaque coup de vent qui arrive et s'enfuit (*nḥaraq*);

il remplacera *al-muhtaraq* par *al-mumazzaq*, *al-ḥafaq* par *aš-šafaq* et *nḥaraq* par *nḥalaq*. Il peut faire cela. Mais, personne, si peu informé qu'il soit, n'appellera cela poésie ni concurrence à l'égard de Ru'ba dans ce poème. Et telle serait la façon de faire de celui qui changerait les rimes du Coran'.

## Les sciences dérivées (*al-mustanbiṭa*) du Coran

### [Généralités sur le contenu du Coran]

5/1906 Il (\*) dit: « Nous n'avons rien négligé dans le Livre » (6, 38) et il dit: « Nous avons fait descendre sur toi le Livre comme éclaircissement de toute chose » (16, 89).

Il (.) dit: 'Il y aura des dissensions. On demanda: Quel est le moyen pour en sortir? Il répondit: Le Livre de Dieu dans lequel il y a les nouvelles de ce qu'il y eut avant vous, l'information sur ce qui viendra après vous et le jugement sur ce qui se trouve parmi vous'. At-Tirmidī (*Sunan*, 5/29–30) et d'autres ont cité cette tradition<sup>1</sup>.

Sa'īd b. Maṣū' cite ce que dit Ibn Mas'ūd: 'Qui veut la science, qu'il se serve du Coran; car on y trouve l'information sur les premiers et des derniers'. Al-Bayhaqī dit: 'Cela signifie les principes de la science'.

Al-Bayhaqī cite ce que dit al-Ḥasan: 'Dieu a fait descendre cent quatre livres; il a déposé leurs sciences dans quatre d'entre eux: *at-Tawrāt*, *al-Injīl*, *az-Zabūr* et *al-Furqān*; puis, il a déposé les sciences des trois premiers dans *al-Furqān*<sup>2</sup>.

Al-Imām aš-Šāfi'ī (°) dit: 'Tout ce que dit la communauté est une explication de la Tradition et tout ce que dit la Tradition est une explication du Coran'.

5/1907 Il dit encore: 'Tout ce qu'a décidé le Prophète (.) vient de ce qu'il a compris à partir du Coran'. Je dis que cela est confirmé par sa (.) parole: 'Moi, je ne permets que ce que Dieu a permis dans son Livre et je n'interdis que ce que Dieu a interdit dans son Livre'. Aš-Šāfi'ī cite cela, en ces termes, dans *al-Umm*.

Sa'īd b. Ġubayr dit: 'Une tradition ne m'est jamais parvenue de la part de l'Envoyé de Dieu (.) de façon correcte, sans que je ne trouve sa confirmation dans le Livre de Dieu'.

Ibn Mas'ūd dit: 'Lorsque je vous rapporte une tradition, je vous fais part de sa confirmation à partir du Livre de Dieu'. Ces deux affirmations sont citées par Ibn Abī Ḥātim.

Aš-Šāfi'ī dit également: 'Rien n'arrive à personne en religion, sans qu'il n'y ait dans le Livre de Dieu l'indication sur comment se conduire en la matière'.

1 *Sunan*, 5/29–30.

2 *Az-Zabūr* sont les Psaumes et *al-Furqān* (le discernement) est un des noms du Coran. Déjà cité à Chap. 60, p. 1831.

Si l'on dit que parmi les règles, il y en a qui ont été fixées en premier lieu par la Tradition, nous répondons qu'en réalité cela vient du Livre de Dieu, parce que c'est le Livre de Dieu qui nous oblige à suivre l'Envoyé (.) et nous impose d'adopter sa parole.

5/1908

Aš-Šāfi'ī dit une fois à Makka : 'Demandez-moi ce que vous voulez, je vous en donnerai l'information à partir du Livre de Dieu'. On lui dit : 'Que dis-tu à propos de celui qui est en état de sacralisation et qui tue une guêpe ?' Il répondit : 'Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux ! « Prenez ce que l'Envoyé vous donne et abstenez-vous de ce qu'il vous interdit » (59, 7)'.

Sufyān b. 'Uyayna nous a rapporté de la part de 'Abd al-Malik b. 'Umayr, de Rub'ī b. Ḥirāš, de Ḥuḍayfa b. al-Yamān, que le Prophète (.) a dit : 'Imitez ceux qui viennent après moi : Abū Bakr et 'Umar'. Sufyān nous a rapporté de la part de Mis'ar b. Kuddām, de Qays b. Muslim, de Ṭāriq b. Šihāb, que 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb ordonna que celui qui était en état de sacralisation tuât les guêpes.

Al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 8/630) cite ce que dit Ibn Mas'ūd, à savoir : 'Dieu maudit celles qui tatouent, celles qui se font tatouer, celles qui se font épiler, celles qui se font écarter les incisives pour s'embellir et celles qui changent | la création de Dieu. Cela arriva (aux oreilles) d'une femme des Banū Asad et elle lui dit : J'ai entendu dire que tu maudis telles et telles personnes. Il répondit : Qu'en serait-il de moi, si je ne maudissais pas celui que l'Envoyé de Dieu (.) a maudit, alors que c'est dans le Livre de Dieu ? Elle dit : J'ai lu ce qu'il y a entre les deux couvertures et je n'y ai pas trouvé ce que tu dis. Il répondit : Si tu l'avais lu, tu l'aurais trouvé. N'as-tu pas lu : « Prenez ce que l'Envoyé vous donne et abstenez-vous de ce qu'il vous interdit » (59, 7) ? Elle répondit : Bien sûr ! Et il dit : Donc il a interdit cela'.

5/1909

Ibn Surāqa raconte, dans *Kitāb al-i'jāz*, que Abū Bakr b. Muḡāhid dit un jour : 'Il n'y a rien dans le monde qui ne soit dans le Livre de Dieu. On lui dit : Où se trouve la mention des caravansérails ? Il répondit : Dans sa parole : « Il n'y a pas de faute contre vous, si vous pénétrez dans des maisons inhabitées où se trouve un objet vous appartenant » (24, 29) ; il s'agit des caravansérails'.

Ibn Barraḡān dit : 'Ce que le Prophète (.) a dit se trouve dans le Coran, cela ou bien son principe proche ou lointain que comprend celui qui le comprend et au sujet duquel reste indécis celui qui est indécis. Il en est ainsi de tout ce qu'il a jugé et décidé. Celui qui recherche cela, ne le connaît que dans la mesure de son effort intellectuel, de l'usage de ses capacités et de l'étendue de son intelligence'.

Un autre (*az-Zarkašī*) dit : 'Il n'y a rien d'impossible de déduire du Coran pour celui à qui Dieu le fait comprendre, au point que quelqu'un a déduit l'âge du Prophète (.), à savoir soixante trois ans, à partir de sa parole dans la sourate *al-Munāfiqūn* 63 : « Dieu n'accorde de délai à personne, une fois arrivée

5/1910

sa limite» (63, 11). En effet, cette sourate est la soixante troisième et il l'a faite suivre de la sourate *at-Taġābun* 64, de sorte que la duperie (*at-taġābun*) soit manifestée à l'occasion de la perte du Prophète'.

### [Détails sur le contenu du Coran]

#### [*Les disciplines que la religion a tirées du Coran*]

1. Ibn Abī l-Faḍl al-Mursī dit: 'Le Coran regroupe les sciences des anciens et des modernes, dans le sens où ne les embrasse réellement comme science que celui qui en parle. Puis, l'Envoyé de Dieu (.) manqua, lorsqu'il (§) l'appela à lui. Ensuite, les chefs des compagnons et leurs éminentes personnalités, comme les quatre califes, Ibn Mas'ūd et Ibn 'Abbās, héritèrent de lui la plus grande partie de cela, au point que ce dernier dit: Si je perdais une entrave de chameau, je la retrouverais dans le Livre de Dieu. Puis, les suivants en héritèrent d'eux parfaitement. Puis, le zèle diminua, la résolution s'affaiblit, les savants diminuèrent et n'eurent plus la force d'assumer les sciences et le reste des disciplines du Coran qu'avaient assumées les compagnons et les suivants. Aussi catégorisèrent-ils ses sciences et chaque groupe exerça une de ses disciplines. Alors, certaines gens s'intéressèrent à la vocalisation de sa langue, à l'écriture de ses paroles, à la connaissance du point d'articulation de ses lettres, à leur nombre, comme au nombre de ses paroles, de ses versets, de ses sourates, de ses parties, de ses moitiés, de ses quarts et des passages où l'on doit se prosterner, à l'indication de chaque dizaine de versets, et ainsi de suite jusqu'à la délimitation des paroles similaires et des versets semblables, sans faire attention à ses significations et sans réfléchir | à ce qu'on y a déposé. On appelle ces gens-là les lecteurs.

5/1911

Les grammairiens s'intéressèrent à ce qui est déclinable et à ce qui est fixe dans les noms, les verbes et les particules régentes et autres; ils étendirent le discours aux noms et à ce qui en dépend, aux catégories de verbes, à l'intransitif et au transitif, au tracé de l'écriture des paroles et à tout ce qui s'y rapporte, au point que certains analysèrent (seulement) ce qui était difficile et que d'autres l'analysèrent (entièrement) parole par parole.

Les commentateurs s'intéressèrent à ses expressions. Ils y trouvèrent telle expression indiquant un seul sens, telle autre deux et telle autre davantage. Ils prirent la première en fonction de son statut, cherchant à éclaircir le sens de ce qui était en elle caché; et ils s'appliquèrent à faire prévaloir un des sens possibles dans les expressions à double sens et davantage. Chacun d'eux mit en œuvre sa pensée et s'exprima en fonction des exigences de sa réflexion.

Les spécialistes des principes s'intéressèrent aux preuves rationnelles contenues dans le Coran et aux témoignages servant de principes et susceptibles de nourrir la réflexion, comme sa parole : « S'il y avait, dans le ciel et sur la terre, des divinités en dehors de Dieu, ils se décomposeraient » (21, 22), ainsi que de nombreux autres versets. Ils en déduisirent des preuves relatives à l'unicité de Dieu, à son existence, à sa permanence, à son éternité, à sa puissance, à sa science et à sa transcendance par rapport à tout ce qui ne lui convient pas ; et ils appelèrent cette science les principes de la religion.

Un groupe d'entre eux réfléchit sur les significations du discours coranique. Il discerna, parmi elles, celles qui exigent le sens général et celles qui exigent le sens particulier, etc ... Et ils en déduisirent les règles du langage relatives | aux sens réel et figuré ; ils parlèrent de la particularisation, de l'énonciation, de la stipulation, des sens apparent et vague, des sens sûr et équivoque, de l'ordre et de l'interdiction, de l'abrogation et d'autres cas analogues, ainsi que de l'attribution du complément d'état et de l'induction. Ils appelèrent cette discipline les principes du droit de la langue.

5/1912

Un groupe posa des règles relatives à l'authenticité du raisonnement et à la véracité de la réflexion en ce qui concerne le permis et l'interdit et d'autres commandements. Ils en établirent les principes et en tirèrent les conséquences. Ils poursuivirent le discours à ce sujet de façon excellente. Et ils appelèrent cela la science des conséquences ou également le droit.

D'autres jetèrent un coup d'œil sur les récits des siècles précédents et des communautés révolues et ils transmirent leurs traditions et enregistrèrent leurs traces et les événements les concernant, au point qu'ils mentionnèrent l'origine du monde et le début des choses. Ils appelèrent cela l'histoire et les récits.

D'autres attirèrent l'attention sur ce qu'il y a dans le Coran comme traits de sagesse, exemples et exhortations qui touchent le cœur des hommes et aplatissent presque les montagnes. Et, de la promesse et de la menace qu'ils contiennent, ainsi que de la mise en garde et de l'invitation à la joie, du rappel de la mort et du retour, de la résurrection et du rassemblement, du jugement et de la rétribution, du Jardin et du Feu, ils déduisirent des chapitres d'exhortations et des principes de préventions. Et ils furent nommés, en fonction de cela, les orateurs et les exhortateurs.

Des gens pratiquèrent la déduction à partir de ce qui contient les principes de l'interprétation, comme ce que l'on trouve dans l'histoire de Yūsuf à propos des vaches grasses, des songes des deux compagnons de prison et de sa vision du soleil, de la lune et des étoiles qui se prosternent. Ils appelèrent cela l'interprétation des visions. Et ils déduisirent le commentaire de chaque vision à partir du Livre ; et s'il leur était dur de l'en extraire, ils le faisaient à partir

5/1913 de la Tradition qui explique | le Livre; et si cela était difficile, ils le faisaient à partir des dits sapientiaux et des exemples. Puis, ils prenaient en considération les conventions des gens du commun dans leur façon de s'adresser à eux et les bons usages de leurs coutumes auxquels le Coran fait allusion, en disant: « et ordonne les bons usages » (7, 199).

A partir de la mention de la partition, de ceux qui la pratiquaient, etc ... que l'on trouve dans le verset de l'héritage (4, 11–12), des gens ont extrait la science de la quote-part afférente à chaque héritier. Ils en ont déduit, à partir de la mention de la moitié, du tiers, du quart, du sixième et du huitième, le calcul des quotes-parts et les questions relatives à l'addition d'une partie des biens à la quote-part; et ils ont tiré de là les règles relatives aux testaments.

Des gens considérèrent ce qu'il contient comme versets indiquant des savoirs admirables à propos de la nuit, du jour, du soleil, de la lune et de ses mansions, des étoiles, des constellations, etc ... Et ils en ont tiré la science du comput.

Les écrivains et les poètes y considérèrent la pureté de l'expression, l'ordre merveilleux, l'excellence du style, les débuts, les coupures, les transitions, la variété du discours, la prolixité et la concision, etc ... Et ils en déduisirent la science rhétorique du sens, de l'exposition et des ornements<sup>3</sup>.

Les maîtres de l'allusion et les détenteurs de la réalité<sup>4</sup> l'examinèrent et parmi ses expressions leur apparurent des sens et des nuances qu'ils prirent comme des signes pour les utiliser dans un sens technique, par exemple: l'extinction de l'être, la permanence dans l'être, la présence, la peur, la frayeur, la familiarité, la solitude, le ravissement, la délectation et autres expressions semblables.

### [*Les disciplines profanes dans le Coran*]

5/1914 2. Telles sont les disciplines que la religion musulmane a tirées du Coran. Il contient, en outre, d'autres sciences parmi celles des ancêtres, comme la médecine, l'art de la controverse, l'astronomie, la géométrie, l'algèbre<sup>5</sup>, la géomancie<sup>6</sup>, etc ...

Quant à la médecine, son rôle est de préserver l'ordre de la santé et de consolider les forces. Or cela n'existe que grâce à l'équilibre du tempérament

3 Voir Chap. 64, p. 1888, note 8.

4 Ces deux catégories désignent les mystiques.

5 C'est-à-dire, *'ilm al-ğabr wa-l-muqābala* (cfr. Dozy).

6 Dozy traduit par 'astrologie judiciaire'. Mais, il semble que *an-nağāma* désigne la géomancie, d'après ce qu'aurait dit Ibn 'Abbās: *ḥaṭṭ kāna yaḥuṭṭuhu l-'arab fi l-arḍ* / c' est un trait que les arabes tracent sur la terre (NdE).

dans l'interaction des modalités contraires. Il a résumé cela dans un seul verset, à savoir sa parole: «La juste mesure se trouve entre les deux» (25, 67)<sup>7</sup>. Nous savons, dans le Coran, ce qui rétablit l'ordre de la santé après son contraire et ce qui ramène la guérison du corps après la maladie, à partir de sa parole: «une liqueur diaprée grâce à laquelle les gens trouvent la guérison» (16, 69). Ensuite, s'ajoute à la médecine des corps celle des cœurs avec la guérison intérieure.

Quant à l'astronomie, elle est dans les contenus de ses sourates, à partir de versets dans lesquels on mentionne le royaume des cieux, de la terre et des créatures et ce qu'il a disséminé dans les univers supérieur et inférieur.

Quant à la géométrie, elle se trouve dans sa parole: «Allez vers une ombre en trois parties» (77, 30)<sup>8</sup>.

Quant à l'art de la controverse, ses versets contiennent beaucoup de choses relatives aux arguments, aux prémisses, aux conclusions, à l'affirmation, à la contradiction, etc ... La dispute de Ibrāhīm avec Numrūd (2, 258) et l'argumentation contre son peuple constituent une base importante en la matière<sup>9</sup>.

Quant à l'algèbre, on dit que les débuts de sourates dans lesquels sont mentionnés des périodes, des années et des jours sont des dates relatives aux communautés précédentes. Et que parmi elles, il y a la date relative à la permanence de cette communauté, celle de la durée du monde, ce qui est passé et ce qui reste. On peut multiplier l'une avec une autre.

Quant à la géomancie, elle se trouve dans sa parole: «ou quelque trace de science» (46, 4); c'est ainsi que l'a commentée Ibn 'Abbās<sup>10</sup>.

### [Les arts manuels dans le Coran]

3. Il contient aussi les principes des arts manuels et les noms des instruments qui sont nécessaires, comme la couture dans sa parole: «et ils se mirent à coudre ...» (7, 22); | la forge: «Apportez-moi les blocs de fer» (18, 96) et: «Nous avons amolli pour lui le fer» (34, 10); la construction dans plusieurs versets; la menuiserie: «Fabrique le vaisseau sous nos yeux» (11, 37); la filature: «qui défaisait le fil ...» (16, 92); le tissage: «comme l'araignée qui se fit une demeure» (29, 41); l'agriculture: «Avez-vous considéré ce que vous cultivez? \* ...» (56, 63-65); la chasse et la pêche dans plusieurs versets; la plongée

7 A savoir entre l'avarice et la prodigalité; on ne voit pas pourquoi citer ce verset à propos de la médecine, si ce n'est en vertu d'une analogie tellement large qu'elle finit par ne plus être pertinente.

8 Voir Chap. 58, p. 1767.

9 Voir Chap. 68, pp. 1954sq. sur l'art de la controverse coranique.

10 En disant qu'il s'agissait de l'écriture. Voir Chap. 80, p. 2423.

« bâtisseur et plongeur » (38, 37) et : « pour que vous retiriez (de la mer) une chair fraîche » (16, 14); l'orfèvrerie : « Le peuple de Mūsā, en son absence, fit le corps d'un veau à partir de ses parures » (7, 148); la verrerie : « c'est un palais dallé de cristal » (27, 44) et : « la lampe dans un verre » (24, 35); la poterie : « Ô Hāmān! Allume-moi du feu sur la glaise » (28, 38); la navigation : « Quant à la barque ... » (18, 79); l'écriture : « il enseigna avec le calame » (96, 4); la boulangerie : « Je porte sur ma tête un pain » (12, 36); la cuisine : « un veau rôti » (11, 69); |; le lavage et le blanchissage : « Purifie tes vêtements! » (74, 4) et : « Les apôtres dirent ... » (3, 52), c'est-à-dire, les blanchisseurs; la boucherie : « sauf ce que vous avez égorgé » (5, 3); la vente et l'achat dans plusieurs versets; la teinture : « la teinture de Dieu » (2, 138) et : « des stries blanches et rouges » (35, 27); la taille de pierres : « et ils creusent dans les montagnes des demeures » (26, 149); la pesée dans plusieurs versets; le lancement : « tu ne lançais pas lorsque tu lançais » (8, 17) et : « Préparez contre eux ce que vous pourrez comme forces » (8, 60).

[*Les instruments, les nourritures, les boissons, etc ... dans le Coran*]

4. Il y a aussi dans le Coran le nom des instruments, des genres de nourritures, de boissons, de personnes à marier (*al-mankūhāt*) et de tous les êtres qui existent et existeront; cela vérifie le sens de sa parole : « Nous n'avons rien laissé échapper dans le Livre » (6, 38). Ainsi finit le résumé du discours de al-Mursī.

Ibn Surāqa dit : 'Un des aspects de l'inimitabilité coranique réside dans le fait que Dieu y a mentionné les nombres du calcul arithmétique, l'addition, la division et la multiplication, la coïncidence, la composition, le rapport, | la moitié et le double, pour que les mathématiciens sachent grâce à cela qu'il (.) est sincère dans ce qu'il dit et que le Coran ne vient pas de lui, puisqu'il n'a pas eu affaire avec les philosophes et qu'il n'a rencontré ni les mathématiciens ni les géomètres'.

Ar-Rāgīb dit : 'De même que Dieu (\*) a déposé la prophétie des prophètes dans (celle de) notre Prophète (.) pour qu'elle soit scellée, et leurs lois dans sa loi, d'une part, pour les abroger et, d'autre part, pour les parfaire et les accomplir, de même il a fait en sorte que son Livre, qu'il a fait descendre sur lui, contienne le fruit de ses livres qu'il avait confiés à ceux-là, comme il l'a dit à leur sujet : « il lit des feuilles purifiées \* contenant des écritures immuables » (98, 2-3). Il a également fait en sorte que le miracle de ce Livre, réside dans le fait que, malgré son volume réduit, il contient des significations si nombreuses que l'intelligence humaine n'arrive pas à les énumérer et que les instruments de ce monde n'arrivent pas à les épuiser, comme il l'a fait savoir dans sa parole : « Même si tous les arbres de la terre étaient des calames et si la mer, et sept autres mers avec elle, leur fournissaient de l'encre, les paroles de Dieu ne



seraient pas épuisées» (31, 27). Il est, en effet, même si celui qui le considère ne manque pas d'une certaine lumière qui lui permette de voir et d'un certain avantage qui s'attache à lui,

'comme la pleine lune que tu aperçois où que tu te tournes \*  
et qui produit à tes yeux une lumière pénétrante ;  
comme le soleil en plein ciel dont la lumière \*  
couvre le pays d'est en ouest'<sup>11</sup>.

Abū Nu'aym et un autre citent ce que dit 'Abd ar-Raḥmān b. Ziyād b. An'um : 'On dit à Mūsā (/): Ô Mūsā! Le Livre de Aḥmad, par rapport aux autres livres, est comme une baratte contenant du lait ; chaque fois que tu l'agites, tu en extrais du beurre'.

Dans *Qānūn at-ta'wīl*, al-Qāḍī Abū Bakr b. al-'Arabī dit : 'Les sciences du 5/1919  
Coran sont au nombre de soixante dix sept mille quatre cent cinquante (77450), en fonction du nombre des paroles du Coran multiplié par quatre<sup>12</sup>, puisque chaque parole a un extérieur, un intérieur, un début et une fin. Cela vaut de façon absolue, sans aucune considération de composition ou de lien entre les paroles. Or Dieu seul peut compter et savoir cela'.

Il dit encore : 'La mère des sciences du Coran comporte trois choses : la proclamation de l'unicité, le rappel et les commandements. Dans la proclamation de l'unicité, entrent la connaissance des créatures et celle du Créateur avec ses noms, ses attributs et ses actions. Dans le rappel, il y a la promesse et la menace, le Jardin et le Feu, et la purification de l'extérieur et de l'intérieur. Parmi les commandements, il y a toutes les responsabilités, l'explication de ce qui est utile et nuisible, l'ordre, l'interdiction et la recommandation. Voilà pourquoi, *al-Fātiḥa* 1 est la mère du Coran ; en effet, se trouvent en elle ces trois catégories, alors que la sourate *al-Iḥlās* 112 équivaut à un tiers de la mère, puisqu'elle ne contient qu'une seule de ces trois catégories, à savoir la proclamation de l'unicité'.

Ibn Ḡarīr dit : 'Le Coran contient trois choses : la proclamation de l'unicité, les informations et les réalités touchant à la religion. Voilà pourquoi, la sourate *al-Iḥlās* 112 n'équivaut qu'à un tiers, puisqu'elle contient en tout la proclamation de l'unicité'.

11 Ces vers sont extraits du *Dīwān* de al-Mutanabbī (NdE).

12 Cela ne coïncide pas avec les informations données au Chap. 19, p. 455 où le nombre des paroles coraniques est estimé à 77934 ou 77437 ou 77277.

5/1920

‘Alī b. ‘Īsā dit: ‘Le Coran contient une trentaine de choses: l’information et l’avertissement, l’ordre et l’interdiction, la promesse et la menace, la description du Jardin et celle du Feu, l’enseignement relatif à l’affirmation du nom de Dieu et de ses attributs, l’enseignement relatif à la reconnaissance de sa faveur, l’argumentation contre ceux qui divergent, la réfutation des hérétiques, l’explication du désir et de la peur, du bien et du mal, du beau et du laid, la qualité de la sagesse, l’excellence de la connaissance, la louange des pieux, le blâme des dévoyés, la soumission, l’amélioration, la confirmation, la réprobation, l’explication relative au blâme des dispositions naturelles et à la noblesse des bonnes manières’.

Šayḍala dit: ‘En réalité, ces trois choses dont parle Ibn Ġarīr contiennent toutes celle-ci, bien plus, le double, car on ne peut connaître ni énumérer les merveilles du Coran’.

### [Résumé global du contenu du Coran]

5/1921

Quant à moi, je dis que le vénérable Livre de Dieu contient toute chose. Quant aux différentes espèces de sciences, il n’y a aucun sujet ni aucune question fondamentale qui ne soient indiqués par quelque chose dans le Coran. Il y a les merveilles de la création, le royaume des cieux et de la terre, ce qui se trouve à l’horizon supérieur et sous le sol, le début de la création, les noms des célèbres envoyés et des anges, la source des informations sur les communautés précédentes, comme l’histoire de Ādam avec Iblīs au sujet de son expulsion du Jardin, celle de l’enfant qu’il | a appelé ‘Abd al-Ĥārīt<sup>13</sup>, celle de l’élévation de Idrīs (19, 56–57), celle de l’immersion du peuple de Nūḥ, la première et la seconde histoire des ‘Ād, celle des Ṭamūd, celle de la chamelle, celle du peuple de Yūnus, celle du peuple de Šu‘ayb, celle des premiers et des derniers, celle du peuple de Lūṭ, celle du peuple de Tubba<sup>14</sup>, celle des compagnons de ar-Rass (25, 38); l’histoire de Ibrāhīm relative à la discussion avec son peuple, à sa dispute avec Numrūd, à l’installation de son fils Ismā‘īl avec sa mère à Makka, à sa construction de la Maison; l’histoire du sacrifié; l’histoire de Yūsuf, ô combien étendue; l’histoire de Mūsā au sujet de sa naissance, de sa déposition sur les eaux, de son meurtre du copte, de sa marche vers Madyan, de son mariage avec la fille de Šu‘ayb<sup>15</sup>, de son entretien avec lui (\*) près de la montagne, de son arrivée chez Fir‘awn, de la noyade de ses ennemis;

13 Voir Chap. 70, p. 2076 où sont énumérés les 40 fils de Ādam et Ḥawwā’, dont ‘Abd al-Ĥārīt.

14 Il s’agit de As‘ad b. Mulayk Abū Kurab al-Ĥimyarī qui fut un juste, alors que son peuple était mécréant. Dieu maudit ce dernier, tout en épargnant le premier. C’est lui qui revêtit la Maison de al-Ka‘ba (NdE).

15 En réalité, la fille du vieil homme qu’épousa Mūsā n’était pas la fille de Šu‘ayb (NdE).

l'histoire du veau, celle du peuple avec lequel il est sorti et qui a été frappé par la foudre; l'histoire du tué, de l'immolation de la génisse; l'histoire de al-Ḥaḍīr; l'histoire de son combat avec les tyrans; l'histoire du peuple qui | 5/1922  
marcha dans un souterrain jusqu'en Chine (7, 159); l'histoire de Ṭālūt et de Dāwūd avec Ğālūt, celle de sa tentation; l'histoire de Sulaymān et de son affaire avec la reine de Saba', celle de sa tentation; l'histoire du peuple qui s'enfuit loin de aṭ-Ṭā'ūn, que Dieu fit mourir et qu'ensuite il ressuscita; l'histoire de Dū l-Qarnayn et de sa marche vers le coucher du soleil et vers son lever, celle de sa construction de la digue; l'histoire de Ayyūb, celle de Dū l-Kifl, celle de Ilyās; l'histoire de Maryam et de la naissance de 'Īsā, celle de sa mission et de son enlèvement; l'histoire de Zakariyyā et de son fils Yaḥyā; l'histoire des compagnons de la caverne; l'histoire des compagnons de ar-Raqīm; l'histoire de Buḥta Naṣṣara<sup>16</sup>; l'histoire des deux hommes dont l'un d'eux | avait un 5/1923  
jardin; l'histoire des propriétaires du jardin; l'histoire du croyant des Āl Yāsīn (36, 22–28) et l'histoire des compagnons de l'éléphant.

Dans le Coran, il y a aussi ce qui concerne le Prophète (.) : l'invocation de Ibrāhīm pour lui, l'annonce de 'Īsā, sa mission et son exil; ce qui concerne ses campagnes : le détachement de Ibn al-Ḥaḍramī dans *al-Baqara* 2, (217), la campagne de Badr dans la sourate *al-Anfāl* 8, celle de Uḥud dans *Āl Imrān* 3, celle de Badr aṣ-Ṣuġrā dans la même sourate (3, 123), celle de al-Ḥandaq dans *al-Aḥzāb* 33, celle de al-Ḥudaybiyya dans *al-Fath* 48, celle de an-Naḍīr dans *al-Ḥašr* 59, celle de Ḥunayn et de Tabūk dans *Barā'a* 9; le pèlerinage de l'adieu dans *al-Mā'ida* 5; son mariage avec Zaynab Bint Ğaḥṣ; l'interdiction de sa concubine; la cause commune de ses épouses contre lui; l'histoire du mensonge; l'histoire des captifs, celle de la fente de la lune et celle de la magie des juif contre lui.

Dans le Coran, il y a le début de la création de l'homme jusqu'à sa mort, la modalité de sa mort; la prise de l'esprit et ce que l'on fait avec lui après cela et son ascension jusqu'au ciel; l'ouverture de la porte à l'esprit croyant et le rejet de celui qui mécroit; le châtement du tombeau et l'interrogation dans le tombeau; le séjour des esprits, les circonstances de l'heure suprême, à savoir | la descente de 'Īsā, la sortie de ad-Daġġāl, Ya'ġūġ et Ma'ġūġ, la Bête, 5/1924  
la fumée, l'enlèvement du Coran (17, 86), l'éclipse de la lune, le lever du soleil à son couchant, la fermeture de la porte du repentir, les états de la résurrection à partir des trois soufflements (dans la trompette) : le soufflement de la frayeur (27, 87), le soufflement du foudroiement (39, 68a) et le soufflement du redressement (39, 68b), le rassemblement et la dispersion, les terreurs de la

16 Selon certains, Coran 17, 5 désignerait Buḥta Naṣṣara (Nabuchodonosor) et ses soldats faisant partie des gens de Babel (NdE).

station, la force de la chaleur du soleil, l'ombre du trône, la balance, le bassin, la voie, le jugement de certaines gens, le salut des autres par rapport à lui, le témoignage des membres, les registres dans la main droite, dans la main gauche et sur le dos, l'intercession, la station digne de la louange, le Jardin et ses portes, les fleuves, les arbres et les fruits qu'il contient, les bijoux, la vaisselle et les degrés, sa (\*) vision, le Feu et ses portes, les vallées et les gorges qu'il contient, les espèces de punitions, les sortes de châtiments, az-Zaqqūm et al-Ḥamīm, tous ses (\*) noms les plus beaux, comme cela se trouve dans une tradition prophétique<sup>17</sup>; et parmi ses noms, <sup>18</sup> il y en a mille en tout et parmi les noms du Prophète (.), tout un ensemble; il y a les soixante-dix et quelques peuples de la foi, les trois cent quinze lois de l'islam, les différentes espèces de péchés graves, de nombreux petits péchés, la vérification de chaque tradition rapportée de la part du Prophète (.), et tout le reste dont l'exposition exigerait des tomes et des tomes.

[*Les ouvrages relatifs à ce sujet*]

Les gens ont consacré des livres entiers au sujet des dispositions légales que contient le Coran, comme al-Qāḍī Ismā'īl, Bakr b. al-'Alā', Abū Bakr ar-Rāzī, al-Kiyā al-Ḥarrāsī, Abū Bakr b. al-'Arabī, 'Abd al-Mun'im b. al-Farasī et Ibn Ḥuwayz Mindād. D'autres on consacré des livres sur la science du sens caché. Ibn Barraḡān a consacré | un livre sur l'appui des traditions prophétiques que contient le Coran.

J'ai moi-même composé un livre que j'ai intitulé *al-Iklīl fī stinbāt at-tanzīl* et j'y ai mentionné tout ce qu'on déduit du Coran comme questions relatives au droit, aux principes, à la croyance et à autre chose que cela. Il est très utile et abondamment profitable. Il procède comme l'exposition de ce que j'ai rassemblé dans ce chapitre; que s'y réfère celui qui voudrait s'y arrêter.

Section [Les règles, la Loi révélée dans le Coran]

Al-Ġazālī et un autre disent: 'Les versets relatifs aux dispositions légales sont au nombre de cinq cents'. Quelqu'un dit: cent cinquante. On dit que peut-être ils veulent signifier par là ce qui est explicitement exprimé, car des versets relatifs aux récits, aux paraboles, etc ... on déduit beaucoup de règles.

17 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 13/377.

18 La page 1925 est une page de notes seulement.

Dans le livre *al-Imām fi adillat al-aḥkām*, aṣ-Ṣayḥ ʿIzz ad-Dīn b. ʿAbd as-Salām dit : 'La majorité des versets du Coran ne manquent pas de règles concernant les bonnes manières et les belles dispositions naturelles. Ensuite, parmi les versets, il y a ceux où les règles sont explicites et ceux où il y a ce qu'on extrait par déduction, soit sans recourir à d'autres versets, comme pour la déduction de la validité du mariage des mécréants, à partir de sa parole : « et sa femme, porteuse de bois » (111, 4) et de la validité du jeûne en état d'impureté majeure, à partir de sa parole : « Cohabitez maintenant avec vos femmes ... » jusqu'à « ... jusqu'à ce qu'on distingue ... » (2, 178); soit en y recourant, comme pour la déduction du minimum de six mois pour la conception, à partir de sa parole : « Sa conception et son sevrage seront de trente mois » (46, 15) à l'aide de cette autre : « il a été sevré au bout de deux ans » (31, 14).'

Il ajoute : 'Les règles sont indiquées tantôt par la forme, à savoir le sens apparent, tantôt par l'information suivante : « Vous est permise (la cohabitation) ... » (2, 187) ou : « Vous est interdite la bête morte ... » (5, 3) | ou encore : « Vous est prescrit le jeûne ... » (2, 183), et tantôt par ce qui en résultera tôt ou tard comme bien ou mal, comme avantage ou inconvénient.

5/1929

Le Législateur a réparti cela en de nombreuses espèces, pour susciter le désir de ses serviteurs, les intimider et rendre la chose plus accessible à leur compréhension. Si bien que la loi révélée donne de l'importance à tout acte; elle le loue, lui ou son agent à cause de lui; elle manifeste son amour envers lui ou envers son agent; elle exprime sa satisfaction pour lui ou pour son agent; elle le qualifie de juste, de noble ou de bon; elle jure par lui ou par son agent, comme le serment au nom du pair et de l'impair (89, 3), des chevaux des combattants<sup>19</sup> et de l'âme qui blâme (75, 2). Ou bien, elle établit l'acte comme raison d'évoquer son serviteur, de l'aimer, de le récompenser tôt ou tard, de le remercier, de le guider, d'être satisfait de son agent, de pardonner son péché, de dissimuler ses mauvaises actions, de l'accueillir, de le secourir en tant qu'agent de cet acte et de lui annoncer une bonne nouvelle. Ou bien, elle qualifie de bon l'agent de l'acte, et l'acte de convenable; ou bien elle exclut la peine et la peur pour l'agent et lui promet la sécurité. Ou encore, l'acte est établi comme raison de son amitié; la loi révélée fait connaître l'appel de l'Envoyé pour qu'il advienne; elle le décrit comme étant une bonne œuvre ou une louange comme la vie, la lumière et la guérison. Tel est le signe de sa conformité à la loi révélée commune à ce qui est obligatoire et à ce qui est recommandé.

Il y a aussi tout acte que le Législateur demande d'omettre ou de blâmer, lui et son agent, qu'il réprouve, dont il déteste l'agent, en le maudissant, auquel il

19 S'agit-il de Coran 100, 1 (*wa-l-ʿādiyāt*) dont l'interprétation exacte fait problème?

nie son amour, à lui et à son agent, dont il n'est satisfait ni de lui et ni de son agent, dont il compare son agent aux bêtes et aux démons, tout en refusant de le guider ou de l'accueillir; ou bien, ce même acte qu'il qualifie de mauvais et de haïssable, loin duquel les envoyés se réfugient et qu'ils trouvent odieux, il en fait une cause de la négation du bonheur, d'un châtement immédiat ou lointain, d'un blâme, d'une censure, d'un égarement ou d'une désobéissance. Ou alors, 5/1930 il est décrit comme étant un vice, une saleté, une dépravation, | ou un crime; ou bien, la cause d'un crime, d'une souillure, d'une malédiction, d'une colère, de la cessation d'une faveur, de l'avènement d'une infortune, d'une punition quelconque, d'une chose cruelle, d'une ignominie, du don de l'âme en gage, de l'inimitié de Dieu et de son hostilité, de son dédain et de sa moquerie. Ou bien Dieu fait de cet acte une cause de son oubli de l'agent ou il se qualifie lui-même de patient à son égard, de longanime, de pardonneur; ou encore, il invite à s'en repentir; il qualifie son agent de vicieux et de méprisable; il l'attribue à l'action de aš-Šayṭān, à sa séduction ou au fait que aš-Šayṭān possède son agent; il le qualifie de blâmable, puisque c'est une injustice, un outrage, un acte d'hostilité, un péché ou une maladie. Les prophètes sont immunes par rapport à lui ou à son agent, ils se plaignent à Dieu de son agent, ils le déclarent ennemi et il leur est interdit d'être tristes et de souffrir à cause de lui. Il établit cet acte comme cause de l'échec de son agent tôt ou tard, il lui assigne comme conséquence la privation du Jardin et de ce qu'il contient; il qualifie son agent d'ennemi de Dieu ou il dit que Dieu est son ennemi; il informe son agent de l'hostilité de Dieu et de son Envoyé; il charge son agent du péché des autres; on dit à ce sujet que ce n'est pas convenable ou que ça n'existe pas; il ordonne la crainte, quand on pose une question à ce propos, ou bien il ordonne de faire le contraire, de se séparer de son agent; ses agents se maudiront réciproquement dans l'autre vie, ils se déclareront innocents les uns par rapport aux autres, certains feront des imprécations contre les autres. Il qualifie son agent d'égaré, disant qu'il n'a rien à voir avec Dieu ni avec l'Envoyé ni avec ses compagnons. L'éviter, il en fait une cause de la réussite; il fait de lui une cause de l'hostilité et de la haine entre musulmans. On dira: as-tu fini? Il interdit aux prophètes de prier pour son agent; il lui attache comme conséquence l'éloignement, l'expulsion ou le fait de dire: qui le commet sera tué ou Dieu le combattra. Il fait savoir que Dieu, au jour de la résurrection, ne parlera pas à son agent, ne le regardera pas, ne le purifiera pas, n'assainira pas son action, ne secondera pas sa ruse, et | ne le fera pas réussir; il lui enverra aš-Šayṭān. Il fait de cet acte une cause de déviation du cœur de son agent, de son détour des signes de Dieu, de son interrogation au sujet de la cause de l'acte, ce qui indique bien l'empêchement d'agir; son indication de l'interdiction est plus évidente que celle de sa simple aversion. 5/1931

On en déduit qu'on peut parler de permission, d'interdiction du péché, de la constriction, de la faute et de la censure; d'autorisation de l'acte, de son pardon, de gratitude pour les avantages que contiennent les choses, de silence au sujet de l'interdiction, de désaveu de celui qui interdit la chose, d'information au sujet de ce qu'il a créé et disposé pour nous, d'information sans blâme au sujet des actes de ceux qui nous ont précédés. Si une louange est attachée à son information, cela montre que l'acte est conforme à la loi divine en tant qu'obligatoire ou recommandable'. Fin de la citation de aš-Šayḥ 'Izz ad-Dīn.

Un autre dit: 'On peut procéder à une déduction à partir du non dit. Un groupe de gens a démontré que le Coran est incréé, du fait que Dieu a mentionné l'homme dans dix huit passages, en disant qu'il est créé; alors qu'il a mentionné le Coran dans cinquante quatre passages, sans dire qu'il est créé. Et quand il met les deux ensemble, s'opère le contraste; il dit, en effet: «Le Miséricordieux \* a enseigné le Coran \* il a créé l'homme» (55, 1-3):

## Les comparaisons / paraboles (*al-amtāl*) du Coran<sup>1</sup>

5/1932 Al-Imām Abū l-Ḥasan al-Māwardī, un de nos grands compagnons, a consacré un ouvrage à ce sujet. Il (\*) dit: «Nous avons proposé aux gens, dans ce Coran, toutes sortes de comparaisons. Peut-être réfléchiront-ils?» (39, 27); il dit encore: «Ces comparaisons, nous les proposons aux gens; ne les comprennent que les savants» (29, 43). Al-Bayhaqī cite les propos de Abū Hurayra, selon lesquels l'Envoyé de Dieu (.) dit: 'Le Coran est descendu selon cinq modes: le permis, l'interdit, le sûr, l'ambigu et les comparaisons. Sachez ce qui est permis, évitez ce qui est interdit, suivez ce qui est sûr, croyez en ce qui est équivoque et tenez compte des comparaisons'.

5/1933 Al-Māwardī dit: 'La science des comparaisons est une des plus importantes du Coran. Les gens l'oublie, parce qu'ils s'occupent des comparaisons, tout en négligeant leur objet; or la comparaison sans son objet est comme le cheval sans mors et la chamelle sans bride'.

Un autre dit: 'Aš-Šāfi'ī compte cela parmi les sciences du Coran que l'intellectuel (*al-muğtahid*) doit connaître'. Il ajoute: 'Puis, il y a la connaissance des comparaisons proposées qui indiquent qu'on doit lui obéir et qui montrent clairement qu'on doit éviter de lui désobéir'.

Aš-Šayḥ 'Izz ad-Dīn dit: 'Dieu n'a proposé les comparaisons dans le Coran que comme rappel et comme admonition. Celles qui contiennent une différence de rétribution, l'invalidation d'une action, une louange ou un blâme ou une chose semblable, signifient des commandements'.

5/1934 Un autre (*az-Zarkašī*) dit: 'On déduit beaucoup de choses de la proposition des comparaisons dans le Coran: le rappel, l'admonition, l'incitation, la prévention, la considération, la confirmation, le rapprochement du sens à l'esprit et sa représentation de façon sensible; en effet, les comparaisons représentent les significations à l'image | des personnes, parce qu'ainsi elles (les significations) sont plus fixes dans l'esprit, à cause de l'aide que l'esprit tire d'elles (des comparaisons) grâce aux sensations. A partir de là, le but de la comparaison est

1 Certains (cfr. Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, Maisonneuve / Larose, 1982, p. VIII) traduisent «Les paraboles du Coran». Cela est restrictif et ne semble pas correspondre à la totalité du texte qui suit. La comparaison est un simple énoncé, tandis que la parabole est une comparaison sous forme de récit. Donc toute parabole est une comparaison, mais toute comparaison n'est pas une parabole.



d'assimiler ce qui est caché à ce qui est manifeste et ce qui est invisible à ce qui est visible.

Les comparaisons du Coran se présentent avec, comme contenu, la manifestation de la différence dans la rétribution, la louange et le blâme, la récompense et le châtement, la haute considération d'une chose ou son dédain, la réalisation d'une chose ou son invalidation. Il (\*) dit : « Nous vous avons proposé des comparaisons » (14, 45) ; il nous les offre à cause des avantages qu'elles contiennent'.

Dans *al-Burhān*, az-Zarkašī dit : 'Sa raison d'être est l'enseignement de l'évidence qui est une des particularités de cette loi'.

Az-Zamaḥṣarī dit : 'On ne recourt à la comparaison que pour dévoiler les significations et rapprocher ce que l'on imagine de ce que l'on voit ; si ce à quoi on compare est sublime, ce qui est comparé le sera également et si le premier est vil, le second le sera aussi'.

Al-Iṣfahānī dit : 'Le fait que les arabes produisent des comparaisons et que les savants présentent des exemples | et des équivalences relève d'une tentative bien connue de révéler le secret des subtilités et d'ôter le voile des réalités, ce qui te fait voir l'imaginaire sous la forme de la réalité, le vague sous les apparences de ce qui est sûr et l'invisible comme s'il était visible. Faire des comparaisons sert à blâmer l'ennemi ancré dans l'inimitié, à réprimer la violence<sup>2</sup> du réfractaire orgueilleux ; en effet, cela a une influence sur les cœurs que n'a pas la simple description d'une chose en elle-même. Voilà pourquoi, dans son Livre et dans ses autres livres, Dieu (\*) a multiplié les comparaisons ; parmi les sourates de *al-Inḡīl*, il y en a une qui est appelée la sourate des comparaisons / paraboles<sup>3</sup> ; elles sont répandues dans le discours du Prophète (.), celui des autres prophètes et celui des sages'.

5/1935

### Section [les catégories de comparaisons]

Il y a deux catégories de comparaisons dans le Coran : celle qui est apparente et explicite et celle qui est cachée et où la comparaison n'est pas mentionnée.

5/1936

#### [Les comparaisons apparentes et explicites]

1. Parmi les exemples de la première, il y a sa (\*) parole : « Ils sont comparables à celui qui a allumé un feu ... » (2, 17–20). Il a procédé à deux comparaisons dans ce passage au sujet des hypocrites, les comparant au feu et à la pluie.

2 Comme le suggère l'éditeur, nous préférons lire *sawra* au lieu de *ṣūra*.

3 L'auteur se réfère probablement à Matthieu 13, 1–51 sur les paraboles du royaume.

Ibn Abī Ḥātim et un autre citent, par le truchement de ‘Alī b. Abī Ṭalḥa, ce que dit Ibn ‘Abbās: ‘Telle est la comparaison que Dieu fait à l’intention des hypocrites. Ils se sentaient forts à cause de l’islam; les musulmans contractaient des mariages avec eux; ils héritaient d’eux et partageaient leur ombre; mais, lorsqu’ils moururent, Dieu supprima leur force, tout comme celui qui ayant du feu se trouve privé de sa lumière’.

« Il les laisse dans les ténèbres » (2, 17b): dans le tourment; « ou comme un nuage » (2, 19a): il s’agit de la pluie; il emploie cette comparaison dans le Coran<sup>4</sup>; « dans lequel sont les ténèbres »: il dit que c’est l’épreuve; « le tonnerre et des éclairs »: ce qui fait peur; « Peu s’en faut que l’éclair ne leur ôte la vue » (2, 20a): il dit que peu s’en faut que ce qui est sûr dans le Coran ne montre les défauts des hypocrites; « chaque fois qu’il les éclaire, ils marchent à sa clarté »: il dit que chaque fois que les hypocrites obtiennent leur force de l’islam, ils sont en sécurité et si une catastrophe touche l’islam, ils se lèvent pour retourner à la mécréance, comme dans sa parole: « Parmi les gens, il y a celui qui adore Dieu en hésitant ... » (22, 11).

5/1937

Parmi ses exemples, il y a aussi sa (\*) parole: « Il a fait descendre une eau du ciel; et coulent des oueds selon leur mesure » (13, 17). Ibn Abī Ḥātim cite, par le truchement de ‘Alī, ce que dit Ibn ‘Abbās: ‘Telle est la comparaison que Dieu emploie. Les cœurs y prennent selon la mesure de leur certitude et de leur doute. « Quant à l’écume, elle s’en va au rebus »: il s’agit du doute; « Quant à ce qui profite aux gens, cela reste sur la terre »: il s’agit de la certitude. Tout comme on met un métal précieux au feu, pour en prélever ce qui est pur et laisser au feu les scories, de même Dieu accueille la certitude et laisse le doute’.

Il cite également ce que dit ‘Aṭā’: ‘Tel est la comparaison que Dieu emploie pour le croyant et le mécréant’.

Il cite aussi ce que dit Qatāda: ‘Ce sont trois comparaisons que Dieu emploie en une seule, en disant: de même que l’écume disparaît, pour devenir rebus dont on ne tire aucun profit et dont on n’espère aucun bénéfice, de même disparaît le faux de chez ses partisans. De même que l’eau demeure sur la terre, que celle-ci se fertilise, qu’augmente le bénéfice de l’eau qui fait pousser les plantes, et de même que, lorsque l’or et l’argent sont introduits dans le feu et que les scories s’en vont, de même le vrai demeure pour ses partisans. Et de même que les scories de cet or et de cet argent disparaissent, quand ils sont introduits dans le feu, de même disparaît le faux [de chez ses partisans]<sup>5</sup>’.

4 Effectivement, quasiment chaque fois qu’il s’agit de pluie, dans le Coran, avec les dérivés de *maṭar*, il s’agit d’une métonymie pour le châtement ou la punition (p.e. Coran 7, 84; 11, 82; 15, 74; etc ...).

5 Manque dans le manuscrit A.

Parmi ses exemples, il y a aussi sa (\*) parole: «La bonne terre ...» (7, 58). 5/1938  
Ibn Abī Ḥātim cite, par le truchement de ‘Alī, ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir: ‘C’est une comparaison que Dieu emploie pour le croyant, en disant: il est bon et son oeuvre est bonne, comme est bon le fruit que produit la bonne terre. Celle qui est mauvaise est une comparaison employée pour le mécréant, telle la terre salsugineuse, salée. Le mécréant est celui qui est mauvais et son oeuvre est mauvaise’.

Parmi ses exemples, il y a encore sa (\*) parole: «Est-ce que chacun de vous n’aimerait pas avoir un jardin ...» (2, 266). Al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 8/201–202) cite ce que dit Ibn ‘Abbās: ‘Un jour, ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb dit aux compagnons du Prophète (.): Au sujet de qui pensez-vous que soit descendu ce verset: «Est-ce que chacun de vous n’aimerait pas avoir un jardin planté de palmiers et de vignes ...»? Ils répondirent: Dieu est le plus savant! Ibn ‘Abbās dit: J’ai une idée à ce sujet. Il dit: Ô fils de mon frère! Dis-la, ne te sous-estime pas. Ibn ‘Abbās dit: Cela a été employé comme comparaison au sujet d’une action. ‘Umar demanda: Quelle action? Ibn ‘Abbās dit: [au sujet d’une action. ‘Umar dit:]<sup>6</sup> Celle d’un homme riche qui agit dans l’obéissance à Dieu; puis, Dieu lui envoie aṣ-Ṣayṭān et alors il agit dans la désobéissance, au point qu’il fait sombrer ses actions’.

### [Les comparaisons cachées et implicites]

2. Quant à la catégorie cachée, al-Māwardī dit: ‘J’ai entendu Abū Ishāq Ibrāhīm b. Muḍārib b. Ibrāhīm qui disait: J’ai entendu mon père qui disait: J’ai interrogé al-Ḥusayn b. al-Faḍl, en disant: Tu cites les proverbes<sup>7</sup> des arabes et des non arabes à partir du Coran. Est-ce que tu trouves dans le Livre de Dieu: ‘La meilleure des choses est la plus médiane’? Il répondit: Oui! Dans quatre passages, à savoir sa parole: «ni vieille ni jeune, mais d’un âge moyen» (2, 68); sa parole: «Ceux qui pour leurs dépenses ne sont ni prodiges ni avares, car le juste milieu se trouve entre les deux» (25, 67); sa parole: «Ne porte pas ta main fermée sur ton cou et ne l’étends pas non plus trop largement, sinon tu te retrouverais honni et misérable» (17, 29); et sa parole: «N’élève pas la voix, quand tu pries, et ne l’abaisse pas; cherche un mode intermédiaire» (17, 110). 5/1939

Je demandai: Trouves-tu dans le Livre de Dieu: ‘Qui ignore une chose lui est hostile’? Il répondit: Oui! Dans deux passages, à savoir: «Bien au contraire,

6 Il semble bien que cette partie du texte entre [ ] soit un ajout erroné de la part de l’éditeur.

7 Ici il est un peu difficile de traduire *amṭāl* par ‘comparaisons’, il vaut mieux dire ‘proverbes’. Il est vrai qu’un proverbe ou un dit est construit souvent sur des réalités concrètes à partir desquelles on établit mentalement une comparaison pour l’appliquer à des réalités abstraites, grâce au processus de généralisation.

ils ont traité de mensonge ce qu'ils ne comprennent pas» (10, 39) et: «Mais, n'étant pas dirigés par lui, ils disent que c'est une ancienne imposture» (46, 11).

Je demandai: Trouves-tu dans la Livre de Dieu: 'Prends garde au mal de celui à qui tu as fait du bien'? Il répondit: Oui! «Il ne se sont vengés que parce que Dieu et son Envoyé les ont enrichis de sa faveur» (9, 74).

5/1940

Je demandai: Trouves-tu: 'L'information n'est pas comme le témoignage visuel'? Il répondit: Dans sa parole: «Ne crois-tu pas? Il répondit: Certes! Mais, c'est pour que mon cœur soit apaisé» (2, 260)<sup>8</sup>.

Je demandai: Trouves-tu: 'C'est dans le mouvement qu'est la bénédiction'? Il répondit: Dans sa parole: «Celui qui émigre sur le chemin de Dieu, trouvera sur la terre de nombreux refuges et de l'espace» (4, 100).

Je demandai: Trouves-tu: 'Comme tu payes, tu sera repayé'? Il répondit: «Qui fait le mal, en sera repayé» (4, 123).

Je demandai: Y trouves-tu leur dit: 'Lorsque tu friras, tu sauras'? Il répondit: «Ils sauront, quand ils verront le châtement, qui est le plus égaré en chemin» (25, 42).

Je demandai: Y trouves-tu: 'Celui qui fait confiance ne sera pas piqué deux fois sur le trou du serpent'? Il répondit: «Vais-je vous le confier, comme autrefois je vous ai confié son frère?» (12, 64).

5/1941

Je demandai: Y trouves-tu: 'Qui assiste un injuste, sera dominé'? Il répondit: «Il est écrit qu'il égare quiconque le prend pour maître et qu'il le dirige vers le tourment du Brasier» (22, 4).

Je demandai: Y trouves-tu leur dit: 'Le serpent n'engendre qu'un serpent'? Il répondit: «Ils n'engendreraient que des pervers absolument incrédules» (71, 27).

Je demandai: Y trouves-tu: 'Les murs ont des oreilles'? Il répondit: «Parmi vous, il y en a qui les écoutent attentivement» (9, 47).

Je demandai: Y trouves-tu: 'L'ignorant est pourvu et le savant, dépourvu'? Il répondit: «Que Dieu prolonge un peu la vie de celui qui s'est égaré!» (19, 75).

Je demandai: Y trouves-tu: 'Le permis ne t'apporte que provision substantielle et l'interdit, que provision conjecturale'? Il répondit: «Leurs poissons se présentaient à eux leur jour de sabbat à la surface de l'eau et le jour où ils ne faisaient pas sabbat<sup>9</sup>, ils ne venaient pas à eux» (7, 163)'. »

8 Pour comprendre, il faut lire ce qui précède, à savoir: «Et rappelle-toi quand Ibrāhīm dit: Mon Seigneur! Fais-moi voir comment tu feras revivre les morts» (2, 260a).

9 Parce qu'ils l'enfreignaient (*ya'dūna*).

**Remarque [choix de versets coraniques sous forme de proverbes]**

, Dans le livre *al-Ādāb*, Ğa'far b. Šams al-Ḥilāfa joint un chapitre relatif aux expressions du Coran qui jouent le rôle de proverbes en d'autres termes. Il s'agit du genre rhétorique appelé 'émission du proverbe'. Il cite à ce sujet ses (\*) paroles suivantes<sup>10</sup>:

- « Il n'y aura pas pour elle, en dehors de Dieu, quelqu'un qui dévoile » (53, 58);
- « Vous n'obtiendrez pas la piété, tant que vous ne dépenserez pas ce que vous aimez » (3, 92);
- « Maintenant la vérité est accourue rapidement » (12, 51);
- « Il utilise pour nous une parabole et il oublie sa création » (36, 78);
- « Voilà ce que tes deux mains ont présenté » (22, 10);
- « L'affaire, pour laquelle vous me consultez, est décrétée » (12, 41);
- « Est-ce que le matin n'est pas proche ? » (11, 81);
- « Un changement intervint entre eux et ce qu'ils désiraient » (34, 54);
- « Pour chaque nouvelle, un lieu fixe » (6, 67);
- « La ruse méchante n'enveloppe que ses gens » (35, 43);
- « Chacun agit sur sa voie » (17, 84);
- « Il se peut que vous haïssiez une chose, alors qu'elle est un bien pour vous » (2, 216);
- « Toute personne pour ce qu'elle acquiert est mise en gages » (74, 38);
- « Il n'incombe à l'Envoyé que de faire parvenir » (5, 99);
- « Il n'y a pas de voie contre ceux qui font le bien » (9, 91);
- « Est-ce que le revenu de la bonne action est autre que la bonne action ? » (55, 60);
- « Combien de fois une troupe peu nombreuse a vaincu une troupe nombreuse » (2, 249);
- « Maintenant ainsi, alors qu'auparavant tu t'es rebellé » (10, 91);
- « Tu comptes qu'ils sont ensemble, alors que leurs cœurs sont en bandes dispersées » (59, 14);
- « Nul ne te donnera de nouvelles comme quelqu'un d'informé » (35, 14);
- « Chaque parti se réjouit de ce qu'il a » (30, 32);
- « Si Dieu avait reconnu en eux quelque chose de bien, il les aurait fait entendre » (8, 23);

5/1942

5/1943

10 Il faut bien reconnaître que si beaucoup de ces citations ont une forme de proverbe, elles ne l'ont pas toutes.

- « Parmi mes serviteurs, rare est celui qui remercie » (34, 13);  
 « Dieu ne charge quelqu'un que selon sa capacité » (2, 282);  
 « Ce qui est mauvais n'égale pas ce qui est bon » (5, 100);  
 5/1944 « La corruption apparaîtrait sur terre et sur mer » (30, 41);  
 « Celui qui cherche est aussi faible que ce qu'il cherche » (22, 73);  
 « Qu'ainsi agissent ceux qui agissent » (37, 61);  
 « Ce qu'ils sont est peu » (38, 24);  
 « Tenez en compte, ô doués d'intelligence! » (59, 2)<sup>11</sup>.

---

11 As-Suyūṭī ne reproduit pas tous les versets coraniques que présente Ibn Šams al-Ḥilāfa; il ne choisit que les plus importants (NdE).

## Les serments du Coran (*al-aqsām*)

Ibn al-Qayyim y a consacré un écrit dans un volume qu'il a intitulé *at-Tabyīn*. 5/1945

### [But et définition du serment]

Le but du serment est d'asserter et de confirmer l'information, au point qu'on prend l'exemple de: «Et Dieu atteste que les hypocrites sont des menteurs» (63, 1) comme un serment, même s'il n'y a que l'information d'une attestation; en effet, étant donné que cela se présente comme la confirmation de l'information, on l'appelle 'serment'.

On a demandé: que signifie le serment de sa (\*) part? Car si c'est à l'intention du croyant, ce dernier adhère à la simple information sans aucun serment, et si c'est à l'intention du mécréant, cela ne lui sert de rien. On répond que le Coran est descendu dans la langue des arabes; or le serment fait partie de leur habitude, quand ils veulent confirmer une chose.

Abū l-Qāsim al-Quṣayrī répond que Dieu mentionne le serment en vue de la perfection de l'argument et pour le confirmer; et cela, parce que le jugement advient de deux façons: soit par l'attestation, soit par le serment. Et il (\*) a mentionné dans son Livre les deux espèces, afin de ne leur laisser aucun argument. Il dit: | «Dieu atteste qu'il n'y a pas de divinité en dehors de lui et de même les anges et les savants» (3, 18); il dit aussi: «Dis: Oui, par mon Seigneur! C'est vrai» (10, 53). Lorsqu'un certain bédouin entendit sa (\*) parole: «Au ciel se trouve votre subsistance et ce qu'on vous promet \* Et par le Seigneur du ciel et de la terre! Cela est vrai» (51, 22–23), il s'écria, en disant: Quel est celui qui a exaspéré le Glorieux, au point qu'ils l'ont forcé à recourir au serment? 5/1946

### [Au nom de qui et de quoi se fait le serment: *al-muqṣam bihi*]

Le serment n'existe qu'en fonction d'un nom sublime. Dieu (\*) jure par lui-même dans le Coran dans sept passages:

dans le verset déjà mentionné (51, 23);

et dans sa parole: «Oui, par mon Seigneur!» (10, 53);

«Dis: Bien sûr, par mon Seigneur! Vous serez ressuscités» (64, 7);

« Par ton Seigneur! Nous les rassemblerons, eux et les démons » (19, 68);

« Par ton Seigneur! Nous les interrogerons » (15, 92);

« Non! Par ton Seigneur! Ils ne croient pas » (4, 65);

« Non! Je jure par le Seigneur de l'orient et de l'occident » (70, 40).

5/1947 Tout le reste concerne le serment au nom des créatures, comme sa parole : « Par le figuier et l'olivier! » (95, 1); |; « Par celles qui sont en rang! » (37, 1); « Par le soleil! » (91, 1); « Par la nuit! » (92, 1); « Par l'aube! » (93, 1); « Non! Je jure par les planètes » (81, 15).

Si on dit: Comment se fait-il qu'il jure par la créature, alors qu'est mentionnée l'interdiction de jurer par un autre que Dieu? On dira qu'on répond à cela de plusieurs façons.

La première: l'annexé a été omis, à savoir: Par le Seigneur du figuier! Par le Seigneur du soleil! Et ainsi de suite.

La deuxième: les arabes magnifiaient ces choses et juraient par elles; aussi le Coran est-il descendu selon ce qu'ils connaissaient.

La troisième: les serments ne sont faits qu'au nom de ce que magnifie ou glorifie celui qui jure; or il est au-dessus de cela; donc il n'y a rien au-dessus de Dieu (\*). Si bien que parfois il jure au nom de lui-même et parfois au nom de ses créatures, parce qu'elles indiquent l'existence d'un Créateur et d'un Facteur.

Dans *Asrār al-fawātih*, Ibn Abī l-Iṣḥā' dit: 'Le serment au nom des créatures connote nécessairement le serment au nom du Créateur, parce que la mention de l'agi exige celle de l'agent, étant donné que l'existence de l'agi sans l'agent est impossible'.

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit al-Ḥasan, à savoir: 'Dieu jure par ce qu'il veut parmi ses créatures; mais, personne ne peut jurer que par Dieu'.

5/1948 Les savants disent: 'Dieu (\*) jure par le Prophète (.) dans sa parole: « Oui, par ta vie! » (15, 72), pour que les gens connaissent sa grandeur auprès de Dieu et sa place chez lui'. Ibn Mardawayh cite ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Dieu n'a créé ni existencié ni originé personne qu'il ait davantage honoré que Muḥammad (.). Et je n'ai jamais entendu Dieu jurer sur la vie de personne en dehors de lui. Il dit: « Oui, par ta vie! Ils s'aveuglent dans leur ivresse » (15, 72)'.

Abū l-Qāsim al-Quṣayrī dit: 'Le serment au nom d'une chose ne peut être que pour deux raisons: ou bien à cause d'une qualité excellente, ou bien à cause d'un avantage. La qualité excellente, comme sa parole: « Par le mont Sīnīn \* et par cette cité sûre! » (95, 2-3); l'avantage, comme: « Par le figuier et l'olivier! » (95, 1)'.

Un autre (az-Zarkaṣī) dit: 'Il (\*) jure par trois choses: par lui-même, comme dans les versets précédents; par son action, comme: « Par le ciel et ce qui l'a édifié! \* Par la terre et ce qui l'a étendue! \* Par l'âme et ce qui l'a modelée! »



(91, 5-7); et par l'objet de son agir, comme : « Par l'étoile, lorsqu'elle disparaît! » (53, 1); | « Par le mont! \* Par un livre tracé! » (52, 1-2)'. 5/1949

### [Catégories et formes de serments]

Le serment est ou explicite, comme dans les versets précédents, ou implicite. Ce dernier est de deux catégories: la première est indiquée par le *la-*, comme: « Certainement, vous serez éprouvés (*la-tablawunna*) dans vos biens! » (3, 186); la seconde est indiquée par le sens, comme: « Il n'est personne parmi vous qui n'arrive point à elle! » (19, 71); ce qui équivaut à: 'Par Dieu! ...'.

Abū 'Alī l-Fārisī dit: 'Les expressions employées comme serment sont de deux catégories. Dans la première, elles sont comme les autres expressions énonciatives qui ne sont pas des serments, donc il n'y a pas l'apodose du serment, comme sa parole: « ..., alors qu'il a scellé votre alliance. Si vous êtes croyants » (57, 8); « Et lorsque nous avons scellé votre alliance et élevé le mont au-dessus de vous ... Prenez ... » (2, 63); « [Le jour où Dieu les ressuscitera tous ...]. Ils lui feront des serments, comme ils vous font des serments » (58, 18). Il est possible que ces passages et d'autres semblables soient des serments ou des compléments d'état, puisqu'ils n'ont pas d'apodose<sup>1</sup>. Dans la seconde, c'est ce que l'on rencontre dans l'apodose du serment, comme dans: « Lorsque Dieu scella l'alliance de ceux auxquels le Livre a été donné: Vous l'expliquerez ... » (3, 187); « Ils jurent par Dieu, en des serments solennels: si tu leur donnes l'ordre, ils sortiront ... » (24, 53)'. 5/1950

Un autre (az-Zarkašī) dit: 'La majorité des serments dans le Coran sont sans verbe. Ils n'ont qu'un *wa-* (par). Lorsque est mentionné le *bi-*, il est amené par le verbe, comme dans sa parole: « Ils jurent par Dieu / *wa-aqsamū bi-llāhi* » (24, 53); « Ils prêtent serment par Dieu / *yahlifūna bi-llāhi* » (9, 62). On ne trouve pas de *bā'* sans verbe. Par conséquent, c'est une erreur de prendre pour un serment: « [*lā tušrik*] *bi-llāhi inna š-širka la-ẓulmun* / [N'associe rien] à Dieu; certes, l'associationnisme est une injustice » (31, 13); | « [*ud'u lanā rabbaka*] *bimā 'ahida 'indaka* / [Prie pour nous ton Seigneur] au nom de la promesse qu'il t'a faite » (43, 49)<sup>2</sup>.

Ibn al-Qayyim dit: 'Sache qu'il (\*) jure par (*bi-*) certaines choses au sujet d'(*alā*) autres choses. Mais, (en réalité), il ne jure que par sa sainte ipséité

1 Il s'agit de l'apodose du serment, analogue à l'apodose de la condition, dans la phrase double (*šarṭ / ġawāb*). En réalité, il s'agit de l'objet du serment (*al-muqsam 'alayhi*).

2 Alors que si on sépare le texte entre [ ] de ce qui suit, on pourrait comprendre fautivement: 'Par Dieu! L'associationnisme est une injustice!' et 'Par la promesse qu'il t'a faite!'.

qualifiée par ses attributs ou par ses signes qui connotent nécessairement son essence et ses attributs. Son serment au nom d'une créature quelconque montre qu'elle fait partie de ses signes éminents. Le serment est ou bien une proposition énonciative, ce qui est le cas prévalent, comme sa parole : « Par le Seigneur du ciel et de la terre! C'est vrai » (51, 23); ou bien une proposition interrogative (indirecte) comme sa parole : « Par ton Seigneur! Nous les interrogerons tous \* au sujet de ce qu'ils faisaient » (15, 92–93), bien que ce serment puisse signifier qu'on veut asserter l'objet du serment, alors il entre dans la catégorie de la proposition énonciative; il peut aussi signifier l'assertion du serment lui-même. Quant à l'objet du serment, on veut l'asserter et le renforcer grâce au serment. Donc il faut qu'il appartienne à ce qui est bon; c'est comme les réalités invisibles et cachées, quand il fait un serment pour les affirmer.

### [L'objet du serment: *al-muqsam 'alayhi*]

Quant aux réalités visibles et apparentes, comme le soleil et la lune, la nuit et le jour, le ciel et la terre, ce sont les choses par lesquelles il jure, mais elles ne font pas l'objet de son serment. Ce qui fait l'objet du serment du Seigneur appartient à ses signes. Donc il est permis qu'il soit ce par quoi on jure, non l'inverse<sup>3</sup>. Parfois, il (\*) mentionne l'apodose du serment, ce qui est le cas prévalent, et parfois il l'omet, tout comme on omet souvent l'apodose de 'si' (*law*), parce qu'on la connaît. Lorsque le serment est fréquent dans le discours, on l'abrège et le verbe du serment | est omis et l'on se contente de 'par' (*bi-*). Puis, le *bi-* est remplacé par le *wa-* dans le cas des noms apparents et par le *ta-* dans le cas du nom de Dieu, comme dans sa parole : « Par Dieu (*ta-llāhi*)! Je dresserai des embûches à vos idoles » (21, 57).

5/1951

Il dit encore : 'Puis, il (\*) prend comme objet du serment les principes de la foi que la créature doit connaître. Ainsi, parfois il jure qu'il est unique, parfois que le Coran est vrai, parfois que l'Envoyé est véridique, parfois que la rétribution, la promesse et la menace (sont vraies), parfois que l'homme est de telle ou telle façon. Le premier cas est comme sa parole : « Par celles qui sont en rangs! » jusqu'à sa parole : « Certes, votre Dieu est unique » (37, 1–4). Le deuxième cas est comme sa parole : « Non! Je jure par les couchers des étoiles! \* C'est là un serment solennel, si seulement vous saviez! \* Vraiment, c'est un noble Coran » (56, 75–77). Le troisième cas est comme sa parole : « *Yā Sīn*. \* Par le sage Coran! \* Vraiment, tu fais partie des envoyés » (36, 1–3); « Par l'étoile lorsqu'elle

3 C'est-à-dire, qu'il soit l'objet du serment (*al-muqsam 'alayhi*).

disparaît! \* Votre compagnon n'est pas égaré» (53, 1-2). Le quatrième cas est comme sa parole: «Par celles qui se déplacent rapidement!» jusqu'à sa parole: «Ce qui vous est promis est vrai \* Oui, le jugement est inéluctable» (51, 1-6); «Par celles qui sont envoyées!» jusqu'à sa parole: «Ce dont vous êtes menacés est inéluctable» (77, 1-7). Le cinquième cas est comme sa parole: «Par la nuit quand elle s'étend!» jusqu'à sa parole: «Vraiment vos efforts sont divergents» (92, 1-4); «Par celles qui galopent!» jusqu'à sa parole: «Vraiment l'homme est ingrat envers son Seigneur» (100, 1-6); «Par l'instant! \* Vraiment l'homme est en perdition», jusqu'à la fin (103, 1-3); «Par le figuier!» jusqu'à sa parole: «Vraiment nous avons créé l'homme d'une façon excellente» (95, 1-4); «Non! Je jure par cette cité!» jusqu'à sa parole: «Nous avons créé l'homme misérable» (90, 1-4).'

Il dit encore: 'La plupart du temps l'apodose du serment est omise, lorsque dans cela même par quoi on jure se trouve une indication | de l'objet du serment, car le but recherché se réalise déjà dans cette mention de ce par quoi on jure. Si bien que l'omission de l'objet du serment est plus performante et amène plus de concision, comme dans sa parole: «*Ṣād*. Par le Coran détenteur du Rappel!» (38, 1). En effet, dans le serment au nom du Coran, pour le magnifier, le qualifier comme détenteur du Rappel qui contient la mention faite aux serviteurs de ce dont ils ont besoin, l'honorer et montrer sa valeur, il y a déjà ce qui indique l'objet du serment, à savoir le fait qu'il est une vérité venant d'auprès de Dieu sans aucun mensonge, contrairement à ce que disent les mécréants. Voilà pourquoi beaucoup disent que l'apodose du serment équivaut à 'certes, le Coran est vrai'. Et cela est constant dans tous les cas semblables, comme sa parole: «*Qāf*. Par le glorieux Coran!» (50, 1) et sa parole: «Non! Je jure par le jour de la résurrection!» (75, 1); en effet, elle contient l'affirmation du retour. Sa parole: «Par l'aube!» etc ... (89, 1-5) est (une énumération) des temps qui contiennent des actes solennels relatifs aux rites et aux cérémonies du pèlerinage qui sont pure adoration de Dieu, humiliation et soumission à sa grandeur et en cela se trouve l'exaltation de ce qu'ont apporté Muḥammad et Ibrāhīm (...).'

Il dit encore: 'Parmi les subtilités du serment, il y a sa parole: «Par la clarté du jour! \* Par la nuit, lorsqu'elle s'étend!» etc ... (93, 1-5). Il (\*) jure qu'il accordera sa faveur à son Envoyé et qu'il l'honorera. Or cela inclut le fait qu'il l'approuve; c'est donc un serment qui a pour objet l'authenticité de sa prophétie et sa récompense dans l'autre vie. | C'est un serment concernant la prophétie et le retour et il a juré par deux signes sublimes parmi ses signes. Contemple la correspondance inhérente à ce serment; c'est-à-dire, la lumière du jour, qui apparaît après les ténèbres de la nuit, correspond à l'objet du serment, à savoir la lumière de la révélation qui lui parvient après s'être retirée de lui, au point

5/1952

5/1953

que ses ennemis dirent : Son Seigneur a abandonné Muḥammad. Il a donc juré, par la clarté du jour après les ténèbres de la nuit, que viendraient la clarté de la révélation et sa lumière après les ténèbres de leur retrait et de leur voile'.

## La controverse coranique (*al-ğadal*)

Nağm ad-Dīn aṭ-Ṭūfī lui a consacré un ouvrage<sup>1</sup>. Les savants disent : ‘Le sublime Coran contient la totalité des espèces d’arguments et de preuves. Et il n’y a ni argument ni preuve ni distinction ni définition, fondés sur toutes les connaissances rationnelles et révélées, dont n’ait déjà parlé le Livre de Dieu. Cependant, il mentionne tout cela à la manière des arabes, sans les détails des procédés des théologiens ; et cela pour deux raisons. La première, parce qu’il dit : « Nous n’avons dépêché d’envoyé que dans la langue de son peuple, pour qu’il leur donne une claire explication » (14, 4) ; et la seconde, parce que celui qui tend à détailler l’argumentation est celui qui est impuissant à produire l’argument dans un langage clair<sup>2</sup>. En effet, qui peut faire comprendre d’une façon très claire accessible à la majorité, ne s’enfonce pas dans le très obscur, connu seulement de la minorité et n’est pas énigmatique. Donc il (\*) produit ses discours, lors de ses controverses avec sa créature, d’une façon très claire, pour que les gens du commun puissent comprendre, à partir de leur clarté, ce qui les convainc et ce à quoi les oblige l’argumentation, | et pour que l’élite puisse comprendre en même temps ce qui va au-delà de ce que peut saisir l’intelligence des orateurs’.

5/1954

5/1955

### [La polémique au sujet de la résurrection]

Ibn Abī l-Iṣba‘ dit : ‘Al-Ğāḥiẓ prétend qu’on ne trouve rien comme argumentation dialectique (*al-maḍhab al-kalāmī*)<sup>3</sup> dans le Coran, alors qu’il en est chargé. Il avance cela, en disant que l’argumentation du théologien, à propos de ce qu’il veut affirmer avec un argument qui coupe l’herbe sous les pieds à l’opposant en la matière, se fait à la façon des maîtres en théologie ; par exemple, le genre logique dont on tire des conclusions parfaites à partir de prémisses vraies. Les musulmans, parmi les partisans de cette science, mentionnent que du début de la sourate *al-Ḥağğ* 22, jusqu’à sa parole : « Parce que Dieu ressuscitera ceux

1 Cet ouvrage a pour titre *‘Alam al-ğadal fi ‘ilm al-ğadal*.

2 Comme le suggère l’éditeur, nous préférons choisir, ici et un peu plus loin, la lecture *ğalī*, au lieu de *ğalīl*, comme il est écrit en marge du manuscrit A, car elle est plus consonante avec le contexte.

3 Voir *EAL*, t. 2, p. 482.

qui sont dans les tombeaux» (22, 1-7), il y a cinq conclusions qu'on tire à partir de dix prémisses. Il dit : «Il en est ainsi, parce que Dieu est la vérité» (22, 6); en effet, il est établi chez nous par une tradition continue qu'il (\*) a annoncé le tremblement de terre de l'Heure (22, 1) pour en souligner l'importance; or cela est décisif à propos de son authenticité, parce que la tradition qu'a rapportée celui dont la véracité est sûre de la part de celui dont la puissance est certaine, nous a été transmise de façon continue, donc elle est vraie; or n'annonce véritablement ce qui adviendra que celui qui est vrai, donc Dieu est le vrai.

Il (\*) informe qu'il ressuscitera les morts (22, 6), parce qu'il veut informer sur les réalités terribles de l'Heure grâce à ce qu'il annonce. La pertinence de cette information dépend de la résurrection des morts pour qu'ils voient ces réalités terribles que Dieu met en œuvre à cause d'eux. Il a déjà été établi qu'il a le pouvoir sur toute chose; or parmi les choses, il y a la résurrection des morts; donc c'est lui qui ressuscitera les morts. Il fait savoir qu'il a le pouvoir sur toute chose (22, 6), | parce qu'il informe qu'il fera goûter le châtement de as-Sa'ir<sup>4</sup> à celui qui suit les démons et à celui qui conteste cela sans rien savoir; or ne peut le faire que celui qui a le pouvoir sur toute chose; donc il a le pouvoir sur toute chose.

Il annonce que l'Heure arrive sans aucun doute, parce qu'il fait savoir de façon authentique qu'il a créé l'homme de poussière (22, 5) jusqu'à sa parole : «afin qu'il ne sache rien après avoir su quelque chose» (22, 5). Il donne pour cela l'exemple de la terre désertique sur laquelle descend l'eau, qui remue, se gonfle et fait pousser toutes sortes de belles espèces de plantes.

Or celui qui a créé l'homme, d'après ce qu'il a fait savoir, et lui a donné l'existence en le créant, puis la lui supprime dans la mort, puis le fera revenir à la résurrection, et qui a fait exister la terre après sa non existence, lui a donné la vie en la créant, puis la fait mourir dans la sécheresse, puis la fait revivre en la rendant fertile, et dont l'information qu'il donne à propos de tout cela est vraie du fait que ce qui existe visiblement montre ce qui est supposé et invisible, au point que l'information se change en évidence claire, celui-là donc, son annonce de la venue de l'Heure est juste; or ne fera venir l'Heure que celui qui ressuscite ceux qui sont dans les tombeaux, parce qu'elle est l'expression du temps où les morts se lèveront pour la rétribution; donc elle viendra sans aucun doute (à ce moment là), alors qu'il (\*) ressuscitera ceux qui sont dans les tombeaux.

Un autre (az-Zarkašī) dit : 'Il (\*) a démontré le retour physique de plusieurs façons.

4 Le texte coranique (22, 9) parle de châtement du Feu (*al-ḥarīq*).

Premièrement, grâce à l'analogie entre le retour et le commencement, en disant: «De même qu'il vous a fait commencer, vous retournerez» (7, 29); «De même que nous avons commencé une première création, nous la ferons revenir» (21, 104); «Avons-nous été fatigué par la première création?» (50, 15).

Deuxièmement, grâce à l'analogie du retour à la création des cieux et de la terre comme la première fois, en disant: «Celui qui a créé les cieux et la terre ne pourrait-il pas les créer de nouveau ...» (36, 81).

Troisièmement, grâce à l'analogie du retour à la vie de la terre, après sa mort, avec la pluie et les plantes.

Quatrièmement, grâce à l'analogie du retour à l'extraction du feu de l'arbre vert. Al-Ĥākīm et un autre on rapporté que Ubayy b. Ḥalaf apporta un os et le brisa, en disant: 'Est-ce que Dieu ressuscitera cela après avoir été décrépi et pourri?'. Et Dieu fit descendre: «Dis: Il le ressuscitera celui qui l'a fait croître une première fois» (36, 79). Il (\*) a procédé à la démonstration, en ramenant cette autre croissance à la première et en les unissant en vertu de la cause de l'avènement à l'existence. Puis, il a amplifié l'argumentation, en disant: «C'est lui qui pour vous a extrait le feu de l'arbre vert» (36, 80); or cela est extrêmement clair en ce qui concerne le retour d'une chose à son même état antérieur et la réunion des deux au moyen du changement de leurs accidents.

Cinquièmement, dans sa parole: «Ils ont juré par Dieu, en prononçant leurs serments les plus solennels: Dieu ne ressuscitera pas celui qui est mort ...» (16, 38-39). La confirmation de cela réside dans le fait que la divergence de ceux qui ne sont pas du même avis au sujet de la vérité ne nécessite pas le changement de la vérité en elle-même. Ce sont uniquement les méthodes qui conduisent à la vérité qui changent, tandis que la vérité en elle-même est une. Etant donné qu'il y a ici inévitablement une réalité existante et que nous n'avons pas le moyen | dans notre vie de nous y arrêter d'une manière qui exigerait l'entente et éliminerait la divergence, puisque la divergence est ancrée dans notre nature et qu'on ne pourrait pas l'éliminer et la faire cesser sans éliminer cette disposition naturelle, en la transposant vers une autre forme, alors il convient nécessairement que nous ayons une autre vie différente de celle-ci et dans laquelle la divergence et la résistance seront éliminées; et telle est la condition vers laquelle Dieu a promis que nous irions, en disant: «Nous avons arraché ce qu'il y a comme rancœur dans leur poitrine» (7, 43). Et c'est ainsi, comme on le voit, que la divergence existante devient la preuve la plus claire de l'existence de la résurrection que récusent les négateurs'. Ainsi également Ibn as-Sayyid l'a confirmée.

En outre, il y a la démonstration du fait que le Créateur de l'univers est unique avec la preuve de l'opposition réciproque indiquée dans sa parole: «S'il y avait des divinités en dehors de Dieu, le ciel et la terre s'anéantiraient» (21,

5/1957

5/1958

22); En effet, si l'univers avait deux créateurs, leur gouvernement ne serait pas conforme à l'ordre et ne procéderait pas harmonieusement de façon bien réglée; l'impuissance s'attacherait à tous les deux ou à l'un des deux, parce que si l'un voulait faire vivre un corps et l'autre voulait le faire mourir, ou bien, la volonté des deux serait exécutée et il y aurait contradiction, à cause de l'impossibilité de répartir l'acte, dans l'hypothèse d'un accord, ou à cause de l'empêchement de réunir deux contraires, dans l'hypothèse de la divergence; ou bien, la volonté des deux à la fois ne serait pas exécutée, ce qui conduirait à leur impuissance, ou la volonté d'un des deux, ce qui conduirait à l'impuissance de ce dernier; or la divinité n'est pas impuissante.

### Section [les aspects techniques de la controverse]

5/1959 1. Parmi les aspects techniques de la science de la controverse, il y a *l'examen et la distinction (as-sabr wa-t-taqsīm)*<sup>5</sup>. Comme exemple dans le Coran, il y a sa parole: «Huit en couples: deux parmi les ovins et deux parmi les caprins ... deux parmi les camélidés et deux parmi les bovins ...» (6, 143–144). Lorsque les mécréants interdisent parfois les mâles des troupeaux et parfois les femelles, il (\*) leur conteste cela, en utilisant la méthode de l'examen et de la distinction. Il dit: 'La création appartient à Dieu; il a créé dans chaque couple qu'il a mentionné un mâle et une femelle; d'où vient alors l'interdiction dont vous parlez? Autrement dit, quelle est sa raison d'être? Elle ne manquera pas d'être à cause des mâles ou à cause des femelles ou à cause du contenu de l'utérus qui comporte les deux. Ou alors, on n'en connaît pas la cause, ce qui se ramène à la dévotion qui fait qu'on tient cela comme venant de Dieu. Or tenir cela comme venant de Dieu se réalise soit grâce à une révélation, soit grâce à la mission d'un envoyé, soit au moyen de l'audition de sa parole ou du témoignage visuel qu'on a reçu cela de lui et tel est le sens de sa parole: «Etiez-vous témoins, lorsque Dieu vous a conseillé cela?» (6, 144). Tels sont les différents aspects de l'interdiction et l'on ne peut s'en sortir dans aucun cas. En effet, selon le premier, il est nécessaire que tous les mâles soient interdits; selon le deuxième, il est nécessaire que toutes les femelles soient interdites; selon le troisième, il est nécessaire que soient interdites les deux catégories à la fois. Par conséquent, ce qu'ils font est faux, quand ils interdisent une partie dans tel cas et une autre dans tel autre, parce que la cause, selon ce qu'on a mentionné, exige

5 Il s'agit de limiter les possibilités à l'essentiel, en éliminant certaines d'entre elles, pour indiquer celle qui reste à cause de la raison qui la fonde (NdE).



l'interdiction absolue. Et le fait de tenir cela comme venant de Dieu sans aucun moyen intermédiaire est faux; d'ailleurs, ils ne le prétendent pas; et par l'intermédiaire | d'un envoyé, c'est la même chose, parce qu'aucun envoyé ne leur est parvenu avant le Prophète (.). Et puisque tout cela est faux, ce que l'on prétend démontrer est établi, à savoir que ce qu'ils disent est une calomnie contre Dieu et une erreur'.

5/1960

2. Il y a aussi *la réponse au moyen de ce qui est affirmé* (*al-qawl bi-l-mūğab*). Ibn Abī l-İşba' dit: 'Sa réalité consiste à réfuter le discours de l'adversaire à partir du sens de son discours'. Un autre (*al-Ḥaṭīb al-Qazwīnī*) dit: 'Cela comporte deux catégories. La première consiste en ce qu'il y a dans le discours du partenaire une qualité qui est l'expression métonymique d'une chose à laquelle est attribué un statut, tandis que lui, il attribue cette qualité à une autre chose, comme dans sa (\*) parole: « Ils disent: 'Si nous retournons à al-Madīna, le plus fort en expulsera le plus faible'. Or la force appartient à Dieu ... » (63, 8). 'Le plus fort' est employé dans le discours des hypocrites comme l'expression métonymique de leur parti et 'le plus faible' pour le parti des croyants. Et les hypocrites attribuent à leur parti l'expulsion des croyants de al-Madīna. Alors que Dieu attribue, en les réfutant, la qualité de force à d'autres que leur parti, à savoir Dieu, son Envoyé et les croyants. C'est comme s'il disait: C'est vrai! Le plus fort en expulsera le plus faible; mais, ce sont eux les plus faibles qui seront expulsés, tandis que Dieu et son Envoyé sont les plus forts qui expulseront. La seconde catégorie consiste à prendre une expression qui se trouve dans le discours du partenaire dans le sens contraire à ce qu'il veut signifier selon ce que permet l'expression dans la mention de ce qui lui est inhérent'. Je n'ai jamais vu quelqu'un qui puisse en donner un exemple dans le Coran, alors que j'ai réussi à trouver un verset de ce genre, à savoir sa (\*) parole: « Parmi eux, il y a ceux qui nuisent au Prophète et disent: Il est tout oreille. Dis: Une oreille bienveillante pour vous » (9, 61).

3. Il y a également *la concession* (*at-taslīm*) qui consiste à faire l'hypothèse de l'absurde, soit pour le nier, soit pour le conditionner par la particule de l'impossibilité, dans le sens où ce qui est mentionné est impossible à cause de l'impossibilité de l'avènement de sa condition. Puis, on concède | cela de manière à engager la controverse, en montrant l'absence d'avantage de la chose dans le cas où elle existerait, comme dans sa (\*) parole: « Dieu n'a pas adopté d'enfant et il n'y a pas avec lui de divinité, sinon chaque divinité irait avec ce qu'elle crée et certaines d'entre elles seraient supérieures à d'autres » (23, 91). Cela signifie qu'il n'y a pas avec Dieu de divinité; car si l'on concédait qu'il y ait avec lui (\*) une divinité, il s'en suivrait nécessairement qu'on accepte

5/1961

que chacune des deux divinités aille avec ce qu'elle crée et que l'une d'elles soit supérieure à l'autre. Et alors, rien dans l'univers ne s'accomplirait, aucune décision ne serait exécutée et ses états ne seraient pas ordonnés. Or la réalité n'est pas ainsi; donc l'hypothèse de deux divinités ou plus est absurde, à cause de ce qu'entraîne nécessairement l'absurde.

4. Il y a également *l'enregistrement* (*al-isjāl*) qui consiste à employer des expressions qui enregistrent pour l'interlocuteur l'existence de ce dont on lui a parlé, comme: «Notre Seigneur! Accorde-nous ce que tu nous a promis par la voix de tes envoyés» (3, 194); «Notre Seigneur! Introduis-nous dans les jardins de l'Eden que tu nous a promis» (40, 8). Il y a là un enregistrement du don et de l'introduction, dans la mesure où les deux sont décrits comme ayant été promis par Dieu qui ne manque jamais à sa promesse.

5. Il y a aussi *le transfert* (*al-intiqāl*) qui consiste en ce que celui qui démontre passe à une démonstration différente de ce qu'il avait adopté pour cela, parce que l'adversaire n'a pas compris la tournure de la preuve dans le premier cas, comme cela est arrivé dans la dispute de al-Ḥalīl avec le tyran, quand il lui dit: «Mon Seigneur est celui qui fait vivre et qui fait mourir» (2, 258). Le tyran lui répondit: «Moi, je donne la vie et je fais mourir»; puis, il appela celui qu'on devait tuer et il le libéra et celui qu'on ne devait pas tuer et il le tua. Al-Ḥalīl sut qu'il ne comprenait pas le sens de faire vivre et de faire mourir, ou bien qu'il le savait mais qu'il donnait le change en faisant cela. Alors, il (/) passa à une démonstration dans laquelle le tyran ne trouverait pas le moyen de lui échapper et il dit: | «Dieu fait lever le soleil à l'orient, fais-le donc lever à l'occident» (2, 258). Le tyran cessa et fut confondu, ne pouvant dire: Moi, je le fais lever à l'occident, car qui était plus âgé que lui l'aurait traité de menteur.

6. Il y a également *la contreposition* (*al-munāqaḍa*) qui consiste à rattacher une chose à ce qui est impossible, pour montrer l'impossibilité de l'avènement de cette chose, comme dans sa parole: «Ils n'entreront pas dans le Jardin, aussi longtemps que le chameau ne passera pas par le trou d'une aiguille» (7, 40).

7. Il y a aussi *le rapprochement* (*al-muḡārāt*) de l'adversaire pour qu'il trébuche, en acceptant certaines de ses prémisses où l'on peut le reprendre et l'obliger, comme dans sa parole: «Ils dirent: Vous n'êtes que des mortels comme nous. Vous voulez nous éloigner de ce que nos pères adoraient. Venez donc avec une autorité évidente. \* Leurs envoyés leur dirent: Nous ne sommes que des mortels comme vous ...» (14, 10–11). En disant: «Nous ne sommes que des mortels comme vous», les envoyés reconnaissent d'être limités à la condition

humaine. C'est comme s'ils acceptaient que la mission leur fût niée. Or tel n'est pas le sens. Mais, c'est une tentative de se rapprocher de l'adversaire pour qu'il trébuche. C'est comme s'ils disaient: Le fait de prétendre que nous sommes des mortels est une vérité que nous ne nions point. Mais cela ne contredit pas que Dieu (\*) nous ait fait la faveur de la mission.

## Les noms propres (*al-asmā'*), les noms de parenté (*al-kunā*) et les surnoms (*al-alcāb*)

### [Les noms propres: *al-asmā'*]

5/1963 1. Dans le Coran, il y a vingt-cinq noms de prophètes et d'envoyés qui sont fameux.

**Ādam**, père de l'humanité.

Certains disent qu'il est selon le paradigme *af'al*. Ce serait un qualificatif dérivé de *al-udma* (la couleur brune). C'est pour cela qu'il est diptote.

Al-Ġawālīqī dit: 'Tous les noms des prophètes sont étrangers, sauf quatre, à savoir Ādam, Šālih, Šu'ayb et Muḥammad (.).'

Abū b. Abī Ḥātim cite, par le truchement de Abū ḍ-Ḍuḥā, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'On l'appelle Ādam, uniquement parce qu'il a été créé à partir de la partie superficielle (*adīm*) de la terre'. Certains disent: 'C'est un nom syriaque dont l'origine est Ādām, suivant la forme de *ḥātām* (sceau); on l'a arabisé, en supprimant le second *alif* (longue).'

At-Ta'labī dit: 'La terre se dit en hébreux *ādām* et donc Ādam a été nommé ainsi'.

Ibn Abī Ḥaytama dit: 'Il a vécu sept cent soixante années'.

5/1964 An-Nawawī dit dans son *Tahdīb*: 'Il est bien connu, selon les livres d'histoire, qu'il a vécu mille ans'.

**Nūḥ**

Al-Ġawālīqī dit: 'C'est un nom étranger arabisé'. Al-Kirmānī ajoute: 'En syriaque, il signifie celui qui est calme'.

Al-Ḥākīm dit dans *al-Mustadrak*: 'On l'appelle Nūḥ uniquement à cause de ses pleurs abondants sur lui-même; son nom est 'Abd al-Ġaffār'. Il ajoute: 'La majorité des compagnons pensaient qu'il avait précédé Idrīs'.

Un autre dit: 'Il s'agit de Nūḥ b. Lamk (avec le *lām* vocalisé 'a', le *mīm* sans voyelle et ensuite un *kāf*) b. Mattūšalaḥ (avec le *mīm* vocalisé 'a', le redoublement du *tā'* vocalisé 'u', ensuite un *wāw* non vocalisé, un *šin* avec trois points diacritiques vocalisé 'a', un *lām*, ensuite un *ḥā'* pointé) b. Aḥanūḥ (avec un *ḥā'* pointé vocalisé 'a', un *nūn* allégé vocalisé 'u', un *wāw* non vocalisé et ensuite un *ḥā'* pointé), à savoir Idrīs, selon ce qu'on dit'.

5/1965 At-Taḥarānī rapporte que Abū Ḍarr dit: 'Je dis: Ô Envoyé de Dieu! Quel est le premier envoyé? Il répondit: Ādam. Je dis: Puis, qui? Il répondit: Nūḥ et entre

les deux il y a dix siècles'. Dans *al-Mustadrak*, selon Ibn 'Abbās: 'Entre Ādam et Nūḥ il y a dix siècles'.

Dans *al-Mustadrak*, d'après le même qui dit, en remontant jusqu'au Prophète (*marfū'*): 'Dieu a envoyé Nūḥ âgé de quarante ans; il demeura chez son peuple durant mille ans moins cinquante pour les inviter (à la conversion). Il vécut soixante ans après le déluge jusqu'à ce que les gens se multipliasent et se dispersassent'.

Ibn Ğarīr mentionne que la naissance de Nūḥ a eu lieu cent vingt-six ans après la mort de Ādam.

Selon *at-Tahdīb* de an-Nawawī, 'ce fut le plus âgé des prophètes'.

### Idrīs

On dit qu'il vient avant *Nūḥ*. Ibn Ishāq dit: 'Idrīs est le premier fils de Ādam à qui fut donnée la prophétie'. Il s'agit de Aḥanūh b. Yarid b. Mahlābil b. Anūs b. Qīnān b. Šīt b. Ādam.

Wahb b. Munabbih dit: 'Idrīs est le grand-père de Nūḥ qu'on appelle Ḥanūḥ (Enoch) qui est un nom syriaque'. On dit aussi que c'est un nom arabe dérivé de *ad-dirāsa* (l'étude), à cause de son abondante étude des feuilles.

5/1966

Dans *al-Mustadrak*, avec une chaîne de transmission faible, de la part de al-Ḥasan et de Samura, il y a: 'Le prophète de Dieu, Idrīs, était blanc et grand; il avait un gros ventre, un large torse, peu de poils sur le corps et beaucoup de cheveux sur la tête. Un de ses yeux était plus grand que l'autre. Sur son torse, il avait un point blanc non dû à la lèpre. Quand Dieu vit, chez les habitants de la terre, ce qu'il vit comme injustice et hostilité à l'égard de l'ordre divin, il l'enleva jusqu'au sixième ciel. C'est là où il dit: «Nous l'avons élevé à un lieu sublime» (19, 57)'.

Ibn Qutayba mentionne: 'Il fut enlevé, alors qu'il avait trois cent cinquante ans'.

Dans le *Šaḥīḥ* de Ibn Ḥibbān, il y a: 'Il était prophète et envoyé et ce fut le premier à écrire avec le calame'.

Dans *al-Mustadrak*, il y a, selon Ibn 'Abbās: 'Il y a mille ans entre Nūḥ et Idrīs'.

5/1967

### Ibrāhīm

Al-Ġawālīqī dit: 'C'est un nom ancien qui n'est pas arabe. Les arabes le prononcent de plusieurs façons. La plus connue est Ibrāhīm. Ils disent aussi Ibrāhām. C'est ainsi qu'on lit dans les [sept leçons]. Ils disent également Ibrāhim sans le *yā'* (longue) et Ibrahim qui est un nom syriaque dont le sens est 'père miséricordieux'. On dit qu'il est dérivé de *al-barhama*, à savoir l'intensité du regard; c'est ce que relate al-Kirmānī dans son *Aḡā'ib*. C'est le fils de Āzar qui s'appelle Tārah (avec un *tā'*, un *rā'* vocalisé 'a' et, à la fin, un *ḥā'* sans point diacritique), fils de Nāḥūr (avec un *nūn*, un *ḥā'* sans point diacritique et vocalisé 'u'), fils de Šārūḥ (avec un *šīn* muni de points diacritiques, un *rā'* vocalisé 'u' et,

à la fin, un *ḥā'* avec point diacritique), fils de Rāgū (avec un *ḡayn* muni d'un point diacritique), fils de Fālah (avec un *fā'*, un *lām* vocalisé 'a' et un *ḥā'* avec point diacritique), fils de 'Ābar (avec un 'ayn sans point diacritique et un *bā'* marqué d'un seul point diacritique et vocalisé 'a'), fils de Šālih (avec deux lettres marquées de points diacritiques, *šin* et *ḥā'*), fils de Arfaḥšaq b. Sām b. Nuḥ'.

5/1968

Al-Wāqidi dit: 'Ibrāhīm est né deux mille ans après la création de Ādam'.

Dans *al-Mustadrak*, par le truchement de Ibn al-Musayyab et selon Abū Hurayra, il y a: 'Ibrāhīm a été circoncis à cent vingt ans et il est mort à deux cents ans'.

An-Nawawī et un autre relatent un propos selon lequel il aurait vécu cent soixante quinze ans.

### Ismā'il

Al-Ġawālīqī dit: 'On le prononce avec la nasalisation finale'<sup>1</sup>. An-Nawawī et un autre disent: 'C' est le fils aîné de Ibrāhīm'.

### Ishāq

5/1969

Il est né quatorze ans après Ismā'il et il a vécu cent quatre vingts ans. | Dans le livre *Nadīm al-farīd*, Abū 'Alī b. Miskawayh mentionne que Ishāq, en hébreux, signifie 'le rieur'.

### Ya'qūb

Il a vécu cent quarante sept ans.

### Yūsuf

Dans le *Šaḥīḥ* de Ibn Ḥibbān, d'après une tradition prophétique de Abū Hurayra remontant jusqu'au Prophète (*marfū'*), il y a: 'Il s'agit de al-Karīm b. al-Karīm b. al-Karīm b. al-Karīm Yūsuf b. Ya'qūb b. Ishāq b. Ibrāhīm'.

5/1970

Dans *al-Mustadrak*, selon al-Ḥasan, il y a: 'Yūsuf fut jeté dans le puits, alors qu'il avait douze ans. Et il rencontra son père après les quatre vingts ans'. Il mourut, alors qu'il avait cent vingt ans. Dans le *Recueil de la tradition authentique* (Muslim, 1/146), il y a: 'Lui fut accordé le don de la beauté'. Certains disent: 'C' est un envoyé, | à cause de sa (\*) parole: «Autrefois, Yūsuf vous avait apporté les preuves évidentes» (40, 34)'. On dit qu'il ne s'agissait pas de Yūsuf b. Ya'qūb, mais de Yūsuf b. Ifrātīm b. Yūsuf b. Ya'qūb. Cela ressemble à ce qu'il y a dans *al-Aḡā'ib* de al-Kirmānī, à propos de sa parole: «Il héritera de la famille de Ya'qūb» (19, 6), à savoir que l'ensemble des savants pensent qu'il s'agit de Ya'qūb b. Mātān et que l'épouse de Zakariyyā était la sœur de Maryam, fille de 'Imrān b. Mātān. Il dit: 'L'opinion selon laquelle il s'agit de Ya'qūb b. Ishāq b. Ibrāhīm ne s'appuie que sur l'autorité d'un seul transmetteur (*ḡarīb*)'. Fin de citation.

1 Ce qui veut dire qu'il ne serait pas diptote, mais triptote avec le *tanwīn* de l'indétermination.

Ce qu'on a mentionné comme étant transmis par un seul l'est en réalité par plus de deux témoins (*mašhūr*), alors que c'est la première tradition qui n'est transmise que par un seul. Un cas semblable de transmission par un seul concerne l'opinion de Nawf al-Bikālī selon laquelle Mūsā qui est mentionné dans la sourate *al-Kahf* 18, dans l'histoire de al-Ḥaḍīr, n'est pas le Mūsā des Banū Isrā'īl, mais Mūsā b. Manšā b. Yūsuf. On dit qu'il s'agit de Ibn Ifrātīm b. Yūsuf. Ibn 'Abbās l'a désavoué sur ce point. Ce que relatent an-Naqqāš et al-Māwardī est un cas encore plus fort de transmission par un seul, à savoir que Yūsuf, mentionné dans la sourate *Ġāfir* 40, était un djinn | que Dieu leur avait dépêché comme envoyé; de même, ce que relate Ibn 'Askar, à savoir que 'Imrān mentionné dans *Āl Imrān* 3 serait le père de Mūsā et non de Maryam. 5/1971

Il y a six façons de prononcer Yūsuf: avec les trois vocalisations du *sīn* (a, i, u) et le *yā'* suivi d'une *hamza*<sup>2</sup>. Le plus juste est de dire que c'est un nom étranger qui n'a pas d'étymologie.

### Lūṭ

Ibn Ishāq dit qu'il s'agit de Lūṭ b. Hārūn b. Āzar.

Dans *al-Mustadrak*, selon Ibn 'Abbās, Lūṭ serait le fils du frère de Ibrāhīm.

### Hūd

Ka'b<sup>3</sup> dit: 'C'est l'homme qui ressemblait le plus à Ādam'. Ibn Mas'ūd dit: 'C'était un homme fort'. Les deux sont cités dans *al-Mustadrak*. Ibn Hišām dit: | 'Il s'appelle 'Ābir b. Arfaḥšad b. Sām b. Nūḥ'. 5/1972

Un autre dit: 'Ce qui prévaut à propos de son lignage, c'est qu'il s'agit de Hūd b. 'Abd Allāh b. Rabāḥ b. Ḥāwaḍ b. 'Ād b. 'Uṣ b. Iram b. Sām b. Nūḥ'.

### Šāliḥ

Wahb dit: 'Il s'agit de Ibn 'Ubayd b. Ḥāyir b. Ṭamūd b. Ḥāyir b. Sām b. Nūḥ. Il fut envoyé vers son peuple, lorsqu'il atteignit la puberté. C'était un homme brun tendant vers le blanc, aux cheveux non crépus. Il demeura chez eux une quarantaine d'années'.

Nawf aš-Šāmī dit: 'Šāliḥ était un arabe. Lorsque Dieu détruisit les 'Ād, après eux, vécut les Ṭamūd. Et Dieu leur envoya Šāliḥ, un jeune garçon. Il les invita (à se convertir) à Dieu, jusqu'à ce qu'il devint grisonnant et atteignit un âge mûr. Il n'y a pas eu de prophète entre Nūḥ et Ibrāhīm, à l'exception de Hūd et de Šāliḥ'. Il (al-Ḥākīm) cite ces deux témoignages dans *al-Mustadrak*.

Ibn Ḥaḡar et un autre disent: 'Le Coran montre que les Ṭamūd ont existé après les 'Ād, tout comme les 'Ād ont existé après le peuple de Nūḥ'.

2 Selon *Muḡam al-qirā'āt*, t. 4, pp. 170-172, nous avons donc les possibilités suivantes: Yūsuf, Yūsif, Yūsaf, Yu'suf, Yu'sif et Yu'saf.

3 Ibn Māti', suivant, connu sous le nom de Ka'b al-Aḥbār, yéménite vivant à aš-Šām, mort durant le califat de 'Uṭmān à plus de cent ans (NdE).

5/1973 At-Ta'labī dit – (an-Nawawī transmet cela dans son *Tahdīb* et moi-même je le transmets de sa propre écriture) – : 'Il s'agit de Šālih b. 'Ubayd b. Asīf b. Māšig b. 'Ubayd b. Ḥādir b. Tamūd b. 'Ād b. 'Ūṣ b. Iram b. Sām b. Nūh. Dieu l'envoya vers son peuple, alors qu'il était un jeune garçon; c'étaient des arabes. Ils demeuraient entre al-Ḥiḡāz et aš-Šām. Il resta chez eux une vingtaine d'années. Il mourut à Makka à l'âge de cinquante huit ans'.

### Šu'ayb

Ibn Ishāq dit: 'C' est le fils de Mikā'il': c' est ainsi, de l'écriture de ad-Dahabī dans *Iḥtišār al-Mustadrak*.

Un autre dit: 'C' est le fils de Malkāyin'. On dit aussi: fils de Mikīl b. Yašgun b. Lāwī b. Ya'qūb.

J'ai vu, de l'écriture de an-Nawawī dans son *Tahdīb*: 'Fils de Mikīl b. Yašgun b. Madyan b. Ibrāhīm al-Ḥalīl. On dit de lui que c'était l'interlocuteur des prophètes<sup>4</sup>. Il fut mandé comme envoyé à | deux communautés: Madyan et Ašḡāb al-Ayka (Gens du Fourré) (26, 176–177). Il priait beaucoup et il devint aveugle à la fin de sa vie'. Un groupe de gens choisit de dire que Madyan et Ašḡāb al-Ayka sont une seule communauté.

5/1974

Ibn Kaṭīr dit: 'Ce qui le prouve, c'est que chacune des deux a été avertie de combler la mesure et le plateau de la balance (7, 85; 11, 85; 26, 176–181); ce qui montre bien qu'il s'agit d'une seule communauté'.

Le premier argumente au moyen de ce qu'il cite de la part de as-Suddī et de 'Ikrima qui disent: 'Dieu n'a jamais envoyé un prophète deux fois, à l'exception de Šu'ayb: une fois à Madyan et Dieu les a saisis avec le cri (11, 94), et une autre fois aux Ašḡāb al-Ayka et Dieu les a saisis avec le châtement de l'ombre (26, 189)'.

Dans son *Tāḡīr*, à partir d'une tradition de 'Abd Allāh b. 'Amr qui remonte jusqu'au prophète (*marfū'*), Ibn 'Asākir cite ceci: 'Le peuple de Madyan et les Ašḡāb Layka (sic) sont deux communautés auxquelles Dieu a envoyé Šu'ayb'. Ibn Kaṭīr dit: 'Cette tradition n'est transmise que par un seul (*garīb*) et dire qu'elle remonte jusqu'au Prophète est une opinion'. Il dit encore: 'Parmi eux, il y en a qui prétendent qu'il fut envoyé à trois communautés, la troisième étant Ašḡāb ar-Rass (25, 38; 50, 12)'.

### Mūsā

Il s'agit du fils de 'Imrān b. Yašhur b. Qāhiṭ b. Lāwī b. Ya'qūb (/). Il n'y a pas de divergence sur sa généalogie. C' est un nom syriaque.

5/1975 Abū š-Šayḡ cite, par le truchement de 'Ikrima, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir:

4 Ce mot pourrait vouloir dire dans ce cas-ci: à qui des prophètes demandaient des femmes en mariage (Kazimirski).



‘Il s’appelle Mūsā uniquement parce qu’il fut jeté entre un arbre et de l’eau. Or l’eau en copte se dit *mū* et l’arbre se dit *sā*’.

Dans le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 6/429), il y a : ‘On le décrit comme étant un homme grand et ramassé, comme si c’était un homme de Šanū’a’.

Aṭ-Ta‘labī dit : ‘Il vécut cent vingt ans’.

### Hārūn

C’est son frère utérin. On dit : frère par la mère seulement ; on dit aussi : par le père seulement. Al-Kirmānī a relaté les deux dans son *Ağā’ib*.

Il était plus grand que lui et très éloquent. Il mourut avant Mūsā, étant né avant lui d’un an.

Dans certaines traditions prophétiques sur le voyage nocturne, on lit : ‘Je montai jusqu’au cinquième ciel et lorsque je fus avec Hārūn, la moitié de sa barbe étant blanche et l’autre moitié noire, cette barbe touchait presque son nombril vue sa longueur. Je dis : Ô Ġibrīl ! Qui est-ce ? Il répondit : Le bien aimé de son peuple, Hārūn b. ‘Imrān’.

Ibn Miskawayh mentionne qu’en hébreux Hārūn signifie ‘l’aimé’.

5/1976

### Dāwūd

C’est le fils de Īšā (avec la *hamza* vocalisée ‘i’, le *yā*’ avec deux points en dessous et sans voyelle et le *šīn* pointé) b. ‘Awbad (selon le paradigme *ğa’far*, avec un ‘*ayn* sans point et un *bā*’ avec un point) b. Bā‘ar (avec un *bā*’ avec un point et un ‘*ayn* sans point et vocalisé ‘a’) b. Salmūn b. Yaḥšūn b. ‘Umā b. Yārab (avec un *yā*’ avec deux points en dessous et, à la fin, un *bā*’ avec un point), b. Rām b. Ḥaḍarūn (avec un *ḥā*’ sans point et un *dād* pointé) b. Fāriṣ (avec un *fā*’ et à la fin un *šād* sans point) b. Yahūdā b. Ya‘qūb.

Chez at-Tirmidī (*Sunan*, 5/472), on lit : ‘Il était le plus adorateur des hommes’. Ka‘b dit : ‘Il était brun de visage, sans cheveux crépus, blanc de peau, avec une barbe longue et frisée, une jolie voix et une belle constitution. Il cumula sur lui la prophétie et la royauté’.

An-Nawawī dit : ‘Les historiens disent qu’il vécut cent ans dont quarante comme roi et qu’il eut douze fils’.

### Sulaymān

C’était son fils. Ka‘b dit : ‘Il était blanc, corpulent, beau de visage, propre, beau, humble et modeste. Son père le consultait pour beaucoup de ses affaires malgré sa jeunesse, à cause de sa grande intelligence et de sa science’.

5/1977

Ibn Ġarīr (aṭ-Ṭabarī) cite ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir : ‘Ont régné sur la terre deux croyants, Sulaymān et Dū l-Qarnayn (Alexandre le Grand), et deux mécréants, Numrūd et Buḥtanašsar’.

Les historiens disent : ‘Il a régné, alors qu’il avait treize ans. Il commença par bâtir Jérusalem après quatre ans de règne ; il mourut à cinquante trois ans’.

### Ayyūb

Ibn Isḥāq dit: 'Il est juste de dire que c' était un fils de Isrā'īl; mais, rien n' est correct à propos de sa généalogie, si ce n' est que son père s' appelait Abyaḍ.'

5/1978

Ibn Ḡarīr dit: 'Il s' agit de Ayyūb b. Mūṣ b. Rawḥ b. 'Iṣ b. Isḥāq'.

Ibn 'Asākīr relate que sa mère était la fille de Lūṭ et que son père faisait partie de ceux qui avaient eu foi en Ibrāhīm et suivant cela il vécut avant Mūsā.

Ibn Ḡarīr dit: 'Il vint après Šu'ayb'.

Ibn Abī Ḥaytama dit: 'Il vint après Sulaymān; il fut éprouvé à l' âge de soixante dix ans et son épreuve dura sept ans. On dit: treize ans; on dit aussi: trois ans'.

Aṭ-Ṭabarī rapporte que la durée de son âge fut de quatre vingt treize ans.

### Ḍū l-Kifl

On dit que c' était le fils de Ayyūb. Dans *al-Mustadrak*, selon Wahb, il y a: 'Après Ayyūb, Dieu envoya son fils, Bišr b. Ayyūb, comme prophète et l' appela Ḍū l-Kifl. Il lui ordonna de prêcher la proclamation de son unicité. Il demeura à aš-Šām sa vie durant, jusqu' à sa mort à l' âge de soixante quinze | ans'. Et dans *al-Aḡā'ib* de al-Kirmānī: 'On dit que c' était Ilyās. On dit aussi que c' était Yūšu' b. Nūn. On dit également que c' était un prophète nommé Ḍū l-Kifl. On dit encore que c' était un homme juste et chargé de plusieurs affaires qu' il mena à bien. On dit enfin que c' était Zakariyyā, d' après sa parole: « Il en chargea Zakariyyā » (3, 37)'. Fin de citation.

5/1979

Ibn 'Askar dit: 'On dit que c' était un prophète à qui Dieu confia dans sa charge le double de la charge des autres prophètes. On dit aussi qu' il n' était pas prophète et que al-Yasa' le prit comme successeur. Il le chargea de jeûner le jour et de rester debout la nuit. On dit encore que chaque jour il pria cent unités de prière. On dit enfin que c' était al-Yasa' et qu' il avait deux noms'.

### Yūnus

Il s' agit du fils de Mattā (avec le *mīm* vocalisé 'a', le redoublement du *tā* pointé au-dessus et un *alif* en forme de *yā*' sans points). Dans le commentaire coranique de 'Abd ar-Razzāq, il est mentionné que tel est le nom de sa mère.

Ibn Ḥaḡar dit: 'Cela est réfuté par ce qu' on trouve dans la tradition prophétique de Ibn 'Abbās, dans le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḡārī, 6/450), qui l' attribue à son père'. Il ajoute: 'Cela est le plus juste'. Il dit encore: 'Je n' ai trouvé | aucune information au sujet de sa lignée généalogique. On dit qu' il vécut au temps des rois des peuples de Perse'<sup>5</sup>.

5/1980

5 Rois qui auraient régné sur la Perse après le règne d' Alexandre.

Ibn Abī Ḥātim rapporte de la part de Abū Mālik qu'il demeura dans le ventre du poisson quarante jours ; selon Ġa'far aṣ-Ṣādiq, sept jours ; selon Qatāda, trois jours et aṣ-Ṣa'bī dit : 'Il l' avala un matin et il le déglutit l' après-midi'.

Il y a six façons de lire Yūnus. Avec la triple vocalisation du *nūn* (a, u, i), un *yā'* et une *hamza*<sup>6</sup>. La lecture | bien connue est avec un *nūn* vocalisé 'u' et un *yā'* (Yūnus). Abū Ḥayyān dit : 'Ṭalḥa b. Muṣarrif lit avec la voyelle 'i', à savoir Yūnis et Yūsif. Il veut en faire deux noms arabes dérivés de *anis* et de *asif*, ce qui vient d' une tradition isolée (*šādd*)'.

5/1981

### Ilyās

Dans *al-Mubtada'*, Ibn Ishāq dit : 'Il s' agit du fils de Yāsīn b. Finḥās b. al-'Ayzār b. Hārūn, frère de Mūsā b. 'Imrān'.

Ibn 'Askar dit : 'Al-Qutabī (Ibn Qutayba) relate qu' il est de la tribu de Yūša'.

Wahb dit : 'Il a été doté d' une longue vie comme al-Ḥaḍīr. Et il restera jusqu' à la fin du monde'. Et selon Ibn Mas'ūd : 'Ilyās, c' est Idrīs ; il reviendra bientôt'. Ilyās avec une *hamza* d' interruption est un nom hébreux<sup>7</sup>. Il a été augmenté avec, à la fin, un *yā'* et un *nūn*, dans sa parole : « Paix à Il Yāsīn ! » (37, 130). | De même, on dit à propos de Idrīs : Idrāsīn. Qui lit : Āl Yāsīn (la famille de Yāsīn), veut dire, dit-on, Āl Muḥammad (la famille de Muḥammad).

5/1982

### Ilyasa'

Ibn Ġarīr dit : 'Il s' agit du fils de Aḥṭūb b. al-'Aḡūz'. Il ajoute : 'En général, on lit avec un seul *lām* allégé'. Certains (Ḥamza et al-Kisā'i) lisent *wa-l-laysa'* avec deux *lām* et un redoublement. Dans ce cas c' est un nom étranger. C' est la même chose dans le premier cas. On dit aussi que c' est un nom arabe dérivé du verbe *wasi'a / yasa'u* (être spacieux).

### Zakariyyā

Il était de la descendance de Sulaymān b. Dāwūd. Il fut tué après le meurtre de son fils. Il avait quatre vingt douze ans, le jour où lui fut annoncée la naissance de son fils. On dit qu' il avait quatre vingt dix-neuf ans. On dit encore : cent vingt ans. Zakariyyā est un nom étranger. On le lit de cinq façons : la plus connue est avec l' allongement (final) ; la deuxième avec la brève. On lit avec les deux dans les sept leçons coraniques. Zikriyy avec le redoublement du *yā'* et avec l' allègement (Zikrī) et Zakar comme *qalam* (stylet).

6 C' est-à-dire, selon *Mu'jam al-qirā'āt*, t. 3, p. 201 : Yūnus, Yūnas, Yūnis, Yu'nus, Yu'nas, Yu'nis.

7 Ce qui veut dire que dans Coran 6, 85, où nous rencontrons pour la première fois ce nom, nous avons « *wa-Ilyās* » qu' on peut lire tel quel, c' est-à-dire, avec une *hamza* initiale d' interruption, ou bien sans elle, avec un *alif* de liaison, ce qui donne « *wa-lyās* » (cfr. *Mu'jam al-qirā'āt*, t. 2, p. 475).

### Yaḥyā

5/1983

Il s'agit de son fils. C'est le premier qui fut appelé Yaḥyā selon le texte coranique. Il naquit sept mois avant 'Īsā. Jeune, il devint prophète. Il fut tué criminellement. Dieu infligea le châtement à ses meurtriers, Buḥtanaṣṣar et ses troupes. Yaḥyā est un nom étranger. On a dit, arabe. Al-Wāḥidī dit: 'Dans les deux cas il ne se décline pas'.

Al-Kirmānī dit: 'Dans le second cas, il est appelé ainsi uniquement parce que Dieu lui a donné la vie grâce à la foi<sup>8</sup>. On dit aussi que c'est parce que grâce à lui le sein de sa mère a repris vie. On dit encore que c'est parce qu'il fut martyrisé et que les martyrs sont vivants. On dit également que ce nom signifie 'il est mort', comme le désert à cause de la calamité naturelle et la personne saine, parce qu'elle est mordue par un scorpion'.

### 'Īsā Ibn Maryam Bint 'Imrān

5/1984

Dieu l'a créé sans père. Le temps de sa conception fut d'une heure. On dit: de trois heures. On dit aussi: de six mois. On dit également: de huit. On dit encore: neuf, alors qu'elle (Maryam) avait dix ans. On dit: quinze. Il fut enlevé à trente trois ans. Selon les traditions prophétiques, il descendra et tuera ad-Dağğāl, | il se mariera, il aura des enfants et fera le pèlerinage<sup>9</sup>. Il demeurera sur la terre sept ans et sera enseveli près du Prophète (.). Selon le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḥārī, 6/428), il était de taille moyenne, brun, comme s'il était sorti d'un souterrain, c'est-à-dire d'un lieu de bains.

'Īsā est un nom hébreux ou syriaque.

### Remarque 1 [personnes à deux noms]

5/1985

Ibn Abī Ḥātim cite Ibn 'Abbās qui dit: 'Il n'y a eu personne parmi les prophètes qui ait eu deux noms, à l'exception de 'Īsā et de Muḥammad'.

Muḥammad (.) est appelé dans le Coran par de nombreux noms parmi lesquels, il y a Muḥammad et Aḥmad.

### Remarque 2 [ceux qui ont été nommés avant d'exister]

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit 'Amr b. Murra, à savoir: 'Cinq ont été nommés avant d'exister: Muḥammad: «... annonçant un messenger qui viendra après moi et dont le nom sera Aḥmad» (61, 6); Yaḥyā: «Nous t'annonçons la bonne nouvelle d'un garçon dont le nom sera Yaḥyā» (19, 7); 'Īsā: «Il t'annonce la

8 Dans ce cas, ce nom dériverait de la racine *hyy* à la forme *af'ala*, à savoir *ahyā* (faire vivre).

9 Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 1/135–136; 2/915; 4/2253 et 2259.

bonne nouvelle d'une Parole venant de lui | dont le nom sera le Messie, 'Īsā, fils de Maryam » (3, 45); Ishāq et Ya'qūb: « Nous lui annonçâmes la bonne nouvelle de Ishāq et, après Ishāq, de Ya'qūb » (11, 71). Ar-Rāḡib dit: 'Il a réservé l'expression Aḥmad à la bonne nouvelle annoncée par 'Īsā, pour montrer qu'il est plus digne de louange (*aḥmad*) que lui et ses prédécesseurs'.

5/1986

2. Dans le Coran, il y a aussi parmi les noms d'anges:

### Ġibrīl et Mikā'il

Les deux sont prononcés de plusieurs façons. Ġibrīl avec le *ġīm* vocalisé 'i' et le *rā'* sans *hamza*; Ġabrīl avec le *ġīm* vocalisé 'a', le *rā'* vocalisé 'i' sans *hamza*; Ġabrā'il avec une *hamza* après le *alif*; Ġabrāyīl avec deux *yā'* sans *hamza*; Ġabra'il avec une *hamza* et un *yā'*, sans *alif*; et Ġabra'll avec le redoublement du *lām*. On lit donc ainsi.

Ibn Ġinnī dit: 'L'original est Kūriyāl; on l'a changé en ce qu'on vient de voir, pour l'arabiser et à cause de sa longue prononciation'.

5/1987

On lit Mikāyīl sans *hamza*: « Mikāyīl » et « Mikāl » (2, 98).

Ibn Ġarīr (at-Ṭabarī) cite, par le truchement de 'Ikrima, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Ġibrīl est le serviteur de Dieu et Mikāyīl est le petit serviteur de Dieu. Chacun des deux se termine par *īl* qui signifie l'asservi par Dieu'. Il cite également ce que dit 'Abd Allāh b. al-Ḥārīt, à savoir: '*īl* signifie 'Dieu' en hébreux. | Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit 'Abd al-'Azīz b. 'Umayr, à savoir: 'Le nom de Ġibrīl, parmi les anges, signifie serviteur de Dieu'.

5/1988

### Remarque [autre nom de Ġibrīl]

Abū Ḥaywa lit: « Nous lui avons envoyé notre esprit (*rawḥannā*) » (19, 17) avec le redoublement du *nūn*. Ibn Mihrān commente cela comme étant un nom de Ġibrīl; c'est ce que relate al-Kirmānī dans son *Aġā'ib*<sup>10</sup>.

### Hārūt et Mārūt

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit 'Alī, à savoir: 'Hārūt et Mārūt sont deux anges parmi les anges du ciel'. J'ai consacré un opuscule à leur description.

#### ar-Ra'd

Chez at-Tirmidī (*Sunan*, 5/193–194), selon une tradition prophétique de Ibn 'Abbas, il y a: 'Les juifs dirent au Prophète (.): Parle-nous de ar-Ra'd. Il dit: 'C'est un ange chargé des nuages'<sup>11</sup>.

5/1989

10 Abū Ḥaywa lit *rawḥannā*, ainsi que Sahl; c'est Naqqāš qui lit *rūḥannā*. La lecture actuelle-ment officielle est *rūḥannā* (voir *Mu'ġam al-qirā'āt*, t. 5, p. 247).

11 En tant que nom commun, il s'agit du tonnerre.

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit ‘Ikrima, à savoir: ‘Ar-Ra’d est un ange qui dit: Dieu soit glorifié!.

Il cite aussi ce que dit Muğāhid, à savoir: ‘On l’interrogea au sujet de ar-Ra’d et il répondit: C’est un ange qui s’appelle ar-Ra’d. N’as-tu pas vu que Dieu dit: «Ar-Ra’d célèbre sa louange» (13, 13)?.

#### al-Barq

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Muḥammad b. Muslim, à savoir: ‘Nous est parvenu que al-Barq est un ange qui a quatre faces: celle d’un homme, celle d’un taureau, celle d’un aigle et celle d’un lion. Et quand il agite sa queue en courant, c’est cela l’éclair.’

#### Mālik

C’est le gardien de la Géhenne.

#### as-Siğill

5/1990 Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Abū Ğa’far al-Bāqir, à savoir: ‘As-Siğill | est un ange et Hārūt et Mārūt font partie de ses auxiliaires’.

Il cite aussi ce que dit Ibn ‘Umar, à savoir: ‘As-Siğill est un ange’.

Il cite également ce que dit as-Suddī, à savoir: ‘C’est un ange chargé des registres’.

#### Qa’id

Muğāhid mentionne que c’est le nom de celui qui enregistre les mauvaises actions. C’est ce que cite Abū Nu’aym dans *al-Ḥilya*.

Cela fait donc neuf anges.

Ibn Abī Ḥātim cite, à partir d’une voie qui remonte jusqu’au prophète, d’une autre jusqu’à un compagnon et d’une autre jusqu’à un suivant, le fait que Dū l-Qarnayn serait un des anges. Si c’est juste, cela fait dix.

5/1991 Ibn Abī Ḥātim cite, par le truchement de ‘Alī b. Abī Ṭalḥa, ce que dit Ibn ‘Abbās à propos de sa parole: «Le jour où se tiendront en ligne l’Esprit et ...» (78, 38), à savoir: ‘C’est un ange parmi les plus sublimes de nature. Ce qui fait donc onze’.

Puis, j’ai vu que ar-Rāḡib dit dans son *Mufradāt* à propos de sa (\*) parole: «C’est celui qui a fait descendre la sérénité (*as-sakīna*) dans le cœur des croyants» (48, 4): on dit qu’il s’agit d’un ange qui rend serein (*yusakkinu*) le cœur du croyant et le rassure. En outre, on rapporte que as-Sakīna parlait par la bouche de ‘Umar<sup>12</sup>.

12 Mettre cela en référence avec le Chapitre 10, pp. 228sq. sur les *muwāfaqāt*.

3. Dans le Coran, il y a aussi parmi les noms des compagnons: 5/1992

**Zayd b. Ḥārīṭa**

et as-Siğill

Selon l'opinion de ceux qui disent que c'était le scribe du Prophète (.). C'est ce que citent Abū Dāwūd (*Sunan*, 3/234) et an-Nasā'ī (*as-Sunan al-kubrā*, 6/408), par le truchement de Abū l-Ġawzā' d'après Ibn 'Abbās.

4. Dans le Coran, il y a également parmi les noms des prédécesseurs autres que les prophètes et les envoyés: 5/1993

**‘Imrān Abū Maryam**

On dit que c'était aussi le père de Mūsā.

**Hārūn**

Le frère de Maryam. Il ne s'agit pas du frère de Mūsā, comme dans la tradition prophétique citée par Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 3/1658). Cela viendra à la fin du livre<sup>13</sup>.

**‘Uzayr<sup>14</sup>**

**Tubba‘**

C'était un homme juste, selon ce que cite al-Ḥākīm. On dit que c'était un prophète, selon ce que relate al-Kirmānī dans son *‘Ağā’ib*.

**Luqmān**

On dit que c'était un prophète, mais la majorité est contraire à cette opinion. Ibn Abī Ḥātim et un autre citent, par le truchement de ‘Ikrima, ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir: 'Luqmān était un esclave menuisier d'origine éthiopienne'. 5/1994

**Yūsuf**

Celui qui est cité dans la sourate *Ġāfir* 40, 34.

**Ya‘qūb**

Cité au début de la sourate *Maryam* 19, 6, comme précédemment.

**Taqiyy**

Cité dans sa parole de la même sourate: «Je me réfugie près du Miséricordieux contre toi. Ah! Si tu étais pieux (*taqīyyan*)!» (19, 18). On dit que c'est le nom d'un homme qui était parmi les gens modèles. Ce qui veut dire: Ah! Si tu étais juste comme Taqiyy. C'est ce que relate at-Ta‘labī.

On dit aussi que c'était le nom d'un homme qui abordait les femmes. On dit également que c'était le cousin du côté paternel de Maryam et que Ġibril

13 Voir Chap. 80, p. 2402.

14 Il s'agit de Ibn Ḥaywa; son lignage remonte jusqu'à Hārūn b. ‘Imrān. C'est le serviteur que Dieu a fait mourir à cent ans et qu'ensuite il a ressuscité. On dit que son tombeau se trouve à Damas (NdE).

se présenta à elle sous ses apparences. Al-Kirmānī relate ces deux informations dans son *‘Ağā’ib*.

5. Dans le Coran, il y a aussi parmi les noms de femmes :

#### Maryam

5/1995 Et pas d’ autre, pour une raison déjà présentée au chapitre relatif à la métonymie<sup>15</sup>. En hébreux, Maryam signifie | la servante. On dit aussi que c’ est la femme qui fait la cour aux jeunes gens. Al-Kirmānī relate ces deux informations.

On dit également que Ba’l, dans sa parole : « Adorez-vous Ba’l ? » (37, 125), était le nom d’ une femme qu’ ils adoraient. C’ est Ibn ‘Askar qui le relate.

6. Dans le Coran, il y a également parmi les noms de mécréants :

#### Qārūn

C’ est le fils de Yaşhar, le cousin du côté paternel de Mūsā, selon la citation de Ibn Abī Ḥātim d’ après Ibn ‘Abbās.

#### Ġālūt et Hāmān

#### Buşrā

5/1996 Celui qu’ appela le pourvoyeur mentionné dans la sourate de *Yūsuf* 12, en disant : « Ô Buşrā ! / Quelle aubaine ! » (12, 19), selon ce que dit as-Suddī. C’ est une citation de Ibn Abī Ḥātim

#### Āzar

Le père de Ibrāhīm. On dit que son nom était Tāraḥ et que Āzar était son surnom. Ibn Abī Ḥātim cite, par le truchement de aḍ-Ḍaḥḥāk, ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir : ‘Le nom du père de Ibrāhīm n’ était pas Āzar, mais Tāraḥ’. Il cite également, par le truchement de ‘Ikrima, ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir : ‘Avec Āzar, il veut signifier l’ idole’.

Il cite encore ce que dit as-Suddī, à savoir : ‘Le nom de son père était Tāraḥ et celui de l’ idole, Āzar’. Il cite enfin ce que dit Muġāhid, à savoir : ‘Āzar n’ était pas le père de Ibrāhīm’.

5/1997 Il y a aussi **an-Nasī’**

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Abū Wā’il, à savoir : ‘Il y avait un homme du nom de an-Nasī’ des Banū Kināna qui prenait le mois de al-Muḥarram pour celui de Şafar durant lequel le butin est permis’.

15 Voir Chap. 54, p. 1557. Au chap. 70, p. 2019 est précisé pourquoi Ḥawwā’ n’ est pas désignée par son nom.



7. Dans le Coran, il y a aussi parmi les noms de djinns

**Iblīs**

leur père. D'abord, il s'appelait 'Azāzīl.

Ibn Abī Ḥātim et un autre citent, par le truchement de Sa'īd b. Ğubayr, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Iblīs avait pour nom 'Azāzīl'.

Ibn Ğarīr cite ce que dit as-Suddī, à savoir: 'Iblīs avait pour nom al-Ḥārit'. Certains disent: 'C'est le sens de 'Azāzīl'.

Ibn Ğarīr et un autre citent, par le truchement de ad-Ḍaḥḥāk, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Il s'appelle Iblīs, uniquement parce que Dieu l'a fait désespérer (*ablasa*) du bien dans sa totalité et l'a réduit à l'abandon'.

Ibn 'Askar dit: 'On dit qu'il se nomme Qitra. C'est ce que relate al-Ḥaṭṭābī. Son nom de lignage est Abū Kardūs. On dit aussi: Abū Qitra. On dit encore: Abū Murra. On dit également: Abū Lubaynā. C'est ce que relate as-Suhaylī dans *ar-Rawḍ al-unuf*'.

5/1998

8. Dans le Coran, il y a également parmi les noms de tribus: **Ya'ğūğ** et **Ma'ğūğ**, **'Ād**, **Ṭamūd**, **Madyan**, **Qurayš** et **ar-Rūm**.

9. Dans le Coran, il y a parmi les peuples attachés à un nom propre: le peuple de Nūḥ, le peuple de Lūṭ, le peuple de Tubba', le peuple de Ibrāhīm, les compagnons de al-Ayka: on dit qu'il s'agit de Madyan, les compagnons de ar-Rass qui sont | un reste des Ṭamūd; c'est ce que dit Ibn 'Abbās. 'Ikrima dit: 'Ce sont les compagnons de Yāsīn'. Qatāda dit: 'C'est le peuple de Šu'ayb'. On dit aussi que ce sont les compagnons de al-Uḥdūd. Tel est le choix de Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī).

5/1999

10. Dans le Coran, il y a parmi les noms d'idoles qui étaient des noms de personnes:

**Wadd**, **Suwā'**, **Yağūt**, **Ya'ūq** et **Nasr**

qui sont les noms des idoles du peuple de Nūḥ.

**al-Lāt**, **al-'Uzzā** et **Manāt**

qui sont les idoles de Qurayš.

Et de même, il y a « **al-Ruğz** » (74, 5), pour ceux qui lisent avec un *rā'* vocalisé 'u'. Dans le livre *al-Wāḥid wa-l-ġam'*, al-Aḥfaš mentionne que c'est le nom d'une idole.

**al-Ġibt** et **aṭ-Ṭāğūt**

Ibn Ğarīr dit: 'Certains pensent que ce sont deux idoles que les polythéistes adoraient'.

5/2000

Puis, il cite ce que dit 'Ikrima, à savoir: 'Al-Ġibt et aṭ-Ṭāğūt sont deux idoles'.

**ar-Rašād**

Il dit dans la sourate *Ġāfir* 40: «Je ne vous guiderai que sur la voie de ar-

Rašād» (40, 29). On dit que c'est le nom d'une des idoles de Fir'awn. C'est ce que relate al-Kirmānī dans son *ʿAǧāʾib*.

### Āzar

D'après l'opinion selon laquelle ce serait un nom d'idole.

### Baʿl

C'est l'idole du peuple de Ilyās.

Al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 8/667) rapporte ce que dit Ibn ʿAbbās, à savoir: 'Wadd, Suwā', Yaǧūt, Ya'ūq et Nasr sont les noms d'hommes justes du peuple de Nūḥ. Lorsqu'ils périrent, aš-Šayṭān inspira à leurs gens de dédier à chacun une statue dans l'assemblée où ils siégeaient et de leur donner leur nom. C'est ce qu'ils firent, mais sans les adorer. Mais, lorsque ces derniers périrent et que la connaissance de cela disparut, on les adora.

5/2001 Ibn Abī Ḥātim dit, de la part de ʿUrwa, que ce sont les propres fils de Ādam.

Al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 8/611) cite ce que dit Ibn ʿAbbās, à savoir: 'Al-Lātt était un homme qui préparait (*yaluttu*) la bouillie du pèlerin'. Ibn Ğinnī relate qu'il lit «*al-lātta*» (53, 19) avec le redoublement du *tā* et il le commente dans ce sens. Ibn Abī Ḥātim cite la même chose de la part de Muǧāhid.

11. Dans le Coran il y a aussi parmi les noms de pays, d'endroits, de lieux et de montagnes:

### Bakka

5/2002 C'est un nom de Makka. On dit que le *bā*' est à la place du *mīm*. Cela vient de *tamakkaktu l-ʿazm* (J'ai vidé l'os de sa moelle, en suçant) |; c'est-à-dire: j'ai drainé la moelle cérébrale qu'il contient. Le petit chameau suce ce qu'il y a dans le pis de la chamelle. C'est comme si elle (Makka) drainait vers elle les nourritures que contient le pays. On dit que c'est parce qu'elle expulse (*tamukku*) les péchés; c'est-à-dire, elle les chasse. On dit que c'est à cause de la petite quantité de son eau. On dit que c'est parce que, à l'intérieur d'un oued, est absorbée (*tamakkaka*) l'eau de ses montagnes, quand descend la pluie, et les torrents la drainent vers elle. On dit que le *bā*' fait partie de la racine originale et qu'il vient de *al-bakk* (brisure), parce qu'elle brise la nuque des tyrans; c'est-à-dire, elle les brise, donc ils s'humilient devant elle et se soumettent. On dit que cela vient de *at-tabākk* qui signifie 'l'encombrement', à cause de la foule qui s'y presse pour la circumambulation. On dit que Makka, c'est le périmètre sacré et que Bakka, c'est la mosquée tout spécialement. On dit que Makka est la ville et que Bakka est la Maison et le lieu de la circumambulation. On dit que c'est la Maison tout spécialement.

### al-Madīna

Dans la sourate *al-Aḥzāb* 33, elle est appelée Yaṭrib (33, 13) par les hypocrites, parce que tel était son nom au temps de l'ignorance. On dit que c'est parce que

c'est le nom d'une terre qui se trouve dans sa direction. On dit qu'elle s'appelait *Yatrib b. Wā'il* des *Banū Iram b. Sām b. Nūḥ*, parce que c'est le premier qui y descendit. L'interdiction de l'appeler désormais ainsi est justifiée, parce qu'il (.) haïssait ce nom répugnant, car il signifie ce qui est réprimandable (*at-tarb*), c'est-à-dire, la corruption; et le reproche (*at-tatrib*) qui équivaut à la censure.

### **Badr**

C'est un village près de al-Madīna. Ibn Ğarīr cite ce que dit aš-Ša'ibī, à savoir: 5/2003  
'Badr appartenait à un homme de Ğuhayna nommé Badr et donc l'endroit prit son nom'. Al-Wāqidī dit: 'J'ai mentionné cela à 'Abd Allāh b. Ğa'far et à Muḥammad b. Šāliḥ et ils le nièrent, en disant: Et pour quelle raison, alors, a-t-on donné les noms de aš-Šafrā' et de Rābiġ? Cette raison ne vaut rien. C'est uniquement un lieu-dit'.

Il cite également ce que dit aḏ-Ḍaḥḥāk, à savoir: 'Badr est un puits entre Makka et al-Madīna'.

### **Uḥud**

Il s'agit d'une lecture isolée de: «Lorsque vous serez enlevés et que vous ne 5/2004  
vous tournerez vers personne (*aḥadin*)<sup>16</sup> » (3, 153).

### **Ḥunayn**

C'est un village près de aṭ-Ṭā'if.

### **Ĝam'**

C'est-à-dire, Muzdalifa.

### **al-Maš'ar al-Ḥarām**

C'est une montagne de Muzdalifa.

### **Naq'**

On dit que c'est le nom d'un endroit entre 'Arafāt et Muzdalifa. C'est ce que relate al-Kirmānī.

### **Miṣr**

### **Bābil**

C'est une localité dans la partie cultivée de al-'Irāq.

### **al-Ayka et Layka**

Avec un *lām* vocalisé 'a'. C'est une localité du peuple de Šu'ayb. Le second est le nom d'un village et le premier, le nom de la région.

### **al-Ḥiġr**

Habitations des Ṭamūd dans la direction de aš-Šām près de Wādī l-Qurā. 5/2005

### **al-Aḥqāf**

Ce sont les dunes de sable entre 'Umān et Ḥaḍramawt. Ibn Abī Ḥātim cite ce qu'en dit Ibn 'Abbās, à savoir que c'est une montagne de aš-Šām.

16 Qui est donc lu *Uḥud* par Ḥamīd b. Qays.

**Ṭūr Saynā'**

C'est la montagne d'où Mūsā fut appelé.

**al-Ġūdi**

C'est une montagne de al-Ġazīra.

**Ṭuwā**

Nom de la vallée, selon ce que cite Ibn Abī Ḥātim de la part de Ibn 'Abbās.

Il cite aussi un autre point de vue du même, selon lequel il est appelé Ṭuwā, parce que Mūsā y passa (*ṭawā*) une nuit.

Il cite encore ce que dit al-Ḥasan, à savoir: 'C'est une vallée de Filasṭīn. On dit qu'on l'appelle Ṭuwā, parce qu'il fut sanctifié deux fois'<sup>17</sup>.

Il cite enfin ce que dit Mubaššir b. 'Ubayd, à savoir: 'C'est un oued de Ayla. Il a été enveloppé (*ṭuwīya*) dans la bénédiction à deux reprises'.

**al-Kahf**

5/2006

C'est l'habitation creusée dans la montagne.

**ar-Raqīm**

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Ka'b prétend que ar-Raqīm est le village d'où ils sont sortis'<sup>18</sup>, ce que dit 'Aṭīyya, à savoir: 'Ar-Raqīm est un oued' et la même chose est dite par Sa'īd b. Ġubayr. Il cite aussi, par le truchement de al-'Awfī, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Ar-Raqīm est une vallée entre Ġaḍabān et Ayla, sous Filasṭīn'.

5/2007

Et d'après Qatāda: 'Ar-Raqīm est le nom de la vallée dans laquelle se trouve la caverne'. Et selon | Anas b. Mālik: 'Ar-Raqīm est le chien'<sup>19</sup>.

**al-'Arim**

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit 'Aṭā', à savoir: 'Al-'Arim est le nom de la vallée'.

**Ḥard**

As-Suddī dit: 'Il nous est parvenu que le nom du village est Ḥard (68, 25)'. C'est ce que cite Ibn Abī Ḥātim.

**aṣ-Ṣarīm**

Ibn Ġarīr (aṭ-Ṭabarī) cite ce que dit Sa'īd b. Ġubayr, à savoir que c'est un endroit de al-Yaman qui s'appelle ainsi.

**Qāf**

C'est une chaîne de montagne qui entoure la terre.

**al-Ġuruz**

On dit que c'est le nom d'une terre.

17 Ce verbe peut en effet signifier: 'répéter deux fois les louanges de Dieu dans la prière' (Kazimirski).

18 Il s'agit des Compagnons de la Caverne (18, 9).

19 Nous sommes évidemment dans le contexte de la sourate 18.

**aṭ-Ṭāgiya**

On dit que c'est le nom de l'endroit où furent détruits les Ṭamūd. Al-Kirmānī relate ces deux dernières informations.

12. Dans le Coran, il y a, parmi les noms, des lieux de l'au-delà :

5/2008

**al-Firdaws**

C'est le lieu le plus haut du Jardin.

**ʿIlliyyūn**

On dit que c'est le lieu le plus haut du Jardin. On dit que c'est le nom de ce sur quoi sont enregistrées les actions des justes parmi les hommes et les djinns.

**al-Kawṭar**

C'est un fleuve dans le Jardin, comme on le trouve dans les traditions prophétiques à la transmission continue<sup>20</sup>.

**Salsabīl et Tasnīm**

Ce sont deux sources dans le Jardin.

**Siġġīn**

C'est un nom du séjour des esprits des mécréants.

**Ṣuʿūd**

C'est une montagne dans la Géhenne, selon ce que cite at-Tirmidī (*Sunan*, 5/353) à partir d'une tradition prophétique de Abū Saʿīd remontant jusqu'au Prophète.

**Mawbiq, Ġāyy, Aṭām, Wayl, as-Saʿīr, Sāʿil et Suḥq**

Ce sont des vallées de la Géhenne. Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Anas b. Mālik à propos de sa parole : « Nous avons placé entre eux un abîme (*mawbiqan*) » (18, 52), à savoir : 'C'est une vallée de la Géhenne pleine de pus'. Il cite également ce que dit 'Ikrima à propos de « abîme / *mawqīban* », à savoir : 'C'est un fleuve dans le Feu'.

5/2009

Al-Ḥākim, dans *al-Mustadrak*, cite ce que dit Ibn Masʿūd à propos de sa parole : « Ils rencontreront un sort misérable (*ġayyan*) » (19, 59), à savoir : 'Il s'agit d'une vallée dans la Géhenne'.

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/227) et un autre citent, à partir d'une tradition prophétique de Abū Saʿīd al-Ḥudrī, ce que dit l'Envoyé de Dieu (.), à savoir : 'Wayl est une vallée dans la Géhenne dans laquelle sombre le mécréant durant quarante années (automnes) avant d'en atteindre le fond'.

Ibn al-Mundīr cite ce que dit Ibn Masʿūd, à savoir : 'Wayl est une vallée dans la Géhenne pleine de pus'.

20 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 13/404.

5/2010 Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Ka'b, à savoir: 'Dans le Feu, il y a quatre vallées dans lesquelles Dieu tourmente ceux qui y sont, à savoir Ġalīz, Mawbiq, Aṭām et Ġayy'.

Il cite aussi ce que dit Sa'īd b. Ġubayr, à savoir: 'As-Sa'īr est une vallée pleine de pus dans la Géhenne et Suḥq en est une autre également dans la Géhenne'.

Il cite aussi ce que dit Ibn 'Abbās à propos de sa parole: «*sāla sā'ilun* / Coule un courant» (70, 1)<sup>21</sup>: 'C'est une des vallées de la Géhenne qu'on appelle Sa'il'.

#### al-Falaq

C'est un puits dans la Géhenne, selon une tradition remontant jusqu'au Prophète citée par Ibn Ġubayr.

#### Yaḥmūm<sup>22</sup>

5/2011 13. Dans le Coran, il y a le nom de référence à des lieux, à savoir:

#### al-Ummī

On dit que c'est le nom de référence à *umm al-qurā* (la mère des cités), Makka.

#### 'Abqarī

On dit que c'est le nom de référence à 'Abqar, séjour des djinns auquel se réfère tout récit fabuleux.

#### as-Sāmīrī

On dit que c'est le nom de référence à une terre qu'on appelle Sāmīrūn; on dit aussi Sāmira.

#### al-'Arabī

5/2012 On dit que c'est le nom de référence à 'Araba qui était la cour de la maison d'Ismā'īl(/).

Il récite:

'Araba est une terre dont personne ne peut rendre licite la sacralité \*  
à l'exception de al-Lawḍa'ī, le chef de tribu.

C'est-à-dire le Prophète (.).

14. Dans le Coran, il y a parmi les noms d'astres: le soleil, la lune, l'étoile du matin (aṭ-Ṭāriq) et Sirius (aš-Ša'īrī).

21 La lecture actuellement officielle est la suivant: *sa'ala sā'ilun* / un questionneur demande.

22 Suivi d'un blanc dans le manuscrit. Dans le texte imprimé de Abū l-Faḍl, nous avons: 'Fumée noire. C'est ce que cite al-Ḥākim de la part de Ibn 'Abbās' (NdE).

**Remarque [les volatiles]**

Certains disent : 'Dieu a dénommé, dans le Coran, dix espèces de volatiles : la caille, le moucheron, la mouche, l'abeille, l'araignée, la sauterelle, la huppe, le corbeau, les *abābil*<sup>23</sup>, la fourmi qui fait partie des volatiles, parce qu'il a dit à Sulaymān : « Nous avons été initié au langage des volatiles » (27, 16) ; il comprenait donc son langage.

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit al-Ša'bi, à savoir : 'La fourmi, dont Sulaymān comprenait le langage, avait des ailes'.

5/2013

**Section****[Les noms de parenté : *al-kunā*]**

Quant aux noms de parenté, il n'y en a pas dans le Coran, à l'exception de Abū Lahab. Il s'appelle 'Abd al-'Uzzā. C'est pour cela qu'il n'est pas mentionné avec son nom, car c'est interdit de par la loi révélée. On dit que c'est à cause de l'allusion au fait qu'il est candidat à la Géhenne.

5/2014

**[Les surnoms : *al-alqāb*]**

Quant aux surnoms, il y a :

Isrā'īl qui est le surnom de Ya'qūb ; il signifie 'serviteur de Dieu' ('Abd Allāh). On dit aussi : 'choix de Dieu' (Šafwat Allāh) ; ou encore : 'voyageur nocturne de Dieu' (Sariyy Allāh), parce qu'il a voyagé de nuit, lorsqu'il a émigré. Ibn Ğarīr cite par le truchement de 'Umayr ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir que Isrā'īl est comme si l'on disait : 'Abd Allāh. 'Abd b. Ḥumayd cite dans son commentaire coranique ce que dit Abū Miġlaz, à savoir : 'Ya'qūb était un homme fort. Il rencontra un ange, il lutta avec lui ; l'ange le jeta à terre et le frappa sur ses deux cuisses. Et lorsque Ya'qūb constata ce qu'il avait fait de lui, il l'empoigna avec force et dit : Je ne te lâcherai pas tant que tu ne m'auras pas donné un nom. Et l'ange l'appela Isrā'īl<sup>24</sup>. Abū Miġlaz ajoute : 'Ne vois-tu pas que c'est un des noms des anges?'

23 Nom d'oiseaux fabuleux que Dieu aurait envoyés contre l'armée de Abraha, prince éthiopien, qui voulait détruire Makka et al-Ka'ba (Sourate *al-Fil* 105, 3) (Kazimirski).

24 Cfr. Genèse 32, 23–33. Il est étonnant que ni l'auteur ni l'éditeur ne fassent allusion à aucune des *isrā'īliyyāt* ici ou ailleurs, alors que de telles traditions sont manifestement tirées de la Bible. Est-ce par ignorance, ce qui est difficilement concevable, ou par principe idéologique ?

5/2015 Ce surnom a plusieurs formes, la plus connue étant avec un *yā'*, après la *hamza*, et un *lām*. On lit aussi *Isrāyīl*, sans *hamza*. Certains disent: 'Les juifs ne sont interpellés dans la Coran qu'avec « Ô fils de *Isrā'īl* » et non avec 'Ô fils de *Ya'qūb*', pour une raison précise, à savoir qu'ils sont interpellés moyennant leur adoration de Dieu et ils sont mentionnés moyennant la religion de leurs ancêtres, pour les exhorter et attirer leur attention sur leur négligence. Si bien qu'ils sont appelés avec le nom dans lequel se trouve la mention de Dieu, car *Isrā'īl* est un nom en relation avec Dieu, selon l'étymologie. Et quand il mentionne le don qu'il fait à *Ibrāhīm* et la bonne nouvelle qu'il lui annonce, il dit « *Ya'qūb* »; ce qui convient mieux que *Isrā'īl*, parce que c'est le don d'un autre ancêtre (*mu'qib*); et cela correspond à la mention d'un nom qui indique la succession (*ta'qīb*).

Il y a aussi **al-Masiḥ** (le Messie) qui est le surnom de 'Īsā. On dit qu'il signifie le véridique; ou celui qui a les pieds plats; ou celui qui ne touche (*yamsaḥu*) pas de malade sans qu'il ne guérisse; ou le beau; ou celui qui touche (*yamsaḥu*) la terre, c'est-à-dire, qui la parcourt; on dit aussi d'autres choses.

5/2016 Il y a aussi **Ilyās**<sup>25</sup>. On dit que c'est le surnom de *Idrīs*. *Ibn Abī Ḥātim* cite, | avec une bonne (*ḥasan*) chaîne de transmission, ce que dit *Ibn Mas'ūd*, c'est-à-dire: 'Ilyās représente *Idrīs* et *Isrā'īl*, *Ya'qūb*'. Et il lit: 'Certes, *Idrās* est parmi les envoyés'<sup>26</sup> et: 'Paix sur *Idrāsīn*!'<sup>27</sup>. Et selon la lecture de *Ubayy*: 'Certes, *Īlyas* ...' et 'Paix sur *Īlyasīn*'.

Il y a aussi **Nūḥ**<sup>28</sup> dont le nom est 'Abd al-Ġaffār. Il est surnommé **Nūḥ** à cause de ses nombreuses lamentations (*nawḥ*) sur lui-même relatives à l'obéissance à son Seigneur, comme le cite *Ibn Abī Ḥātim* de la part de *Yazīd ar-Riqāṣī*.

Il y a aussi **Ḍū l-Kifl**<sup>29</sup>. On dit que c'est le surnom de *Ilyās*; on dit de *al-Yasa'*; on dit de *Yūša'*; on dit de *Zakariyyā*.

Il y a aussi **Ḍū l-Qarnayn** dont le nom est *Iskandar*. On dit que c'est 'Abd Allāh b. aḍ-Ḍaḥḥāk b. Sa'd; on dit: *al-Munḍir* b. *Mā' as-Samā'*; on dit: *Aṣ-Ṣa'b* b. *Qarīn* b. *al-Hammāl*. Les deux derniers sont relatés par *Ibn 'Askar*.

Il est surnommé **Ḍū l-Qarnayn**, parce qu'il a atteint les deux cornes (*al-qarnayn*) de la terre, à savoir l'orient et l'occident; on dit parce qu'il posséda la Perse et Byzance; on dit parce qu'il avait deux cornes sur sa tête, c'est-à-dire, deux toupets; on dit parce qu'il avait deux cornes en or; on dit parce que les deux côtés de sa tête étaient en cuivre; on dit parce qu'il avait sur | sa tête deux

5/2017

25 Déjà énoncé à la page 1981 au sujet des noms propres des prophètes et des envoyés.

26 Au lieu de: « Certes, *Ilyās* est parmi les envoyés » (37, 123).

27 Au lieu de: « Paix sur *Īlyāsīn*! » (37, 130).

28 Déjà énoncé à la page 1964 au sujet des noms propres des prophètes et des envoyés.

29 Déjà énoncé à la page 1978 au sujet des noms propres des prophètes et des envoyés.



petites cornes que cachaiient le turban ; on dit parce qu'il fut frappé sur une corne et mourut, puis Dieu le ressuscita et on le frappa sur l'autre corne ; on dit parce qu'il était noble des deux côtés<sup>30</sup> ; on dit parce que s'éteignirent, de son temps, deux générations (*qarnān*) de personnes, alors que lui était toujours vivant ; on dit parce que lui furent données la science de l'apparent et la science du caché ; on dit parce qu'il entra dans la lumière et dans les ténèbres<sup>31</sup>.

Il y a aussi **Fir'awn** dont le nom est al-Walīd b. Muṣ'ab et le nom de parenté Abū l-'Abbās. On dit que c'est Abū l-Walīd ou Abū Murra. On dit aussi que Fir'awn est le surnom de celui qui règne sur l'Égypte.

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Muḡāhid, à savoir : 'Fir'awn était perse de la famille de Iṣṭāḥr'.

Il y a aussi **Tubba'**. On dit qu'il s'appelait As'ad b. Malakī Karb. Il fut surnommé Tubba' à cause du nombre de ceux qui le suivirent (*tabi'a*). On dit aussi que c'est le surnom des rois de al-Yaman dont chacun est appelé Tubba' ; c'est-à-dire, il suit (*yatba'u*) son compagnon, comme le calife (*al-ḥalīfa*) succède (*yaḥlufu*) à un autre.

30 C'est-à-dire, du côté de son père et du côté de sa mère (NdE).

31 Certains disent que c'est un ange (voir p. 1990).

## Les identifications imprécises (*al-mubhamāt*)

6/2018 As-Suhaylī y a consacré un ouvrage, puis, Ibn ‘Askar et ensuite, al-Qāḍī Badr ad-Dīn Ibn Ġamā‘a<sup>1</sup>. J’ai composé aussi, à ce sujet, quelque chose de précieux qui rassemble les avantages des livres mentionnés avec des ajouts, malgré son volume très réduit<sup>2</sup>. Il y a des ancêtres dans la foi qui portent une grande attention à ce sujet. ‘Ikrima dit : ‘J’ai cherché, pendant quatorze ans, quel fut celui qui sortit de sa maison pour émigrer vers Dieu et son Envoyé et qu’ensuite la mort atteignit’<sup>3</sup>.

L’identification imprécise (*al-ibhām*) dans le Coran a plusieurs raisons d’être.

1. La première est le fait que, dans un autre passage, elle n’a plus besoin d’être expliquée, comme sa parole : « La voie de ceux que tu as comblés de bienfaits » (1, 7). En effet, elle est précisée dans | sa parole : « ... avec ceux que Dieu a comblés de bienfaits parmi les prophètes, les véridiques, les martyrs et les gens de bien » (4, 69).

2. La deuxième est le fait d’aller de soi à cause de la notoriété de la personne, comme sa parole : « Nous dîmes : Ô Ādam ! Habite le Jardin avec ta femme » (2, 35). Il n’a pas dit : Ḥawwā’ (Eve), parce qu’il n’y avait personne d’autre avec lui. « N’as-tu pas vu celui qui a discuté avec Ibrāhīm au sujet de son Seigneur ? » (2, 258). Il s’agit de Numrūd, car c’est bien connu, puisque c’est vers lui que Ibrāhīm a été envoyé. On dit que Dieu a mentionné dans le Coran Fir‘awn par son nom, ce qu’il n’a pas fait pour Numrūd, parce que Fir‘awn était plus intelligent que lui, comme cela se déduit de ses réponses à Mūsā, alors que Numrūd était un idiot ; voilà pourquoi, il dit : « Moi, je donne la vie et je fais mourir » (2, 258) ; ce qu’il faisait, en tuant une personne et en épargnant une autre ; or c’est le comble de l’idiotie.

3. La troisième est l’intention de voiler l’identité de la personne, pour susciter la bienveillance à son égard avec plus d’efficacité, comme dans : « Parmi

1 Tous les titres de ces ouvrages sont cités dans l’*Index des Savants* à l’ordre alphabétique.

2 Il s’agit de *Muḥḥamāt al-aqrān fi mubhamāt al-Qur‘ān*.

3 Allusion à Coran 4, 100 cité ici comme exemple de verset vague, puisque il est difficile de connaître l’identité ou le nom de celui dont on parle.

les gens, il y a celui dont le discours sur la vie de ce monde te plaît» (2, 204); il s'agit de al-Aḥnas b. Šarīq. Par la suite, il devint musulman et son islam fut excellent.

4. La quatrième est le fait qu'il n'y a pas grand avantage à préciser l'identité en question, comme dans: «Ou comme celui qui passa par un village ...» (2, 259) et «Interroge-les au sujet du village ...» (7, 163).

5. La cinquième est le fait de vouloir attirer l'attention sur la généralisation, puisqu'il n'y a pas de spécification; ce qui serait le contraire, s'il y avait une précision, comme dans: «Celui qui sort de sa maison, pour émigrer vers ...» (4, 100).

6/2020

6. La sixième est le fait de magnifier la personne, en lui attribuant la perfection, sans en donner le nom, comme dans: «Et que les détenteurs de grâce parmi vous ne manquent pas de ...» (24, 22); «Et celui qui vient avec la vérité et la confirme ...» (39, 33); «Quand il dit à son compagnon ...» (9, 40). Dans chaque cas, il s'agit de celui qui est véridique.

7. La septième est le fait de rendre méprisable la personne, en lui attribuant l'imperfection, (sans en donner le nom), comme dans: «Certes, celui qui te hait sera sans descendance» (108, 3).

### Nota Bene [identifications imprécises dont le sens est réservé à Dieu]

Az-Zarkašī dit dans *al-Burhān*: 'On ne fera pas de recherche au sujet d'une identification imprécise dont Dieu a fait savoir qu'il s'en réserve exclusivement la connaissance, comme sa parole: «... et d'autres en dehors d'eux que vous ne connaissez pas, alors que Dieu les connaît» (8, 60)'. Il ajoute: 'L'étonnant est que certains s'aventurent, en disant qu'il s'agit des Qurayza ou de certains djinns'.

Quant à moi, je dis qu'il n'y a rien dans le verset qui indique que le genre des personnes soit inconnaisable. Est seulement niée leur identité précise; ce que ne contredit pas le fait de savoir qu'il s'agit des Qurayza ou de certains djinns. C'est comme | sa (\*) parole à propos des hypocrites: «Et parmi les bédouins qui sont autour de vous il y a des hypocrites et parmi les gens de al-Madīna, il y en a qui se livrent à l'hypocrisie. Tu ne les connais pas; nous, nous les connaissons» (9, 101). Ce qui est nié, c'est la connaissance de leur identité précise. Par la suite, l'opinion selon laquelle ces gens-là étaient les Qurayza est citée par Ibn Abī Ḥātim d'après Muḡāhid. Et l'opinion selon laquelle ce sont des djinns est également citée par Ibn Abī Ḥātim à partir d'une tradition de 'Abd Allāh Ibn Ġarīb de la part de son père, comme une tradition remontant jusqu'au Prophète (.) (*marfū'*); il n'y a aucun risque (à dire cela).

6/2021

### Section [la tradition, seule référence pour l'identification imprécise]

6/2022 Sache que la science des identifications imprécises a comme référence la pure tradition ; il n'y a pas de place en elle pour l'opinion personnelle. Et comme on a mentionné, dans les livres composés à ce sujet et dans les autres commentaires, les noms correspondant à ces vagues identifications et les divergences à leur sujet, sans indiquer une chaîne de tradition à laquelle on puisse se référer ou une attribution sur laquelle on puisse s'appuyer, j'ai composé ce livre, en y mentionnant l'attribution de chaque opinion à celui qui l'a exprimée parmi les compagnons, les suivants et d'autres encore, en me référant aux auteurs des livres qui ont cité cela avec leurs chaînes de transmission et en y montrant ce dont la chaîne de transmission est authentique ou faible. Voilà pourquoi il se présente comme un livre abondant, unique dans son genre. Je l'ai ordonné, en suivant l'ordre coranique. Et ici, je résumerai ses identifications vagues dans une expression très condensée, laissant de côté, la plupart du temps, l'attribution et la citation, par souci de brièveté et pour qu'on se réfère au livre mentionné. J'en organiserai l'exposé en deux parties.

#### *Première partie: [identification imprécise des individus]*

C'est au sujet de ce dont l'identification est imprécise, qu'il s'agisse d'un homme, d'une femme, d'un ange, d'un djinn, d'un couple, d'un groupe dont on connaît le nom de tous, de *man* (qui) ou de *al-ladī* (qui), lorsque cela ne comporte pas la généralisation.

6/2023 Il y a sa (\*) parole : « Je vais établir un lieutenant sur la terre » (2, 30) ; il s'agit de Ādam | et de son épouse Ḥawwā', avec un allongement du *ā*, parce qu'elle a été créée à partir d'un vivant (*ḥayy*)<sup>4</sup>.

« Et lorsque vous tuâtes une personne » (2, 72) ; elle s'appelle Āmīl.

« Dépêchez-leur un envoyé pris parmi eux » (2, 129) ; il s'agit du Prophète (.)<sup>5</sup>.

6/2024 « Ibrāhīm ordonna à ses enfants » (2, 132) ; ce sont Ismā'īl, Ishāq, Madyan, Zimrān, Sūḥ, Nafaṣ, Nafaṣān, | Amīm, Kaysān, Sūruḥ, Lūṭān et Nāfiṣ.

« ... et aux tribus » (2, 136) ; les enfants de Ya'qūb qui sont au nombre de douze hommes, à savoir Yūsuf, Rūbīl, Šam'un, Lāwī, Yahūdā, Dānī, Taftānī (Naftānī) (avec un *f* et une désinence de duel), Kād, Ašīr, Īšāḡar, Rāyālūn et Binyāmīn.

4 Ce qui veut dire que la racine du nom Ḥawwā' serait celle de la vie, à savoir *ḥ / y / y*, l'allongement dont il est question ici indiquant le second *y*.

5 Aḥmad, *Musnad*, 5/262.

« Et parmi les gens, il y a celui dont le discours te plaît » (2, 204); il s'agit de al-Aḥnas b. Šarīq.

« Et parmi les gens, il y a celui qui se vend lui-même » (2, 207); il s'agit de 6/2025  
 Šuhayb.

« Lorsqu'ils dirent à un prophète à eux » (2, 246); il s'agit de Šamwīl. On dit: de Šam'un; on dit de Yūša'.

« Et parmi eux, celui à qui Dieu parla » (2, 253). Muğāhid dit que c'est Mūsā.

« Il a élevé l'un d'eux de plusieurs degrés » (2, 253). Il dit que c'est Muḥammad.

« Celui qui discutait avec Ibrāhīm au sujet de son Seigneur » (2, 258): Num-rūd b. Kan'an.

« Ou comme celui qui passa par un village » (2, 259): 'Uzayr. On dit: Armiyā'; 6/2026  
 on dit: Ḥazqīl.

« la femme de 'Imrān » (3, 35): Ḥanna Bint Fāqūd.

« et ma femme est stérile » (3, 40); il s'agit de Ašyā' ou de Ašya' Bint Fāqūd.

« un appeleur qui appelle à la foi » (3, 193); il s'agit de Muḥammad (.).

« aṭ-Ṭāgūt » (4, 60). Ibn 'Abbās dit que c'est Ka'b b. al-Ašraf. C'est ce que cite 6/2027  
 Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 6/11).

« Il y en a un parmi vous qui temporise » (4, 72); il s'agit de 'Abd Allāh b. Ubayy.

« Ne dites pas à celui qui vous adresse la paix » (4, 94); il s'agit de 'Āmir b. al-Aḍbaṭ al-Ašḡa'i. On dit: Mirdās. Cette déclaration est celle d'un groupe de musulmans, parmi lesquels | il y a Abū Qatāda et Muḥallim b. Ğattāma. On 6/2028  
 dit que c'est Muḥallim qui annonça cela. On dit que c'est lui également qui annonça son meurtre. Et on dit que c'est al-Miqdād b. al-Aswad qui le tua. On dit enfin que c'est Usāma b. Zayd.

« Celui qui sort de sa maison, pour émigrer vers Dieu et son Envoyé, puis que la mort surprend ... » (4, 100); il s'agit de | Ḍamra b. Ğundab. On dit: Ibn al-'Īš, 6/2029  
 un homme de Ḥuzā'a. On dit: Abū Ḍamra b. al-'Īš. On dit que son nom est Sabra. On dit qu'il s'agit de Ḥālid b. Ḥizām; ce qui ne s'appuie sur l'autorité que d'un seul narrateur (*ġarīb*).

« Nous avons envoyé de parmi eux douze chefs » (5, 12); il s'agit de Šammū' b. Zakkūr de la tribu de Rūbīl, de Šuquṭ b. Ḥūrī de la tribu de Šam'un, de Kālib b. Yūfanā | de la tribu de Yahūdā, de Ba'ūruk b. Yūsuf de la tribu de Išāgara, 6/2030  
 de Yūša' b. Nūn de la tribu de Afrāṭīm b. Yūsuf, de Balṭī b. Rūfuwā de la tribu de Binyāmīn, de Karābil b. Sūdī de la tribu de Zabālūn, de Kaddī b. Sūsās de la tribu de Manšā b. Yūsuf, de 'Amāyīl b. Kasl de la tribu de Dān, de Satūr b. Miḥāyīl de la tribu Ašīr, de Yuḥannā b. Waqūsā de la tribu de Taftāl et de Ill b. Mūḥā de la tribu de Kādālū.

« Deux hommes dirent ... » (5, 23); il s'agit de Yūša' et de Kālib.

6/2031 « ... l'histoire des deux fils de Ādam » (5, 27); il s'agit de Qābil et de Hābil, celui qui est tué.

« Celui à qui nous avons donné nos signes et qui s'en débarrassa » (7, 175): Bal'am. On dit: Bal'am b. Ābar. On dit: Bā'ar. On dit: Bā'ūr. On dit qu'il s'agit de Umayya b. Abī ṣ-Ṣalt. On dit: Ṣayfī b. ar-Rāhib. On dit: Fir'awn, ce qui est la tradition la moins appuyée (*ağrab*).

« Certes, je suis pour vous un protecteur » (8, 48); il signifie par là Surāqa b. Ğu'sum.

6/2032 « Combattez les leaders de la mécréance » (9, 12). Qatāda dit que ce sont Abū Sufyān, Abū Ğahl, Umayya b. Ḥalaf, Suhayl b. 'Amr et 'Utba b. Rabī'a.

« Lorsqu'il dit à son compagnon » (9, 40); il s'agit de Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq<sup>6</sup>.

6/2033 « Et parmi vous, il y a ceux qui les écoutent » (9, 47). Muğāhid dit que ce sont 'Abd Allāh | b. Ubayy b. Salūn, Rifā'a b. at-Tābūt et Aws b. Qayzī

« Et parmi eux, celui qui dit: Dispense-moi ... » (9, 49); il s'agit de al-Ġadd b. Qays.

« Et parmi eux, celui qui te critique au sujet des aumônes » (9, 58); il s'agit de Dū l-Ḥuwayṣira<sup>7</sup>.

« Si nous pardonnons à une partie des vôtres ... » (9, 66); il s'agit de Maḥṣī b. Ḥumayyir.

6/2034 « Et parmi eux, celui qui fait un pacte avec Dieu » (9, 75); il s'agit de Ta'laba b. Ḥāṭib.

« Et d'autres reconnurent leurs péchés » (9, 102). Ibn 'Abbās dit: 'Ils sont sept, à savoir Abū Lubāba et ses compagnons'. Qatāda dit: 'Ce sont sept auxiliaires, à savoir | Abū Lubāba, Ġadd b. Qays, Ḥiḍām, Aws, Kardam et Mirdās'.

6/2035 « Et d'autres attendent ... » (9, 106); il s'agit de Hilāl b. Umayya, Murāra b. ar-Rabī', Ka'b b. Mālik; ce sont les trois qui furent laissés en arrière<sup>8</sup>.

6/2036 « Et ceux qui prirent une mosquée ... » (9, 107). Ibn Ishāq dit: 'Ce sont douze | auxiliaires, à savoir: Ḥiḍām b. Ḥālīd, Ta'laba b. Ḥāṭib, Hazzāl b. Umayya, Mu'attib b. Quṣayr, Abū Ḥabība b. al-Az'ar, 'Abbād b. Ḥunayf, Ğāriya b. 'Āmir,

6/2037 ses deux fils Muğammi' et Zayd, Nabtal b. | al-Ḥarīṭ, Buḥḍağ, Biğād b. 'Uṭmān et Wadī'a b. Tābit<sup>9</sup>.

« pour celui qui luttait contre Dieu et son Envoyé » (9, 107); il s'agit de Abū 'Āmir ar-Rāhib.

« Est-ce que celui qui a une preuve de la part de son Seigneur ... »; il s'agit de Muḥammad (.).

6 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 7/8.

7 *Ibidem*, 12/290, 292.

8 Probablement lors de l'expédition de Tabūk. Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 8/342; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 4/2120.

9 Ce qui, en réalité, fait treize et non douze, comme annoncé.

- « et le lui récite un témoin venu de lui » (11, 17); il s'agit de Ğibrīl. On dit: | le 6/2038  
Coran. On dit: Abū Bakr. On dit: 'Alī.
- « Nūḥ appela son fils » (11, 42). Son nom est Kan'an. On dit: Yām.
- « et sa femme se tenait debout » (11, 71). Son nom est Sāra.
- Les filles de Lūṭ [« mes filles » (11, 78) et (15, 71)]: Raytā et Raġūtā.
- « Yūsuf et son frère » (12, 8); il s'agit de Binyāmīn, son frère utérin.
- « L'un d'eux dit » (12, 10); il s'agit de Rūbīl. On dit: Yahūdā. On dit: Šam'un. 6/2039
- « Et ils envoyèrent celui qui leur puisait de l'eau » (12, 19); il s'agit de Mālik b. Du'r.
- « Celui qui l'acheta dit ... » (12, 21); il s'agit de Quṭayfir ou de Uṭayfir.
- « à sa femme » (12, 21); il s'agit de Rā'il. On dit: Zulayḥā. 6/2040
- « et entrèrent avec lui en prison deux garçons » (12, 36); il s'agit de Maġlaṭ et de Nabwa' qui était l'échanson. On dit: Rāšān et Marṭaš. On dit: Busurhum et Surhum.
- « à celui qui, à son avis, serait délivré » (12, 42); il s'agit de l'échanson.
- « auprès de ton maître » (12, 42); il s'agit du roi Rayyān b. al-Walīd.
- « un frère à vous » (12, 59); il s'agit de Binyāmīn dont la mention est récurrente dans la sourate. 6/2041
- « un frère à lui a volé » (12, 77); ils signifient par là Yūsuf.
- « leur aîné dit » (12, 80); il s'agit de Šam'un. On dit: Rūbīl.
- « il accueillit ses parents » (12, 99); il s'agit de son père et de sa tante maternelle Layyā. On dit: Sa mère dont le nom est Rāḥīl.
- « et celui qui a auprès de lui la science du Livre » (13, 43); il s'agit de 'Abd Allāh b. Sallām. On dit: Ğibrīl.
- « J'ai fait habiter une partie de ma descendance » (14, 37); il s'agit de Ismā'il. 6/2042
- « et mes parents » (14, 41). Le nom de son père est Tārah. On dit: Āzar. On dit: Yāzar. Et le nom de sa mère est Maṭānī. On dit: Nawfā. On dit: Layūtā.
- « Certes, nous te suffisons face aux railleurs » (15, 95). Sa'id b. Ğubayr dit: 'Ils sont cinq: al-Walīd b. al-Muġīra, al-'Āšī b. Wā'il, | Abū Zam'a, al-Ḥārīṭ b. Qays et al-Aswad b. 'Abd Yaġūt'. 6/2043
- « ... deux hommes, l'un d'eux est muet » (16, 76); il s'agit de Asīd b. Abī l-Īš.
- « et celui qui ordonne la justice » (16, 76): 'Uṭmān b. 'Affān.
- « ... comme celle qui défaisait le fil de son fuseau » (16, 92); il s'agit de Rayṭa Bint Sa'id b. | Zayd Manāt b. Tamīm. 6/2044
- « C'est seulement un mortel qui l'instruit » (16, 103). Il signifient par là 'Abd b. al-Ḥaḍramī. Son nom est Miqyas. On dit qu'il avait deux serviteurs, Yasār et Ğabr. On dit qu'ils signifient par là un forgeron de Makka dont le nom était Bal'am. On dit: Salmān al-Fārisī.
- « Les compagnons de la caverne » (18, 9): Tamliḥā, leur chef qui dit: « Réfugiez-vous dans la caverne » (18, 16) et « Votre Seigneur sait très bien combien de 6/2045

temps vous êtes restés » (18, 19), Taksalmīna qui dit : « Combien de temps êtes vous restés ? » (18, 19), Martūs, Barāšiq, Ayūnus, Uwayustānis et Šalṭaṭyawus.

« Envoyez l'un de vous avec votre monnaie » (18, 19); il s'agit de Tamliḥā.

« ... celui dont nous avons rendu le cœur insouciant » (18, 28); il s'agit de 'Uyayna b. Ḥiṣn<sup>10</sup>.

6/2046 « Donne-leur l'exemple de deux hommes » (18, 32); il s'agit de Tamliḥā, le bon, et Faṭrawus. Les deux sont mentionnés dans la sourate *aṣ-Šāfāt* 37<sup>11</sup>.

« Mūsā dit à son garçon » (18, 60); il s'agit de Yūša' b. Nūn<sup>12</sup>. On dit : son frère, Yaṭrabī.

« Ils trouvèrent un serviteur » (18, 65); il s'agit de al-Ḥaḍir dont le nom est Balayā.

« Ils rencontrèrent un jeune homme » (18, 74). Son nom est Ğaysūr (avec un ġīm; on dit avec un ḥā').

6/2047 « derrière eux, un roi » (18, 79); il s'agit de Hudad b. Budad<sup>13</sup>.

« Quant au jeune homme, ses parents étaient ... » (18, 80). Le nom du père est Kādībarā et celui de la mère, Sahwā.

« à deux jeunes gens orphelins » (18, 82); il s'agit de Aṣram et de Ṣuraym.

« Il l'appela d'en dessous d'elle » (19, 24). On dit : 'Īsā. On dit : Ğibrīl.

« Et l'homme dit » (19, 66); il s'agit de Ubayy b. Ḥalaf. On dit : Umayya b. Ḥalaf. On dit : al-Walīd b. al-Muġīra.

6/2048 « As-tu vu celui qui a mécré ? » (19, 77); il s'agit de al-'Āsī b. Wā'il<sup>14</sup>.

« Tu as tué une personne » (20, 40); il s'agit du copte dont le nom est Fātūn.

« as-Sāmīrī » (20, 85). Il s'appelle Mūsā b. Zafir<sup>15</sup>.

« ... de poussière de l'Envoyé » (20, 96); il s'agit de Ğibrīl.

« Parmi les gens, celui qui discute ... » (22, 3); il s'agit de an-Naḍr b. al-Ḥārīṭ.

6/2049 « Voici deux adversaires » (22, 19). Les deux Šayḥ-s (al-Buḥārī, *Šaḥīḥ*, 8/443–444 et Muslim, *Šaḥīḥ*, 4/2323) citent ce que dit Abū Ḍarr, à savoir | : 'Ce verset est descendu à propos de Ḥamza, de 'Ubayda b. al-Ḥārīṭ, de 'Alī b. Abī Ṭālib, de 'Utba, de Šayba et de al-Walīd b. 'Utba'.

« et qui veut la profaner ... » (22, 25). Ibn 'Abbās dit : 'C' est descendu à propos de 'Abd Allāh b. Unays'.

10 Ibn Māğah, *Sunan*, 2/1382–1383.

11 Coran 37, 51 : « L'un d'eux dira : j'avais un compagnon ... ». (NdE).

12 Al-Buḥārī, *Šaḥīḥ*, 8/409.

13 *Ibidem*, 8/412.

14 *Ibidem*, 8/429.

15 Dans *at-Ta'rif wa-l-i'lām* de as-Suhaylī, on trouve Mūsā b. al-Muzaḥḥar qui était de ceux qui adoraient les idoles sous forme de vaches, voilà pourquoi il était disposé à adorer le veau (NdE).



«Ceux qui calomnient ...» (24, 11); [ce sont] Ḥasān b. Tābit, Miṣṭaḥ b. Utāta, Ḥamna Bint Ğaḥṣ, ‘Abd Allāh b. Ubayy, «celui qui | s’est chargé de la plus grande part» (24, 11b). «[Le jour où] l’injuste se mordra ...» (25, 27); il s’agit de ‘Uqba b. Abī Mu‘ayṭ<sup>16</sup>. 6/2050

«... je n’avais pas pris un tel comme ami» (25, 28); il s’agit de Umayya b. Ḥalaf. On dit: Ubayy b. Ḥalaf.

«Et le mécréant était ...» (25, 55). Aš-Ša‘bī dit qu’il s’agit de Abū Ğahl.

«... une femme qui règne sur eux» (27, 23); il s’agit de Bilqīs Bint Šarāḥil.

«Et lorsqu’il arriva chez Sulaymān ...» (27, 36); celui qui arrive s’appelle Mundir.

«Un esprit dit ...» (27, 39). Son nom est Kawzan. 6/2051

«... celui chez qui se trouve une science» (27, 40); il s’agit de Āṣaf b. Barḥiyā, son secrétaire. On dit: un homme qu’on appelle Dū n-Nūr. On dit: Uṣṭūr. On dit: Malīḥā. On dit: Balḥ. On dit: il s’agit de Ḍabba Abū l-Qabila. On dit: Ğibril. On dit: un autre ange. On dit: al-Ḥaḍir.

«... neuf individus» (27, 48); il s’agit de Ru‘mā, de Ru‘aym, de Harmā, de Huraym, | de Da‘b, de Šawāb, de Ri‘āb, de Miṣṭa‘, de Qudār b. Sālif qui coupa le jarret de la chamelle. 6/2052

«La famille de Fir‘awn l’accueillit» (28, 8). Le nom de celui qui l’accueillit est Ṭābut.

«La femme de Fir‘awn» (28, 9): Āsiya Bint Muzāḥim.

«La mère de Mūsā» (28, 10): Yuḥāniḍ Bint Yaṣḥur b. Lāwī. On dit: Yāwuḥā. On dit: Abāduḥt.

«Et elle dit à sa sœur» (28, 11). Son nom est Maryam. On dit: Kulṭūm<sup>17</sup>.

«Celui qui était de son parti» (28, 15); il s’agit de as-Sāmīrī.

«et celui qui était de ses ennemis» (28, 15). Son nom est Fātūn.

«Arriva un homme de l’extrémité de la ville» (28, 20); il s’agit d’un fidèle | de la famille de Fir‘awn dont le nom est Šam‘ān. On dit: Šam‘ūn. On dit: Ğabr. On dit: Ḥabīb. On dit: Ḥizqil. 6/2053

«... deux femmes qui se tenaient à l’écart» (28, 23); il s’agit de Layyā et de Šafūriyā, celle qu’il maria. Leur père était Šu‘ayb. On dit: Yaṭrūn b. Aḥī Šu‘ayb.

«Luqmān dit à son fils ...» (31, 13). Son nom est Bārān avec un seul point diacritique (sous le *bā’*). | On dit: Dārān. On dit: An‘um. On dit: Miškam. 6/2054

«L’ange de la mort» (32, 11). Il court sur toutes les langues que son nom est ‘Izrā’īl; c’est ce que rapporte Abū š-Šayḥ b. Ḥayyān de la part de Wahb.

16 *Ibidem* 7/431–432; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 2129.

17 L’éditeur vocalise ainsi et justifie sa vocalisation en se référant à *Mağma‘ az-zawā’id*.

« Est-ce que celui qui est croyant est comme celui qui est pervers ? » (32, 18). Ce verset est descendu à propos de ‘Alī b. Abī Ṭālib et de al-Walīd b. ‘Uqba.

6/2055 « Un groupe demanda la permission » (33, 13). As-Suddī dit que ce sont deux hommes des Banū | Ḥārīṭa, à savoir Abū ‘Arāba b. Aws et Aws b. Qayzī.

6/2056 « Dis à tes épouses » (33, 59). ‘Ikrama dit : ‘Il avait alors sous son pouvoir neuf femmes : ‘Ā’iša, Ḥafṣa, Umm Ḥabība, Sawda, Umm Salama, Ṣafīyya, Maymūna, Zaynab Bint Ğaḥṣ et Ğuwayriyya. Et ses filles étaient : | Fāṭīma, Zaynab, Ruqayya et Umm Kulṭūm’.

« Les gens de la Maison » (33, 33). Il (.) dit : ‘Ce sont ‘Alī, Fāṭīma, al-Ḥasan et al-Ḥusayn’<sup>18</sup>.

« pour celui que Dieu a comblé de bienfaits et que tu as comblé de bienfaits » (33, 37); il s’agit de Zayd b. Ḥārīṭa.

6/2057 « prends avec toi ton épouse » (33, 37); il s’agit de Zaynab Bint Ğaḥṣ.  
« L’homme s’en est chargé » (33, 72). Ibn ‘Abbās dit que c’est Ādam.

« Nous leur envoyâmes deux » (36, 14); il s’agit de Ṣam‘ūn et de Yūḥannā. Et le troisième est Būlus. On dit que ce sont Ṣādiq, Ṣadūq et Ṣalūm.

« Et arriva de l’extrémité de la ville un homme » (36, 20); il s’agit de Ḥabīb an-Naġġār.

« L’homme n’a-t-il pas vu ... » (36, 77); il s’agit de al-‘Āṣī b. Wā’il. On dit : Ubayy b. Ḥalaf. On dit : Umayya b. Ḥalaf.

« Nous lui annonçâmes la bonne nouvelle d’un garçon » (37, 10); il s’agit de Ismā’il ou de Iṣḥāq; ce sont deux opinions bien connues.

« l’histoire des plaideurs » (38, 21); il s’agit de deux anges. On dit que ce sont Ğibrīl et Mikā’il.

6/2058 « un corps » (38, 41); il s’agit d’un ṣayṭān qu’on appelle Usayd. On dit : Ṣaḥr. On dit : Ḥabqīq.

« Aṣ-Ṣayṭān m’a touché » (38, 41). Nawf dit : ‘Aṣ-Ṣayṭān qui l’a touché s’appelle Mis‘at’.

« et celui qui a apporté la vérité » (39, 33) : Muḥammad (.). On dit : Ğibrīl.

« et qui l’a confirmée » (39, 33) : Muḥammad (.). On dit : Abū Bakr.

« deux êtres qui nous égaraient » (41, 29) : Iblīs et Qābil.

6/2059 « un homme des deux cités » (43, 31). Ils signifient par là al-Walīd b. al-Muġīra de Makka et Mas‘ūd b. ‘Umar aṭ-Ṭaqafī. On dit : ‘Urwa b. Mas‘ūd de aṭ-Ṭā’if.

« Et lorsque le fils de Maryam leur est donné en exemple ... » (43, 57). Celui qui donne l’exemple, c’est ‘Abd Allāh b. az-Ziba’rā.

6/2060 « la nourriture du pécheur » (44, 44). Ibn Ğubayr dit que c’est Abū Ğahl.

18 At-Tirmidī, *Sunan*, 6/174–175.

« un témoin des fils de Isrā'īl témoigne que ... » (46, 10); il s'agit de 'Abd Allāh b. Sallām.

« les doués de résolution parmi les envoyés » (46, 35). Selon l'opinion la plus juste, il s'agit de Nūḥ, Ibrāhīm, Mūsā, 'Īsā et Muḥammad (.).

« celui qui appelle appellera » (50, 41); il s'agit de Isrāfīl.

« les hôtes d'honneur de Ibrāhīm » (51, 24). 'Uṭmān b. Muḥṣin dit: 'Ce sont quatre anges, à savoir Ġibrīl, Mikā'īl, Isrāfīl et Rafā'īl.

« ils annoncèrent la bonne nouvelle d'un garçon » (51, 28). Al-Kirmānī dit: 6/2061  
'Les commentateurs sont d'accord sur le fait qu'il s'agit de Ishāq, sauf Muġāhid pour qui il s'agit de Ismā'īl'.

« le très fort » (53, 33): Ġibrīl.

« As-tu vu celui qui a tourné le dos? » (53, 33); il s'agit de al-'Āṣī b. Wā'il. On dit: al-Walīd b. al-Muġīra.

« celui qui appelle appellera » (54, 6); il s'agit de Isrāfīl.

« le propos de celle qui discute avec toi » (58, 1); il s'agit de Ḥawla Bint Ṭa'labā.

« au sujet de son époux » (58, 1) | il s'agit de Aws b. aṣ-Šāmit. 6/2062

« Pourquoi interdis-tu ce que Dieu t'a permis? » (66, 1); il s'agit de sa concubine Māriyya.

« le Prophète confia un secret à l'une de ses épouses » (66, 3); il s'agit de Ḥafṣa.

« et qu'elle en communiqua l'information » (66, 3); elle informa 'Ā'iṣa<sup>19</sup>.

« si vous revenez [à Dieu] (...) si vous vous soutenez mutuellement » (66, 4); il s'agit de 'Ā'iṣa et de Ḥafṣa<sup>20</sup>.

« l'homme juste parmi les croyants » (66, 4); il s'agit de Abū Bakr et de 'Umar; c'est ce que cite aṭ-Ṭabarānī dans *al-Awsaṭ*.

« la femme de Nūḥ » (66, 10): Wāla'a. 6/2063

« et la femme de Lūt » (66, 10): Wāliha. On dit: Wā'ila.

« N'obéis pas à tout jureur » (68, 10). Ce verset est descendu à propos de al-Aswad b. 'Abd Yaġūt. On dit: al-Aḥnas b. Šarīq. On dit: al-Walīd b. al-Muġīra.

« Quelqu'un demanda » (70, 1); il s'agit de an-Naḍr b. al-Ḥarīt.

« Pardonne-moi ainsi qu'à mes parents » (71, 28). Le nom de son père est Lamk b. Mattūšalaḥ et celui de sa mère, Šamḥā Bint Anūš.

« l'insensé parmi nous » (72, 4); il s'agit de Iblīs.

« Laisse-moi seul avec celui que j'ai créé » (74, 11); il s'agit de al-Walīd b. al-Muġīra. 6/2064

19 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 8/658.

20 *Ibidem*, 8/658.

« Il n'a pas confirmé ... » (75, 31–35). Ces versets sont descendus à propos de Abū Ğahl.

« Ne s'est-il pas écoulé pour l'homme ... » (76, 1); il s'agit de Ādam.

« Le mécréant dira: Malheur à moi! Si seulement je pouvais être poussière » (78, 40). On dit qu'il s'agit de Iblīs.

« parce que l'aveugle est venu à lui » (80, 2); il s'agit de 'Abd Allāh b. Umm Maktūm.

6/2065 « Quant à celui qui est riche ... » (80, 5); il s'agit de Umayya b. Ḥalaf. On dit: 'Utba b. Rabī'a.

« La parole d'un noble messenger » (81, 19). On dit: Ğibrīl. On dit aussi: Muḥammad (.).

« Quant à l'homme, lorsque l'éprouve ... » (89, 15–16). Ces versets sont descendus à propos de Umayya b. Ḥalaf.

« Par un père ... » (90, 3); il s'agit de Ādam.

« L'envoyé de Dieu leur dit » (91, 13); il s'agit de Šālīḥ.

6/2066 « le plus méprisable » (92, 15); il s'agit de Umayya b. Ḥalaf.

« le plus timoré de Dieu » (92, 17): Abū Bakr aṣ-Šiddīq.

« celui qui interdisait \* à un serviteur ... » (96, 9–10); il s'agit de Abū Ğahl et le serviteur est le Prophète (.).<sup>21</sup>

6/2067 « Certes, celui qui te hait » (108, 3); il s'agit de al-Āṣ b. Wā'il. On dit: Abū Ğahl. On dit: 'Uqba b. Abī Mu'ayy. On dit: Abū Lahab. On dit: | Ka'b b. al-Ašraf. 'La femme de Abū Lahab [« et sa femme » (111, 4)]: Umm Ğamīl le borgne, fille de Ḥarb b. Umayya.

### *Seconde partie [identification vague des groupes]*

6/2068 Il s'agit de l'identification vague de groupes dont on connaît certains membres.  
« Ceux qui ne savent pas disent: Sinon, Dieu nous parlerait ... » (2, 118). On dénomme parmi eux Rāfi' b. Ḥuraymila.

« Les insensés diront ... » (2, 142). On dénomme parmi eux Rifā'a b. Qays, Qardam b. 'Amr, Ka'b b. al-Ašraf, Rāfi' b. Ḥuraymila, al-Ḥaġġāġ b. 'Amr et ar-Rabī' b. Abī l-Ḥuqayq.

6/2069 « Et lorsqu'on leur dit: Suivez ... » (2, 170). On dénomme parmi eux Rāfi' et Mālik b. 'Awf.

« Ils t'interrogeront au sujet des nouvelles lunes » (2, 189). On dénomme parmi eux Mu'āḍ b. Ğabal et Ṭa'laba b. Ğanm.

6/2070 « Ils t'interrogeront au sujet de ce que vous dépensez » (2, 215). On dénomme parmi eux 'Amr | b. al-Ğamūḥ.

21 Muslim, *Šaḥīḥ*, 4/2154.

« Ils t'interrogeront au sujet du vin » (2, 219). On dénomme parmi eux 'Umar, Mu'ad et Ḥamza.

« Ils t'interrogeront au sujet des orphelins » (2, 220). On dénomme parmi eux 'Abd Allāh b. Rawāḥa.

« Ils t'interrogeront au sujet de la menstruation » (2, 222). On dénomme parmi eux Tābit b. | ad-Daḥdāḥ, 'Abbād b. Biṣr et Usayd b. al-Ḥuḍayr. 6/2071

« N'as-tu pas vu ceux à qui a été donnée une part » (3, 23). On dénomme parmi eux an-Nu'mān b. 'Amr et al-Ḥārīt b. Zayd.

« Les apôtres » (3, 52). On dénomme parmi eux Nuṭrus (Butrus), Ya'qūbus, Yuḥannas, Andrā'is (Andrāyīs), Fīlabus, Ibn Ṭalmā', Matnā (Mantā), Tūmās, Ya'qūb b. | Ḥalfannā, Badāwasīs (Tadāwus), Mātānā (Mantā, Mattā), Nuwās, Darnābūṭā et Sirḡis, celui sur qui fut lancée sa ressemblance<sup>22</sup>. 6/2072

« Un groupe de gens de l'Écriture dit: Croyez ... » (3, 72). Ce sont douze juifs. On dénomme parmi eux 'Abd Allāh b. aḍ-Ḍayf, 'Adī b. Zayd et al-Ḥārīt b. 'Amr.

« Comment Dieu conduirait-il un peuple qui mécroit après avoir cru? » (3, 86). 'Ikrima dit: 'Ce verset est descendu à propos de douze hommes, dont Abū 'Āmir ar-Rāhib, al-Ḥārīt b. Suwayd b. aṣ-Ṣāmit et Waḥwaḥ b. al-Aslat'. Ibn 'Askar ajoute | Ṭu'ma b. Ubayriq. 6/2073

« Ils disent: Y a-t-il quoi que ce soit dans cette affaire qui nous concerne? » (3, 154). On dénomme parmi ceux qui disent cela 'Abd Allāh b. Ubayy.

« Ils disent: S'il y avait quelque chose dans cette affaire qui nous concerne, nous n'aurions pas été tués » (3, 154). On dénomme, parmi ceux qui disent cela, 'Abd Allāh b. Ubayy et Mu'attib b. Quṣayr.

« On leur dit: Allez, combattez! » (3, 167). Celui qui dit cela est 'Abd Allāh | Wālid Ḡābir b. 'Abd Allāh al-Anṣārī; et ceux à qui cela est dit sont 'Abd Allāh b. Ubayy et ses compagnons. 6/2074

« ... et ceux qui ont répondu à Dieu » (3, 172). Ils sont soixante dix, dont Abū Bakr, 'Umar, 'Uṭmān, 'Alī, az-Zubayr, Sa'd, Ṭalḥa, Ibn 'Awf, Ibn Mas'ūd, Ḥuḍayfa b. al-Yamān et Abū 'Ubayda b. al-Ḡarrāḥ.

« ... ceux à qui les gens dirent » (3, 173). On dénomme, parmi ceux qui disent cela, Nu'aym b. Mas'ūd al-Aṣḡa'i.

22 Allusion à Coran 4, 157. Dans TK II, p. 102 (Dār al-Fikr, 1981), ar-Rāzī rapporte quatre traditions dont une selon laquelle un homme qui prétendait être un des compagnons de 'Īsā, alors que c'était un hypocrite, alla trouver les juifs pour leur indiquer où il se trouvait. Et lorsqu'il entra avec les juifs pour prendre 'Īsā, Dieu lança sur cet homme la ressemblance de 'Īsā et alors il fut tué et crucifié. Certains de ces noms n'ont pas de vocalisation; donc leur transcription est parfois douteuse. Les noms entre parenthèses sont les équivalents qu'on trouve dans *as-Sīra*, dans le manuscrit K et dans *al-I'lām*.

6/2075 « ... ceux qui disent: Dieu est pauvre » (3, 181). Finhās a dit cela. | On dit: Ḥuyayy b. Aḥṭab. On dit: Ka'b b. al-Ašraf.

« Certes, parmi les gens de l'Écriture, il y a ceux qui croient en Dieu » (3, 199). Ce verset est descendu à propos de an-Nağāšī. On dit: à propos de 'Abd Allāh b. Salām et ses compagnons.

« ... et il a fait naître, des deux, des hommes nombreux et des femmes » (4, 1). Ibn Ishāq dit: 'Les propres fils de Ādam furent au nombre de quarante divisés en vingt tribus, chaque tribu ayant un garçon et une fille'. On dénomme parmi  
6/2076 ses fils Qābīl, Hābīl, Iyād, Šabūyah, Hind, Šarābīs, Maḥūr, Sind, Bāriq, | Šīt, 'Abd al-Muġīt, 'Abd al-Ḥāriṭ, Wadd, Suwā', Yaġūt, Ya'ūq et Nasr; et parmi ses filles: Iqlīmah, Ašwaf, Ġazūza, 'Azwarā' et Ummat al-Muġīt.

« Ne vois-tu pas ceux à qui une partie du Livre a été donnée. Ils achètent l'égarerement » (4, 44). 'Ikrama dit: 'Ce verset est descendu à propos de Rifā'a b. Zayd b. at-Tābūt, Kardam b. Zayd, Asāma b. Ḥabīb, Rāfi' b. Abī Rāfi', Baḥrī b. 'Amr et Ḥuyayy b. Aḥṭab'.

« Ne vois-tu pas ceux qui prétendent qu'ils croient » (4, 60). Ce verset est descendu à propos de al-Ġalās b. aš-Šāmit, Mu'attib b. Qušayr, Rāfi' b. Zayd et Bišr.

« Ne vois-tu pas ceux à qui on a dit: Tendez vos mains ... » (4, 77). On dénomme parmi eux 'Abd ar-Raḥmān b. 'Awf.

« sauf ceux qui se sont alliés à un peuple » (4, 90). Ibn 'Abbās dit que ce  
6/2077 verset est descendu à propos de | Hilāl b. 'Uwaymir al-Aslamī, Surāqa b. Mālik al-Madliġī et à propos des Banū Ġazīma b. 'Āmir b. 'Abd Manāf.

« Vous en trouverez d'autres » (4, 91). As-Suddī dit que ce verset est descendu à propos d'un groupe auquel appartenait Nu'aym b. Mas'ūd al-Ašġa'ī.

« Ceux que les anges ont fait mourir, alors qu'ils se faisaient tort à eux-mêmes ... » (4, 97). 'Ikrima dénomme parmi eux 'Alī b. Umayya b. Ḥalaf, al-Ḥāriṭ b. Zam'a, Abū Qays b. al-Walīd b. al-Muġīra, Abū l-'Āsī b. Munabbih b. al-Ḥaġġāġ et Abū Qays b. al-Fākih.

6/2078 « ... à l'exception de ceux qui sont faibles » (4, 98). On dénomme parmi eux Ibn 'Abbās, sa mère à savoir Umm al-Faḍl, 'Ayyāš b. Abī Rabī'a et Salama b. Hišām<sup>23</sup>.

« ... ceux qui se trahissent eux-mêmes » (4, 107): les Banū Ubayriq, à savoir Bišr, Bušayr et Mubaššir.

6/2079 « Un groupe d'entre eux aurait voulu t'égarer » (4, 113). Il s'agit de Usayd b. 'Urwa et de ses compagnons<sup>24</sup>.

23 Al-Buḥārī, *Šaḥīḥ*, 8/255.

24 At-Tirmidī, *Sunan*, 5/128.

« Ils te demanderont une décision au sujet des femmes » (4, 127). On dénomme, parmi ceux qui demandent cette décision, Ḥawla Bint Ḥakīm.

« Les gens de l'Écriture te demanderont ... » (4, 153). Ibn 'Askar dénomme parmi eux Ka'b. al-Ašraf et Finḥās.

« ... mais ceux qui sont fermement établis dans la science » (4, 162). Ibn 'Abbās dit: 'Ce sont 'Abd Allāh b. Salām et ses compagnons'.

« Ils te demanderont une décision. Dis: Dieu vous donnera une décision au sujet de la parenté éloignée » (4, 176). On dénomme parmi eux Ġābir b. 'Abd Allāh<sup>25</sup>.

« ... ni ceux qui se dirigent vers la Maison sacrée » (5, 2). On dénomme parmi eux al-Ḥuṭam b. Hind al-Bakrī. 6/2080

« Ils te demanderont ce qui leur est permis » (5, 4). On dénomme parmi eux 'Adī b. Ḥātim, Zayd b. al-Muhalhal aṭ-Ṭā'iyāni, 'Āšim b. 'Adī, Sa'd b. | Ḥayṭama et 'Uwaym b. Sā'ida. 6/2081

« ... lorsqu'un peuple s'apprêtait à porter les mains sur vous » (5, 11). On dénomme parmi eux Ka'b b. al-Ašraf et Ḥuyayy b. Aḥṭab.

« Tu trouveras que les plus proches par l'amitié » (5, 82). Ce verset est descendu à propos de la délégation qui vint d'auprès de an-Naġāšī (le Négus). Ils étaient au nombre de douze. On dit: trente. On dit: soixante-dix. On dénomme parmi eux Idrīs, Ibrāhīm, al-Ašraf, Tamīm, Tammām et Durayd.

« Ils disent: Et si un ange ne descendait pas auprès de lui! » (5, 8). On dénomme parmi eux Zam'a b. al-Aswad, an-Našr b. al-Ḥarīṭ b. Kalda, Ubayy b. Ḥalaf et al-'Āšī b. Wā'il. 6/2082

« Ne repousse pas ceux qui invoquent leur Seigneur » (5, 52). On dénomme parmi eux Šuḥayb, Bilāl, 'Ammār, Ḥabbāb, Sa'd b. Abī Waqqās, Ibn Mas'ūd | et Salmān al-Fārisī<sup>26</sup>. 6/2083

« Lorsqu'ils disent que Dieu n'a rien fait descendre sur un mortel » (5, 91). On dénomme parmi eux Finḥās et Mālik b. aḍ-Ḍayf.

« Ils dirent: Nous ne croirons pas tant que ne nous sera pas donnée une chose semblable à ce qui a été donné aux envoyés de Dieu » (5, 124). On dénomme parmi eux Abū Ġahl et al-Walīd b. al-Muġīra.

« Ils t'interrogeront au sujet de l'Heure » (7, 187). On dénomme parmi eux Ḥamal b. Qušayr et Šamwīl b. Zayd.

« Ils t'interrogeront au sujet du butin » (8, 1). On dénomme parmi eux Sa'd b. Abī Waqqās. 6/2084

25 Al-Buḥārī, *Šaḥīḥ*, 10/114.

26 Ibn Māġah, *Sunan*, 2/1383.

« Certes, une partie des croyants éprouvent de l'aversion ... » (8, 5). On dénomme parmi eux Abū Ayyūb al-Anṣārī et, parmi ceux qui n'ont pas éprouvé d'aversion, al-Miqdād.

« Si vous cherchez le succès ... » (8, 19). On dénomme parmi eux Abū Ğahl.

« Et lorsque usent de stratagèmes contre toi ceux qui mécroient ... » (8, 30).

6/2085 Il s'agit des gens de Dār an-Nadwa. | On dénomme parmi eux 'Utba et Šayba, les deux fils de Rabī'a, Abū Sufyān, Abū Ğahl, Ğubayr b. Muṭ'im, Tu'ayma b. 'Adī, al-Ḥārīt b. 'Āmir, an-Naḍr b. al-Ḥārīt, Zam'a b. al-Aswad, Ḥakīm b. Ḥizām et Umayya b. Ḥalaf.

6/2086 « Et lorsqu'ils dirent: Ô Dieu! Si cela est ... » (8, 32). On dénomme parmi eux | Abū Ğahl et an-Naḍr b. al-Ḥārīt<sup>27</sup>.

« Lorsque les hypocrites et ceux qui ont une maladie dans le cœur disent: Voilà ceux qui sont trompés ... » (8, 49). On dénomme parmi eux 'Utba b. Rabī'a, Qays b. al-Walīd, Abū Qays b. al-Fākih, al-Ḥārīt b. Zam'a et al-'Āšī b. Munabbih.

6/2087 « Dis à ceux qui sont captifs entre vos mains » (8, 70). Ils étaient au nombre de soixante-dix, dont al-'Abbās, 'Uqayl, Nawfal b. al-Ḥārīt et Suhayl b. Bayḍā'.<sup>28</sup>

« Les juifs ont dit: 'Uzayr ... » (9, 30). On dénomme parmi eux Sallām b. Miškam, Nu'mān b. Awfā, Muḥammad b. Diḥya, Šās b. Qays, Mālik b. aḍ-Ḍayf.

6/2088 « Ceux qui critiquent les volontaires [parmi les croyants] ... » (9, 79). Parmi les volontaires, on dénomme 'Abd ar-Raḥmān b. 'Awf, 'Āšim b. 'Adī; et parmi « ceux qui ne trouvent que (le produit de) leurs efforts » (9, 79), Abū 'Aqil et Rifā'a b. Sa'd.

6/2089 « ... et à ceux qui sont venus vers toi » (9, 92). On dénomme parmi eux al-'Irbād b. Sāriya, 'Abd Allāh b. Muğaffal al-Muzanī, | 'Amr al-Muzanī, 'Abd Allāh b. al-Azraq al-Anṣārī et Abū Laylā al-Anṣārī.

« Il y a des hommes qui aiment ... » (9, 108). On dénomme parmi eux 'Uwaym b. Sā'ida.

« ... sauf ceux qui subissent la contrainte et dont le cœur reste paisible dans la foi » (16, 106). Ce verset est descendu à propos d'un groupe dans lequel il y avait 'Ammār b. Yāsir et 'Ayyās b. Abī Rabī'a.

« Nous avons envoyé contre vous certains de nos serviteurs » (17, 5). Ce sont Ğālūt et ses compagnons.

6/2090 « S'ils avaient failli te détourner ... » (17, 73). Ibn 'Abbās dit: 'Ce verset est descendu à propos d'hommes de Qurayš, parmi lesquels il y avait Abū Ğahl et Umayya b. Ḥalaf'.

27 Al-Buḥārī, *Šaḥīḥ*, 8/308; Muslim, *Šaḥīḥ*, 4/2154.

28 Muslim, *Šaḥīḥ*, 3/1385.



« Ils dirent: Nous ne croirons pas en toi tant que tu n'auras pas fait jailir ... » (17, 90). Ibn 'Abbās dénomme, parmi ceux qui disent cela, 'Abd Allāh b. Abī Umayya.

« ... et sa descendance » (18, 50). On dénomme, parmi les enfants de Iblīs, Ṭabr, al-A'war, Zalanbūr, Masūṭ et Dāsīm.

« Ils dirent: Si nous suivons la guidance avec toi ... » (28, 57). On dénomme parmi eux al-Ḥārṭ b. 'Āmir b. Nawfal<sup>29</sup>.

« Les hommes pensent-ils qu'on les laissera ... » (29, 2). Ce sont ceux qui sont maltraités à cause de l'islam à Makka. Parmi eux, il y a 'Ammār b. Yāsir. 6/2091

« Ceux qui mécroient disent à ceux qui croient: Suivez notre chemin » (29, 12). On dénomme parmi eux al-Walid b. al-Muġīra.

« Et parmi les gens, il y en a qui achètent l'amusement du discours » (31, 6). On dénomme parmi eux an-Naḍr b. al-Ḥārīṭ.

« ... et parmi eux tel qui atteint le terme de la vie » (33, 23). On dénomme parmi eux Anas b. an-Naḍr<sup>30</sup>.

« Ils disent la vérité » (34, 23). Le premier qui la dit, c'est Ġibrīl, puis ils l'ont suivi. Cite cela [...] <sup>31</sup>. 6/2092

« Les chefs du peuple se retirèrent » (38, 6). On dénomme parmi eux 'Uqba b. Abī Mu'ayṭ, Abū Ġahl, al-'Āṣī b. Wā'il, al-Aswad b. al-Muṭṭalib et al-Aswad b. Yaġūṭ.

« Ils dirent: Qu'avons-nous? Nous ne voyons pas d'hommes ... » (38, 62). On dénomme, parmi ceux qui disent cela, Abū Ġahl et, parmi les hommes en question, 'Ammār et Bilāl.

« ... une troupe de djinns » (46, 29). On dénomme parmi eux Zawba'a, Ḥassī, | 6/2093  
Massī, Šāšīr, Māšīr, al-Ard, Anyān, al-Aḥqam et Surraq.

« Ceux qui t'appellent de derrière les appartements privés » (49, 4). On dénomme parmi eux al-Aqra' b. Ḥābis, al-Zibriqān b. Badr, 'Uyayna b. Ḥiṣn, 'Amr b. al-Ahtam.

« N'as-tu pas vu ceux qui ont pris pour mettre des gens ... » (58, 14). As-Suddī dit: 'Ce verset est descendu à propos de 'Abd Allāh b. Nabtāl, un des hypocrites'.

« Dieu ne vous interdit pas, à l'égard de ceux qui ne vous ont pas combattu ... » (60, 8). Ce verset est descendu à propos de Qutayla Umm Asmā', fille de Abū Bakr. 6/2094

« Lorsque viennent à vous les croyantes » (60, 10). On dénomme parmi eux (sic) Umm Kulṭūm Bint 'Uqba b. Abī Mu'ayṭ et Umayma Bint Bišr.

29 An-Nasā'ī, *al-Kubrā*, 6/425.

30 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 8/518.

31 Blanc dans le manuscrit (NdE).

6/2095 « Ils disent : Ne dépensez pas ... \* Ils disent : Si nous retournons ... » (63, 7–8).  
On dénomme parmi eux ‘Abd Allāh b. Ubayy<sup>32</sup>.

« Et porteront le trône de ton Seigneur ... » (69, 17). On dénomme, parmi les porteurs du trône, Isrāfil, Lubnān et Rūfil.

« Les compagnons de al-Uḥdūd » (85, 4) : Dū Nuwās, Zur‘a b. As‘ad al-Ḥimyārī et ses compagnons.

6/2096 « ... les compagnons de l’éléphant » (105, 1). Ce sont les éthiopiens dont le chef était Abraha | al-Ašram et leur indicateur Abū Riḡāl.

« Dis : Ô les mécréants ! » (109, 1). Ce verset est descendu à propos de al-Walīd b. al-Muḡīra, al-‘Āṣī b. Wā’il, al-Aswad b. al-Muṭṭalib et Umayya b. Ḥalaf.

« ... de celles qui soufflent ... » (113, 4) : les filles de Labīd b. al-A‘ṣam.

Quant aux vagues identifications des peuples, des animaux, des lieux, des temps, etc ..., j’en ai traité exhaustivement dans notre ouvrage ci-dessus indiqué.

---

32 Al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 8/648.

## Les noms de ceux à propos de qui le Coran est descendu

J'ai vu à ce sujet un seul ouvrage d'un des anciens<sup>1</sup>; mais, il n'est pas encore recopié. Alors, les chapitres sur les causes de la descente<sup>2</sup> et sur les vagues identifications<sup>3</sup> nous en dispenseront. 6/2097

Ibn Abī Ḥātim dit : 'On mentionne de la part de al-Ḥusayn b. Zayd aṭ-Ṭaḥḥān : Ishāq b. Maṣūn nous rapporte : Qays nous rapporte de la part de al-A'maš, de la part de al-Minhāl que 'Abbād b. 'Abd Allāh dit que 'Alī a dit : Il n'y a personne chez les Qurayš à propos de qui un verset ne soit pas descendu. On lui dit : Qu'est-ce qui est descendu à propos de toi ? Il répondit : « et un témoin de sa part lui récite cela » (11, 17)'.

Et parmi les exemples de cela, il y a ce que citent Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 1/181) et al-Buḥārī dans *al-Adab*, de la part de Sa'd | b. Abī Waqqāš qui dit : 6/2098  
'Quatre versets sont descendus à propos de moi, à savoir « Ils t'interrogeront à propos du butin » (8, 1), « Nous avons recommandé à l'homme d'être bon envers ses père et mère » (29, 8), le verset de l'interdiction du vin (2, 219) et le verset de l'héritage (4, 12–15)'.

Ibn Abī Ḥātim cite ce que Rifā'a al-Qurazī dit, à savoir : « Nous leur avons fait parvenir [la parole] » (28, 51) est descendu sur dix personnes et je suis l'une d'entre elles'.

Aṭ-Ṭabarānī cite ce que dit Abū Ğum'a Ğunayd b. Sab' (on dit : Ḥabīb b. Sabbā'), à savoir : 'Est descendu à propos de nous : « S'il n'y avait pas eu des hommes croyants et des femmes croyantes ... » (48, 25); nous étions neuf personnes : sept hommes et deux femmes'.

1 Il s'agit de Ismā'il al-Ḥīrī ḏ-Ḍarīr (m. 430/1038) (NdE).

2 Voir Chap. 9, pp. 189sq.

3 Voir Chap. 70, pp. 2018sq.

## Les excellentes qualités du Coran

6/2099 Abū Bakr b. Abī Šayba, an-Nasā'ī, Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām, Ibn aḏ-Ḍurays et d'autres encore ont consacré un ouvrage à ce sujet. Il y a des traditions prophétiques sûres à ce propos, que l'on considère l'ensemble ou certaines sourates en particulier ; mais de nombreuses autres ont été forgées au sujet des excellentes qualités des sourates. Voilà pourquoi j'ai composé un livre que j'ai intitulé *Ḥamā'il az-zahar fī faḏā'il as-suwar* (Les lieux fleuris des excellentes qualités des sourates). J'y ai consigné ce qui n'est pas considéré comme apocryphe (*mawḏū'*).

Je présenterai dans ce chapitre deux sections.

### Première section : ce qui concerne l'excellence du Coran en général

6/2100 At-Tirmidī (*Sunan*, 5/29–30), ad-Dārimī (*Sunan*, 4/2089) et d'autres encore citent, par le truchement de al-Ḥārīṭ al-A'war, ce que dit 'Alī, à savoir: 'J'ai entendu l'Envoyé de Dieu (.) dire: Il y aura des dissensions. Je dis: Quel sera le moyen d'en sortir, ô Envoyé de Dieu? Il répondit: Le Livre de Dieu. Il contient l'information de qui vous a précédés, l'information de ce qui viendra après vous, les décisions relatives à ce qu'il y a parmi vous; il est décisif et non frivole (// 86, 13–14): quiconque parmi les puissants l'abandonne, Dieu le brisera; quiconque désirera être guidé par autre chose, Dieu l'égarera. Il est la solide corde de Dieu (// 3, 103). Il est le sage rappel (// 3, 58). Il est la voie droite (1, 6). Il est ce grâce à quoi les passions ne dévient pas et les langues ne sont pas équivoques, ce dont les savants ne se fatiguent jamais. Il ne s'use pas, même si on le répète souvent. Ses merveilles n'en finissent jamais. Quiconque le prononce, dit la vérité. Quiconque agit en fonction de lui, sera récompensé. Quiconque juge grâce à lui, sera juste. Quiconque recourt à lui, sera guidé vers la voie droite'.

Ad-Dārimī (*Sunan*, 4/2115) cite, à partir d'une tradition de 'Abd Allāh b. 'Amr dont la chaîne remonte jusqu'au Prophète: 'Le Coran est plus aimable pour Dieu que les cieux, la terre et ceux qui y sont'.

6/2101 Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 4/125) et at-Tirmidī (*Sunan*, 5/411–412) citent, à partir d'une tradition de Šaddād b. Aws: 'Aucun musulman ne se couchera et ne récitera une sourate du Livre de Dieu, sans que Dieu ne lui assigne un ange; si bien que rien qui puisse lui nuire ne l'approchera, jusqu'à ce qu'il ne se lève, quand il doit se lever'.

Al-Ḥākīm et d'autres citent, à partir d'une tradition de 'Abd Allāh b. 'Amr: 'Quiconque récite le Coran, fait avancer progressivement la prophétie entre ses deux côtés, bien que rien ne lui soit révélé. Il ne convient pas que celui qui possède le Coran s'irrite avec celui qui s'irrite et soit ignorant avec celui qui est ignorant, alors qu'en lui il y a la parole de Dieu'.

Al-Bazzār cite, à partir d'une tradition de Anas: 'Le bien de la maison dans laquelle on récite le Coran augmentera, tandis que celui de la maison dans laquelle on ne le récite pas diminuera'.

Aṭ-Ṭabarānī cite, à partir d'une tradition de Ibn 'Umar: 'Il y a trois personnes que la grande terreur n'effrayera pas et que la remise des comptes ne touchera pas, étant sur un tas de musc tant que la remise des comptes des créatures ne sera pas finie: l'homme qui récite le Coran par désir de la face de Dieu et qui grâce à lui guide un peuple satisfait de lui ...'.

6/2102

Abū Ya'lā et aṭ-Ṭabarānī citent, à partir d'une tradition de Abū Hurayra: 'Le Coran est richesse, après lui plus de pauvreté et sans lui aucune richesse'.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 4/101) et un autre citent, à partir d'une tradition de 'Uqba b. 'Āmir: 'Si le Coran était dans la peau d'un homme, le Feu ne la dévorerait pas'.

Abū 'Ubayd dit: 'Il veut dire par 'peau d'un homme' le cœur du croyant et son intérieur qui contient le Coran'. Un autre ('Abd Allāh b. Yazīd) dit: 'Cela veut dire que quiconque rassemble tout le Coran, puis, (malgré cela), entre dans le Feu, est pire que le cochon'.

Ibn al-Anbārī dit: 'Cela veut dire que le Feu ne l'anéantira pas et ne l'arrachera pas aux auditions qu'il a enregistrées et aux compréhensions qu'il a obtenues. C'est comme ce qu'il dit à propos de l'autre tradition prophétique: 'J'ai fait descendre sur toi un Livre que l'eau ne lavera (n'effacera) jamais'. C'est-à-dire, elle ne l'anéantira pas et ne l'arrachera pas aux excellentes provisions qu'il en a faites et à ses contenus; parce que, même si l'eau le lave extérieurement, elle ne le lavera pas en l'arrachant du cœur'.

6/2103

Selon aṭ-Ṭabarānī, à partir d'une tradition de 'Iṣma b. Mālik: 'Si l'on rassemblait tout le Coran dans une peau d'homme, le Feu ne la brûlerait pas'.

Et selon lui toujours, à partir d'une tradition de Sahl b. Sa'd: 'Si le Coran était dans une peau d'homme, le Feu ne la toucherait pas'.

Dans *aṣ-Ṣaḡīr*, al-Ṭabarānī cite, à partir d'une tradition de Anas: 'Quiconque récite le Coran, faisant cela nuit et jour, permettant ce qu'il permet et interdisant ce qu'il interdit, Dieu proscrira au Feu sa chair et son sang et il en fera le compagnon des nobles et pieux scribes<sup>1</sup>, jusqu'à ce que, lorsque viendra le jour de la résurrection, le Coran lui servira d'argument'.

6/2104

1 Scribes ou anges qui inscrivent toutes les actions des hommes (Kazimirski).

Abū 'Ubayd cite, d'après Anas, une tradition dont la chaîne remonte jusqu'au Prophète: 'Le Coran est un intercesseur écouté et un plaideur fiable. Il conduit au Jardin quiconque le met devant lui et il guide vers le Feu quiconque le met derrière lui'.

Aṭ-Ṭabarānī cite, à partir d'une tradition de Anas: 'Ceux qui savent le Coran par cœur seront les experts des hôtes du Jardin'.

6/2105 An-Nasā'ī (*Sunan*, 5/17), Ibn Māğah (*Sunan*, 1/78) et al-Ḥākim citent, à partir d'une tradition de Anas: 'Les gens du Coran sont les gens de Dieu et son élite'.

Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 1/552) et un autre citent, à partir d'une tradition de Abū Hurayra le fait que l'Envoyé de Dieu (.) a dit: 'Est-ce que, lorsqu'il retourne dans sa famille, l'un de vous aimerait trouver trois chammelles pleines, replètes et grasses? Nous répondîmes: Oui, certes. Il dit: Trois versets que chacun de vous récite dans une prière sont meilleurs pour lui que trois chammelles pleines, replètes et grasses'.

Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 2/592) cite, à partir d'une tradition de Ğābir b. 'Abd Allāh: 'Le meilleur discours est le Livre de Dieu'.

6/2106 Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 3/437) cite, à partir d'une tradition de Mu'āḍ b. Anas: 'Quiconque récite le Coran sur le chemin de Dieu<sup>2</sup>, est inscrit avec les véridiques, les martyrs et les gens de bien et ceux-là sont excellents comme compagnons'.

Dans *al-Awsaṭ*, aṭ-Ṭabarānī cite, à partir d'une tradition de Abū Hurayra: 'Aucun homme n'enseignera le Coran à son enfant, sans qu'il ne soit ceint, le jour de la résurrection, d'une couronne dans le Jardin'.

Abū Dāwūd (*Sunan*, 5/28), Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 3/440) et al-Ḥākim citent, à partir d'une tradition de Mu'āḍ b. Anas: 'Les père et mère de quiconque récite le Coran complètement et agit en fonction de lui, seront ceints d'une couronne, le jour de la résurrection, dont l'éclat sera plus beau que celui du soleil dans les demeures de ce monde, à supposer qu'il soit en vous. Que pensez-vous de celui qui agit ainsi?'

6/2107 At-Tirmidī (*Sunan*, 5/28), Ibn Māğah (*Sunan*, 1/78) et Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 1/148) citent, à partir d'une tradition de 'Alī: 'Quiconque récite le Coran, l'apprend par cœur, permet ce qu'il permet et interdit ce qu'il interdit, Dieu le fera entrer dans le Jardin. Il le fera intercéder pour dix membres de sa famille, chacun d'eux ayant le Feu comme obligation'.

Aṭ-Ṭabarānī cite, à partir d'une tradition de Abū Umāma: 'Quiconque apprend un verset du Livre de Dieu, ce dernier l'accueillera, le jour de la résurrection, en riant devant lui'.

2 C'est-à-dire, pour la cause de Dieu.

Les deux Šayḥs (al-Buḥārī, *Šaḥīḥ*, 8/691 et Muslim, *Šaḥīḥ*, 1/549) et un autre encore citent, à partir d'une tradition de 'Āiša: 'L'expert en Coran sera avec les scribes nobles et pieux. Celui qui récite le Coran en bégayant, parce qu'il en est troublé, aura une double récompense'.

Dans *al-Wasaʿat*, aṭ-Ṭabarānī cite, à partir d'une tradition de Ğābir: 'Quiconque assimile tout le Coran aura droit auprès de Dieu à une requête qui sera exaucée. S'il le veut, il la devancera en ce monde et s'il le veut, il la lui conservera pour l'autre vie'.

6/2108

Les deux Šayḥs (al-Buḥārī, *Šaḥīḥ*, 9/67–68 et Muslim, *Šaḥīḥ*, 1/549) et un autre encore citent, à partir d'une tradition de Abū Mūsā: 'Le croyant qui récite le Coran est semblable au citron dont le goût et l'odeur sont excellents. Tandis que le croyant qui ne récite pas le Coran est semblable à la datte dont le goût est excellent, mais qui n'a pas d'odeur. Le pervers qui récite le Coran est semblable à la plante odoriférante dont l'odeur est excellente mais dont le goût est amer. Tandis que le pervers qui ne récite pas le Coran est semblable à la coloquinte dont le goût est amer et qui n'a pas d'odeur'.

Les deux Šayḥs (al-Buḥārī, *Šaḥīḥ*, 9/64 et Muslim<sup>3</sup>) citent à partir d'une tradition de 'Uṭmān: 'Le meilleur (*ḥayru*) d'entre vous (et selon une autre expression: le supérieur (*aḥḍalu*) parmi vous) est celui qui apprend le Coran et l'enseigne'. Al-Bayhaqī ajoute dans *al-Asmā'*: 'L'excellence du Coran par rapport aux autres livres est comme celle de Dieu par rapport à ses créatures'.

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/35) et al-Ḥākim citent, à partir d'une tradition de Ibn 'Abbās: 'Celui qui en lui-même ne possède rien du Coran est comme la maison en ruine'.

6/2109

Ibn Māğah (*Sunan*, 1/79) cite, à partir d'une tradition de Abū Ḍarr: 'Te lever de bonne heure pour apprendre un verset du Livre de Dieu est meilleur pour toi que de prier cent unités de prière'.

Aṭ-Ṭabarānī cite, à partir d'une tradition de Ibn 'Abbās: 'Quiconque apprend le Livre de Dieu, puis suit ce qu'il contient, Dieu le guidera hors de l'erreur et lui épargnera, au jour de la résurrection, la pire remise des comptes'.

Ibn Abī Šayba cite, à partir d'une tradition de Abū Šurayḥ al-Ḥuzā'ī: 'Ce Coran est une corde (*sabab*) dont un bout est dans la main de Dieu et l'autre bout dans vos mains. Si vous la saisissez, vous ne vous égarerez pas et ensuite vous ne périrez jamais'.

Ad-Daylamī cite, d'après une tradition prophétique de 'Alī: 'Ceux qui apprennent le Coran par cœur seront à l'ombre de Dieu, le jour où il n'y aura pas d'ombre, sauf la sienne'.

6/2110

3 Tradition non repérable dans son recueil.

Al-Ḥākim cite, d'après une tradition de Abū Hurayra: 'Celui qui possède le Coran arrivera le jour de la résurrection et le Coran dira: Ô mon Seigneur! Embellis-le. Et il sera ceint de la couronne d'honneur. Puis, il dira: Ô mon Seigneur! Encore plus. Ô mon Seigneur! Sois satisfait de lui. Et il sera satisfait de lui. On lui dira: Récite et monte! Et, à chaque verset, on l'augmentera en mérite'.

Le même cite, à partir d'une tradition de 'Abd Allāh b. 'Amr: 'Le jeûne et le Coran intercèderont pour le serviteur'.

Toujours le même cite, à partir d'une tradition de Abū Ḍarr: 'Vous ne retournerez pas vers Dieu avec une chose meilleure que ce qui est sorti de lui', c'est-à-dire, le Coran.

### Seconde section: ce qui concerne l'excellence des sourates elles-mêmes

6/2111

#### 1. Ce qu'on mentionne à propos de al-Fātiḥa 1:

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/5, 198), an-Nasā'ī (*Sunan*, 2/139) et al-Ḥākim citent, à partir d'une tradition de Ubayy b. Ka'b dont la chaîne remonte jusqu'au Prophète: 'Dieu n'a fait descendre ni dans *at-Tawrāt* ni dans *al-Inḡīl* rien de semblable à la Mère du Coran, à savoir les sept répétés (15, 87)'.

6/2112

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 4/177) et un autre citent, à partir d'une tradition de 'Abd Allāh b. Ġābir: 'La meilleure sourate du Coran est: «Louange à Dieu, Seigneur des univers» (1, 2)'. Al-Bayhaqī, dans *Šu'ab al-īmān*, | et al-Ḥākim (citent), à partir d'une tradition de Anas: 'Ce qui est supérieur dans le Coran est: «Louange à Dieu, Seigneur des univers»'.

Al-Buḥārī (*Šaḥīḥ*, 8/156) (cite), à partir d'une tradition de Abū Sa'īd b. al-Mu'allā. 'La plus sublime sourate du Coran est: «Louange à Dieu, Seigneur des univers»'.

Dans son *Musnad*, 'Abd (b. Ḥamīd) cite, à partir d'une tradition de Ibn 'Abbās: 'L'ouvrante du Livre équivaut aux deux tiers du Coran'.

#### 2. Ce qu'on mentionne à propos de al-Baqara 2 et Āl 'Imrān 3:

Abū 'Ubayd cite, à partir d'une tradition de Anas: 'Aš-Šayṭān sort de la maison, quand il entend qu'on y récite la sourate *al-Baqara* 2'.

6/2113

A ce sujet, il y a ce qu'on rapporte de la part de Ibn Mas'ūd, de Abū Hurayra et de 'Abd Allāh b. Muḡaffal.

Muslim (*Šaḥīḥ*, 1/554) et at-Tirmidī (*Sunan*, 5/11–12) citent, à partir d'une tradition de an-Nawwās b. Sam'ān: 'Le jour de la résurrection, on apportera le Coran et ses gens qui auront agi en fonction de lui seront précédés par les



sourates *al-Baqara* 2 et *Āl 'Imrān* 3. L'Envoyé de Dieu (.) fit trois comparaisons à leur sujet que je n' ai jamais oubliées par la suite. Il dit : Elles sont comme deux nuages, deux ombrages ou deux ombres noires entre lesquelles se trouverait un orient lumineux; ou bien comme deux vols d'oiseaux bien rangés<sup>4</sup> qui discutent au sujet de leur maître'.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 5/348) cite, à partir d'une tradition de Buraïda : 'Apprenez la sourate *al-Baqara* 2, car l'apprendre est une bénédiction et la laisser de côté est une infortune. Les sorciers ne peuvent rien contre elle. Apprenez les sourates *al-Baqara* 2 et *Āl 'Imrān* 3 |. Car, au jour de la résurrection, elles seront les deux nuages du couchant qui procurent de l'ombre à celui qui les possède; elles seront comme deux nuages, deux ombrages ou deux vols d'oiseaux bien rangés'.

6/2114

Ibn Ḥibbān et un autre citent, à partir d'une tradition de Sahl b. Sa'd : 'Chaque chose a une prééminence<sup>5</sup>; la prééminence du Coran est la sourate *al-Baqara* 2; quiconque la récite de jour dans sa maison, aš-Šayṭān n'y entrera pas durant trois jours et quiconque la récite de nuit dans sa maison, aš-Šayṭān n'y entrera pas durant trois nuits'.

Dans *aš-Šu'ab*, al-Bayhaqī cite, à partir d'une tradition de aš-Šalšāl : 'Quiconque récite la sourate *al-Baqara* 2, sera ceint d'une couronne dans le Jardin'.

Abū 'Ubayd cite, de la part de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, cette tradition dont la chaîne remonte à un compagnon (*mawqūf*)<sup>6</sup> : 'Quiconque récite *al-Baqara* 2 et *Āl 'Imrān* 3 en une nuit, sera inscrit parmi les assidus à la prière'.

6/2115

Al-Bayhaqī cite, à partir d'une tradition de Makḥūl dont la chaîne remonte à un suivant (*mursal*)<sup>7</sup> : 'Quiconque récite, le vendredi, la sourate *Āl 'Imrān* 3, les anges prieront pour lui jusqu'à la nuit'.

### 3. Ce qu'on mentionne à propos du verset du trône (2, 255) :

Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 1/556) cite, à partir d'une tradition de Ubayy b. Ka'b : 'Le plus sublime verset du Livre de Dieu est celui du Trône'.

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/7-8) et al-Ḥākim citent, à partir d'une tradition de Abū Hurayra : 'Chaque chose a une prééminence; la prééminence du Coran est *al-*

4 Selon Kazimirski, *ṣawāffa* signifierait au pluriel adverbiallement 'en ordre'. Voir note 2, page 820 de l'édition al-Maktaba al-'Asriyya, Beyrouth, 1429/2008 : '*aš-ṣawāff* : ceux parmi les oiseaux qui n'étendent pas leurs ailes'.

5 Littéralement 'bosse de chameau'.

6 Une tradition qui a rapport aux faits et paroles des compagnons de Muḥammad (Kazimirski).

7 Paroles de Muḥammad rapportées simplement, sans nommer les compagnons du Prophète qui les auraient entendues, et en nommant seulement un suivant (Kazimirski).

*Baqara* 2 ; on y trouve un verset qui est le maître des versets du Coran, à savoir le verset du Trône’.

6/2116 Al-Ḥārīt b. Abī Usāma cite de la part de al-Ḥasan une tradition dont la chaîne remonte à un suivant (*mursal*) : ‘Le meilleur du Coran est la sourate *al-Baqara* 2 et en lui, le plus sublime verset est le verset du Trône’.

Ibn Ḥibbān et an-Nasā’ī (*Sunan*, 6/30) citent, à partir d’une tradition de Abū Umāma : ‘Quiconque récite le verset du Trône à la fin de chaque prière prescrite, rien ne l’empêchera d’entrer dans le Jardin, si ce n’est le fait de ne pas être encore mort’.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 3/221) cite, à partir d’une tradition de Anas : ‘Le verset du Trône équivaut à un quart du Coran’.

6/2117 **4. Ce qu’on mentionne à propos des versets conclusifs de *al-Baqara* 2 :**  
Les six imāms<sup>8</sup> citent, à partir d’une tradition de Abū Mas’ūd : ‘Quiconque récite, en une nuit, les deux versets de la fin de la sourate *al-Baqara* 2, ils lui suffiront’.

Al-Ḥākīm cite, à partir d’une tradition de an-Nu‘mān b. Baṣīr : ‘Dieu a écrit un livre avant de créer les cieux et la terre en deux mille ans. Il fit descendre de lui deux versets avec lesquels il conclut la sourate *al-Baqara* 2. Si on les lit dans une maison, un ṣayṭān ne s’en approchera pas durant trois nuits’.

6/2118 **5. Ce qu’on mentionne à propos de la fin de *Āl ‘Imrān* 3 :**  
Al-Bayhaqī cite, à partir d’une tradition de ‘Uṭmān b. ‘Affān : ‘Quiconque récite, en une nuit, la fin de *Āl ‘Imrān* 3, sera inscrit pour lui la veille d’une nuit’.

**6. Ce qu’on mentionne à propos de *al-An‘ām* 6 :**  
Ad-Dārimī (*Sunan*, 4/2141) et un autre citent, de la part de ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, une tradition dont la chaîne remonte à un compagnon (*mawqūf*) : ‘*Al-An‘ām* 6 compte parmi les meilleures parties du Coran’.

6/2119 **7. Ce qu’on mentionne à propos des sept longues sourates :**  
Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 6/82) et al-Ḥākīm citent, à partir d’une tradition de ‘Ā’iṣa : ‘Quiconque apprend les sept longues sourates est un savant’.

**8. Ce qu’on mentionne à propos de *Hūd* 11 :**  
Dans *al-Wasaṭ*, at-Ṭabarānī cite, à partir d’une tradition de ‘Alī, à la chaîne de transmission lâche (*wāḥin*) : ‘Il y a des sourates qu’un hypocrite n’appren-

8 A savoir, al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 9/55), Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 1/55), Abū Dāwūd (*Sunan*, 2/118), an-Nasā’ī (*Sunan*, 5/14), at-Tirmidī (*Sunan*, 5/10) et Ibn Māğāh (*Sunan*, 1/435).

dra jamais, à savoir: *Barā'a* 9, *Hūd* 11, *Yā Sīn* 36, *ad-Duḥān* 44 et '*Amma yata-sā'alūna* 78'.

**9. Ce qu'on mentionne à propos de la fin de al-Isrā' 17:**

6/2120

Aḥmad (Ibn Hanbal) cite, à partir d'une tradition de Mu'āḍ b. Anas: 'Le verset de la puissance est: «Dis: Louange à Dieu qui n'a pas pris de fils, qui n'a pas d'associé pour le règne ... » (17, 111) jusqu'à la fin de la sourate'.

**10. Ce qu'on mentionne à propos de al-Kahf 18:**

Al-Ḥākim cite, à partir d'une tradition de Abū Sa'īd: 'Quiconque lit la sourate *al-Kahf* 18, le vendredi, sera illuminé par la lumière qu'il y aura entre lui et les deux vendredis'.

Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 1/555) cite, à partir d'une tradition de Abū d-Dardā: 'Quiconque apprend dix versets du début de la sourate *al-Kahf* 18, sera préservé de ad-Daḡḡāl'.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 3/439) cite, à partir d'une tradition de Mu'āḍ b. Anas: 'Quiconque récite le début de la sourate *al-Kahf* 18 et sa fin, cela deviendra pour lui une lumière de ses pieds à sa tête et quiconque la lit tout entière, elle deviendra pour lui une lumière entre la terre et le ciel'.

6/2121

Al-Bazzār cite, à partir d'une tradition de 'Umar: 'Quiconque récite, une nuit: «Et qui espère la rencontre de son Seigneur ... » (18, 110), aura une lumière, depuis 'Adan Abyan jusqu'à Makka, pleine d'anges'.

**11. Ce qu'on mentionne à propos de A.L.M. as-Saḡda 32:**

Abū 'Ubayd cite, à partir d'une tradition de al-Musayyab b. Rāfi' dont la chaîne remonte à un suivant (*mursal*): '*A.L.M. as-Saḡda* 32 viendra, le jour de la résurrection, avec deux ailes ombrageant celui qui la possède et disant: Pas moyen d'agir contre toi! Pas moyen d'agir contre toi!'.

Le même cite, de la part de Ibn 'Umar, une tradition dont la chaîne remonte à un compagnon (*mawqūf*), où il dit: 'Dans la descente de *as-Saḡda* 32 et la bénédiction de *al-Mulk* 67, il y a une supériorité de soixante degrés au-dessus des autres sourates du Coran'.

6/2122

**12. Ce qu'on mentionne à propos de Yā' Sīn 36:**

Abū Dāwūd (*Sunan*, 3/489), an-Nasā'ī (*Sunan*, 6/265), Ibn Ḥibbān et un autre citent, à partir d'une tradition | de Ma'qil b. Yāsār: '*Yā' Sīn* 36 est le cœur du Coran. Un homme qui désire Dieu et la dernière demeure ne la lira pas sans être pardonné. Lisez-la sur vos morts'.

6/2123

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/14) et ad-Dārimī (*Sunan*, 4/2149) citent, à partir d'une tradition de Anas: 'Chaque chose a un cœur et le cœur du Coran est *Yā' Sīn* 36'.

Quiconque récite *Yā' Sīn* 36, sera enregistré pour lui, en vertu de cette récitation, la récitation du Coran une dizaine de fois'.

Ad-Dārimī (*Sunan*, 4/2150) et aṭ-Ṭabarānī citent, à partir d'une tradition de Abū Hurayra: 'Quiconque, dans une nuit, récite *Yā' Sīn* 36 par désir de la face de Dieu, recevra le pardon'.

Aṭ-Ṭabarānī cite, à partir d'une tradition de Anas: 'Quiconque dure toute une nuit dans la lecture de *Yā' Sīn* 36, puis meurt, mourra martyr'.

6/2124

**13. Ce qu'on mentionne à propos des sourates Ḥ.M. 40–46:**

Abū 'Ubayd cite, d'après Ibn 'Abbās, une tradition dont la chaîne remonte à un compagnon (*mawqūf*), à savoir: 'Chaque chose a une quintessence et la quintessence du Coran est dans les sourates Ḥ.M. 40–46'.

Al-Ḥākim cite, d'après Ibn Mas'ūd, une tradition remontant à un compagnon (*mawqūf*), à savoir: 'Les sourates Ḥ.M. 40–46 sont le brocart du Coran'.

**14. Ce qu'on mentionne à propos de ad-Duḥān 44:**

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/15) et un autre citent, à partir d'une tradition de Abū Hurayra: 'Quiconque récite, en une nuit, Ḥ.M. ad-Duḥān 44, il se trouvera qu'au matin soixante-dix mille anges demanderont pour lui le pardon'.

6/2125

**15. Ce qu'on mentionne à propos de al-Mufaṣṣal<sup>9</sup>:**

Ad-Dārimī (*Sunan*, 4/2126) cite, d'après Ibn Mas'ūd, une tradition dont la chaîne remonte à un compagnon (*mawqūf*), à savoir: 'Chaque chose a une quintessence et la quintessence du Coran est *al-Mufaṣṣal*'.

**16. Ce qu'on mentionne à propos de ar-Raḥmān 55:**

Al-Bayhaqī cite, à partir d'une tradition de 'Alī dont la chaîne remonte à un compagnon (*mawqūf*): 'Chaque chose a son fiancé (*'arūs*) et le fiancé du Coran est *ar-Raḥmān* (Le Miséricordieux) 55'.

6/2126

**17. al-Musabbihāt 57, 59, 61, 87<sup>10</sup>**

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 4/128), Abū Dāwūd (*Sunan*, 5/304), at-Tirmidī (*Sunan*, 5/410) et an-Nasā'ī (*Sunan*, 5/16) citent, d'après 'Irbād b. Sāriya, le fait que le Prophète (.) récitait les sourates de la louange (57, 59, 61, etc ...) chaque

9 Partie du Coran qui commence selon les uns à la sourate *al-Ḥuḡurāt* 49, selon d'autres à la sourate *al-Ġāṭiya* 45 ou *al-Qitāl* 47 ou *Qāf* 50 et se termine à la fin du Coran (Kazimirski).

10 Les sourates qui commencent par *sabbaha*, à savoir *al-Ḥadīd* 57, *al-Ḥaṣr* 59 et *aṣ-Ṣaff* 61 ou *sabbih*, comme *al-A'lā* 87, 1, etc ...

nuit, avant de se coucher et disait : 'Elles contiennent un verset qui en vaut plus que mille'. Ibn Kaṭīr dit dans son commentaire : 'Le verset ainsi indiqué est sa parole : « Il est le Premier et le Dernier, l' Apparent et le Caché et il connaît toute chose » (57, 3)'.

Ibn as-Sunnī cite, d'après Anas, le fait que le Prophète (.) conseilla à un homme, lorsqu'il allait se coucher, de réciter la sourate *al-Ḥašr* 59 et il ajouta : 'Si tu meurs, tu mourras comme martyr'.

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/42) cite, à partir d'une tradition de Ma'qil b. Yasār : 6/2127 'Quiconque, le matin, récite trois versets de la fin de la sourate *al-Ḥašr* 59, Dieu lui assignera soixante-dix mille anges qui prieront pour lui jusqu'au soir. Et s'il meurt ce jour-là, il mourra comme martyr. Et qui les dit le soir, parviendra à cette demeure'.

Al-Bayhaqī cite, à partir d'une tradition de Abū Umāma : 'Quiconque récite, de nuit ou de jour, les versets conclusifs de *al-Ḥašr* 59 et meurt ce jour là ou cette nuit-là, Dieu lui imposera le Jardin'.

### 18. Tabāraka 67

6/2128

Les quatre<sup>11</sup>, Ibn Ḥibbān et al-Ḥākim citent, à partir d'une tradition de Abū Hurayra : 'Dans le Coran, il y a une sourate de trente versets qui intercède pour un homme, jusqu'à ce qu'il soit pardonné : « Béni soit celui qui dans sa main détient le règne ! » (67, 1-)'.

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/16) cite, à partir d'une tradition de Ibn 'Abbās : 'C'est celle qui préserve et qui sauve ; elle sauve du châtement du tombeau'.

Al-Ḥākim cite, à partir de sa tradition : 'J'ai reçu le désir qu'elle (cette sourate) soit dans le cœur de chaque croyant : « Béni soit celui qui dans sa main détient le règne ! » (67, 1-)' 6/2129

An-Nasā'ī (*Sunan*, 6/179) cite, à partir d'une tradition de Ibn Mas'ūd : 'Quiconque récite, chaque nuit, « Béni soit celui qui dans sa main détient le règne ! » (67, 1-), Dieu, grâce à elle (cette sourate), le préservera du châtement du tombeau'.

### 19. al-A'lā 87

Abū 'Ubayd cite le fait que Abū Tamīm dit que l'Envoyé de Dieu (.) a dit : 'J'ai oublié la meilleure des sourates de la louange'. Et Ubayy b. Ka'b dit : 'Peut-être est-ce : « Loue le nom de ton Seigneur, le Très-Haut ! » (87, 1) ?' Il répondit : 'Oui.'

11 Abū Dāwūd (*Sunan*, 2/19), at-Tirmidī (*Sunan*, 5/17), an-Nasā'ī (*Sunan*, 5/78) et Ibn Māğah (*Sunan*, 2/244).

6/2130

**20. al-Qayyima 98**

Dans (*Ma'rifat*) *aṣ-ṣaḥāba*, Abū Nu'aym cite, à partir d'une tradition de Ismā'īl b. Abī Ḥakīm al-Muzanī ṣ-Ṣaḥābī dont la chaîne remonte jusqu'au Prophète (*marfū'*): 'Dieu écoute la récitation de « Ceux qui mécroient ne ... » (98, 1) et il dit: Réjouis-toi, ô mon serviteur! Par ma puissance! Je t'établirai dans le Jardin de façon à ce que tu sois satisfait'.

**21. az-Zalzala 99**

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/19) cite, à partir d'une tradition de Anas: 'Quiconque récite *Idā zulzilat* 99, lui sera attribué l'équivalent de la moitié du Coran'.

6/2131

**22. al-Ādiyāt 100**

Abū 'Ubayd cite, à partir d'une tradition de al-Ḥasan dont la chaîne remonte à un suivant (*mursal*): « Lorsque sera secouée ... » (99, 1-) équivaut à la moitié du Coran et *al-Ādiyāt* 100 équivaut aussi à la moitié du Coran'.

**23. Alhākum 102**

Al-Ḥākīm cite, à partir d'une tradition de Ibn 'Umar dont la chaîne remonte jusqu'au Prophète (*marfū'*): 'Quelqu'un d'entre vous peut-il réciter mille versets chaque jour? Ils répondirent: Et qui pourrait réciter mille versets? Il dit: L'un de vous ne peut-il pas réciter: « La rivalité vous distrait ... » (102, 1-)?'.

6/2132

**24. al-Kāfirūn 109**

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/19) cite, à partir d'une tradition de Anas: « Dis: Ô les mécréants! ... » (109, 1-) est le quart du Coran'.

Abū 'Ubayd cite, à partir d'une tradition de Ibn 'Abbās: « Dis: Ô les mécréants! ... » (109, 1) équivaut à un quart du Coran'.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 5/456) et al-Ḥākīm citent, à partir d'une tradition prophétique de Nawfal b. Mu'āwiya: 'Récite: « Dis: Ô les mécréants! ... » (109, 1), puis, repose-toi sur la finale; elle délivre de l'associationnisme'.

6/2133

Abū Ya'lā cite, à partir d'une tradition de Ibn 'Abbas: 'Ne vous montrerez pas une parole qui vous sauvera d'associer quelque chose à Dieu? Récitez: « Dis: Ô les mécréants! ... » (109, 1-), au moment de votre sommeil'.

**25. an-Naṣr 110**

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/20) cite, à partir d'une tradition de Anas: « Lorsque viennent le secours de Dieu et la victoire ... » (110, 1-) est le quart du Coran'.

**26. al-Iḥlās 112**

6/2134

Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 1/556) et un autre citent, à partir d'une tradition de Abū Hurayra: '« Dis: Lui, Dieu, est Un ... » (112, 1-) équivaut à un tiers du Coran'; de même, dans le chapitre au sujet d'un groupe de compagnons<sup>12</sup>.

Dans *al-Wasaʿ*, aṭ-Ṭabarānī cite, à partir d'une tradition de 'Abd Allāh b. aš-Šiḥḥīr: 'Quiconque récite: « Dis: Lui, Dieu, est Un ... » (112, 1-) durant la maladie dont il mourra, ne sera pas tourmenté dans son tombeau, sera en sécurité par rapport à l'oppression du tombeau et les anges le porteront, le jour de la résurrection, dans la paume de leurs mains, jusqu'à lui faire passer le chemin vers le Jardin'.

At-Tirmiḏī (*Sunan*, 5/23) cite, à partir d'une tradition de Anas: 'Quiconque récite: « Dis: Lui, Dieu, est Un ... » (112, 1-), chaque jour, deux cents fois, lui seront effacés les péchés de cinquante ans, sauf s'il a une dette. Quiconque veut dormir sur son lit, qu'il repose sur son côté droit, puis qu'il récite: « Lui, Dieu, est Un ... » (112, 1-) cent fois. Et, au jour de la résurrection, le Seigneur lui dira: Ô mon serviteur! Entre sur ta droite dans le Jardin'.

Aṭ-Ṭabarānī cite, à partir d'une tradition de Ibn ad-Daylamī: 'Quiconque récite: « Dis: Lui, Dieu, est Un ... » (112, 1-) cent fois dans la prière ou à un autre moment, Dieu prescrira pour lui d'être préservé du Feu'.

6/2135

Dans *al-Wasaʿ*, il cite, à partir d'une tradition de Abū Hurayra: 'A qui récite: « Dis: Lui, Dieu, est Un ... » (112, 1-) dix fois, on construira un château dans le Jardin. A qui le récite vingt fois, on construira deux châteaux et à qui le récite trente fois, on en construira trois'.

Dans *aṣ-Ṣaḡīr*, il cite, à partir d'une tradition (de Abū Hurayra): 'Quiconque récite douze fois: « Dis: Lui, Dieu, est Un ... » (112, 1-), après la prière du matin, c'est comme s'il lisait le Coran quatre fois et alors il sera la meilleure personne de la terre, s'il craint Dieu'.

**27. Les deux protectrices (113 et 114)**

6/2136

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 4/158-159) cite, à partir d'une tradition de 'Uqba, le fait que le Prophète (.) lui dit: 'Ne t'enseignerai-je pas des sourates dont de semblables ne sont descendues ni dans *at-Tawrāt* ni dans *az-Zabūr* (les Psaumes) ni dans *al-Injīl* ni dans *al-Furqān*?'<sup>13</sup>. Il répondit: 'Comment donc!'. Il dit: « Dis: Lui, Dieu, est Un ... » (112, 1-); « Dis: Je me réfugie auprès du Seigneur de l'aube ... » (113, 1-); « Dis: Je me réfugie auprès du Seigneur des gens ... » (114, 1-).

12 On ne voit pas très bien ce que cela signifie. On pourrait penser au chapitre 44 relatif aux mérites des compagnons, mais une telle tradition ne s'y trouve pas.

13 S'agit-il du Coran? Si oui, ces deux sourates ne ferait donc pas partie du corpus coranique au temps du Prophète.

Il cite également, à partir d'une tradition de Ibn 'Abbās, le fait que le Prophète (.) lui dit: 'Ne t'informerai-je pas au sujet de la meilleure façon de se réfugier dont usent ceux qui cherchent refuge?'. Il répondit: 'Comment donc!'. Il dit: «Je me réfugie auprès du Seigneur de l'aube ...» (113, 1-); «Je me réfugie auprès du Seigneur des gens ...» (114, 1-).

6/2137 Abū Dāwūd (*Sunan*, 5/321) et at-Tirmidī (*Sunan*, 5/535) citent ce que dit 'Abd Allāh b. Ḥubayb, à savoir: | 'L'Envoyé de Dieu (.) m'a dit: Récite trois fois, soir et matin: «Dis: Lui, Dieu, est Un ...» (112, 1-) et les deux protectrices, cela te suffira par rapport à quoi que ce soit'.

Ibn as-Sunnī cite, à partir d'une tradition de 'Ā'isha: 'Quiconque récite sept fois, après la prière du vendredi, «Dis: Lui, Dieu est Un ...» (112, 1-), «Dis: Je me réfugie auprès du Seigneur de l'aube ...» (113, 1-) et «Dis: Je me réfugie auprès du Seigneur des gens ...» (114, 1-), Dieu le protégera contre le mal jusqu'à l'autre vendredi'.

Il reste d'autres traditions relatives à ce sujet que je renvoie au chapitre sur les particularités du Coran (chap. 75).

### Nota Bene [traditions apocryphes à propos des qualités du Coran]

La longue tradition sur les excellentes qualités du Coran, sourate par sourate, est apocryphe (*mawḍū'*), selon ce que cite al-Ḥākim dans *al-Madḥal*, en l'attribuant à Abū 'Ammār al-Marwazī, d'après lequel on dit à Abū 'Iṣmat al-Ġāmi': 'D'où vient-il qu'elle te proviendrait de 'Ikrima et de Ibn 'Abbās, la tradition au sujet des excellentes qualités du Coran, sourate par sourate, alors qu'il n'y a rien de tel chez les compagnons de 'Ikrima?'. Il répondit: 'Moi, j'ai vu les gens qui s'étaient détournés du Coran, pour s'occuper du droit de Abū Ḥanīfa et de Muġāzī b. Ishāq, alors j'ai forgé (*waḍa'tu*) cette tradition par (pur) calcul'.

6/2138 Ibn Ḥibbān rapporte, dans l'introduction de l'histoire des *aḍ-Ḍu'afā'*, ce que dit Ibn Maḥdī, à savoir: 'Je dis à Maysara b. 'Abd Rabbihi: D'où sors-tu ces traditions (du type) 'Quiconque récite ceci aura cela'? Il répondit: Je les ai forgées pour susciter l'intérêt des gens pour cela'.

Nous rapportons ce que al-Mu'ammal b. Ismā'īl dit, à savoir: 'Un Ṣayḥ nous a relaté la tradition de Ubayy b. Ka'b à propos des excellentes qualités des sourates du Coran, sourate par sourate, en disant: Un homme de al-Madā'in<sup>14</sup> me l'a relatée et il est toujours vivant. Alors, je suis allé le trouver

14 Ctésiphon et Séleucie, ville située sur les bords du Tigre, dont les ruines se voient aujourd'hui à une journée de distance de Baġdād (Kazimirski).



pour lui dire: Qui te l'a relatée? Il dit: Un Šayḥ de Wāsiṭ<sup>15</sup> me l'a relatée et il est toujours vivant. Alors, je suis allé le trouver et il m'a dit: Un Šayḥ de al-Bašra me l'a relatée. Alors, je suis allé le trouver et il m'a dit: Un Šayḥ de 'Abbādān me l'a relatée. Alors, je suis allé le trouver. Il m'a pris par la main et m'a fait entrer dans une maison. Et, comme il y avait des gens d'appartenance soufie et avec eux un Šayḥ, il dit: Ce Šayḥ me l'a relatée. Alors, je dis: Ô Šayḥ! Qui te l'a relatée? Il répondit: Personne ne me l'a relatée. Mais, voyant que les gens détestaient le Coran, nous leur avons forgé (*wada'nā*) cette tradition, pour qu'ils tournent leur cœur vers le Coran'.

Ibn aš-Šalāḥ dit: 'Al-Wāḥidī, le commentateur du Coran, et les commentateurs qui l'ont mentionnée, en la mettant dans leur commentaire, se sont trompés'.

---

15 Ville située à moitié chemin entre al-Bašra et al-Kūfa et fondée par Yūsuf b. Ḥağğāğ.

## Ce qui est supérieur (*afḍal*) et ce qui est excellent (*faḍīl*) dans le Coran

6/2139 Les gens divergent pour savoir s'il y a dans le Coran une chose supérieure à une autre.

### [1. Pas de supériorité d'un passage du Coran par rapport à un autre]

Al-Imām Abū l-Ḥasan al-Aš'arī, al-Qāḍī Abū Bakr al-Bāqillānī, Ibn Ḥibbān sont d'avis contraire, parce que l'ensemble est parole de Dieu et pour que la supériorité ne fasse pas croire à un défaut de ce par rapport à quoi il y aurait cette supériorité. On rapporte cette opinion de la part de Mālik. Yaḥyā b. Yaḥyā dit: 'La supériorité d'une partie du Coran par rapport à une autre est une erreur, voilà pourquoi Mālik déteste qu'on s'habitue à une sourate et qu'on soit hésitant par rapport à une autre'.

6/2140 A propos de la tradition de Ubayy b. Ka'b: 'Dieu n'a fait descendre ni dans *at-Tawrāt* | ni dans *al-Injīl* rien de semblable à la Mère du Coran', Ibn Ḥibbān dit: 'Certes, Dieu ne donne pas comme récompense à celui qui récite *at-Tawrāt* et *al-Injīl* semblablement à ce qu'il donne à celui qui récite la Mère du Coran; puisque Dieu, dans sa faveur, préfère cette communauté à toute autre et qu'il lui accorde davantage de faveur pour la récitation de sa parole qu'il n'en accorde à une autre pour la récitation de sa parole'. Il ajoute: 'Et en disant 'la plus sublime sourate', il veut signifier par là la récompense et non qu'une partie du Coran soit supérieure à une autre'.

### [2. Supériorité de certains passages du Coran]

D'autres sont pour la supériorité, en fonction du sens littéral des traditions. Parmi eux, il y a Iṣḥāq b. Rāhawayh, Abū Bakr b. al-'Arabī et al-Ġazālī. Al-Qurṭubī dit: 'Telle est la vérité'. Et il rapporte cela d'un ensemble de savants et de théologiens.

Al-Ġazālī, dans *Ġawāhir al-Qur'ān*, dit: 'Peut-être diras tu: Tu as montré la supériorité de certains versets du Coran par rapport à d'autres, or cette parole est parole de Dieu. Alors, comment certains se distinguent-ils d'autres? Et

comment certains peuvent-ils être plus nobles que d'autres? Sache que si la lumière du regard intérieur ne te conduit pas à la distinction entre le verset du Trône (2, 255) et le verset des dettes (2, 282) ou entre la sourate *al-Ihlās* 112 et la sourate *Tabbat* 111, et si ton âme faible et plongée dans l'imitation servile s'alarme devant la croyance à une telle distinction, alors suis servilement le détenteur de la mission (.), car il est celui sur qui est descendu | le Coran et qui a dit: '*Yā Sīn* 36 est le cœur du Coran', 'l'ouvrante du Livre est la meilleure sourate du Coran', 'le verset du Trône est le prince des versets du Coran', «Dis: Lui, Dieu, est Un ...» (112, 1-) équivaut au tiers du Coran'; car les traditions produites à propos des excellentes qualités du Coran, de la spécification de certaines sourates et de certains versets comme étant supérieurs et de l'abondance de la récompense pour leur récitation, sont innombrables'. Fin de citation.

6/2141

Ibn al-Ḥaṣṣār dit: 'L'étonnement vient de celui qui mentionne son désaccord à ce sujet, malgré les textes qui connotent cette supériorité'.

Aṣ-Ṣayḥ 'Izz ad-Dīn b. 'Abd as-Salām dit: 'Le discours de Dieu sur Dieu est supérieur à son discours sur un autre; aussi «Dis: Lui, Dieu, est Un ...» (112, 1-) est-il supérieur à «Que périssent les deux mains de Abū Lahab ...» (111, 1-)'.  
 6/2142

Al-Ḥuwayyī dit: 'La parole de Dieu en entier est plus éloquente que celle des créatures. Est-il permis de dire qu'une partie de sa parole soit plus éloquente qu'une autre? Certaines gens le permettent, à cause de l'étroitesse de leur réflexion. Il faut que tu saches que le sens du discours de celui qui dit: Cette parole est plus éloquente que celle-là, réside dans le fait que la première, dans son contexte, comporte beauté et finesse et que la seconde, dans son propre contexte, comporte aussi beauté et finesse. Si bien que cette beauté-ci dans son contexte serait plus parfaite que celle-là dans son propre contexte. Donc celui qui dit que | «Dis: Lui, Dieu, est Un ...» (112, 1-) est plus éloquent que «Que périssent les deux mains de Abū Lahab ...» (111, 1-), établit la confrontation entre l'évocation de Dieu et celle de Abū Lahab, entre la proclamation de l'unicité divine et l'invocation contre le mécréant; or cela n'est pas correct. Au contraire, il faut dire que «Que périssent les mains de Abū Lahab ...» (111, 1-) est une invocation contre lui pour qu'il périsse. Or trouvera-t-on une expression de l'invocation pour qu'il périsse plus belle que celle-ci? De même, à propos de «Dis: Lui, Dieu, est Un ...» (112, 1-), on ne trouvera pas d'expression qui indique l'unicité divine de façon plus éloquente que celle-ci. Par conséquent, lorsque le savant considère «Que périssent les deux mains de Abū Lahab ...» (111, 1-) en fonction du genre de l'invocation en vue de la perdition et «Dis: Lui, Dieu, est Un ...» (112, 1-) en fonction du genre de la proclamation de l'unicité divine, il ne peut pas dire que l'un des deux discours est plus éloquent que l'autre'. Fin de citation.

Un autre dit: 'Les partisans de la supériorité divergent. Certains disent qu'elle se rapporte à l'importance de la rémunération et au redoublement de la récompense, en fonction des influences reçues par l'âme, de sa crainte, de ses considérations et de sa réflexion, lors de la présentation des attributs du Très-Haut. On dit qu'elle se rapporte plutôt à l'essence même de l'expression, parce que ce que contiennent sa (\*) parole: « Votre Dieu est un Dieu unique ... » (2, 163), le verset du Trône (2, 255), la fin de la sourate *al-Ḥaṣr* 59 et la sourate *al-Ihlās* 112, comme indications relatives à son unicité et à ses attributs, ne se trouve pas, par exemple, dans: « Que périclent les deux mains de Abū Laḥab ... » (111, 1-) et dans des cas semblables. Donc la supériorité est dans les admirables significations et dans leur abondance'.

6/2143 Al-Ḥalīmī, transmis par al-Bayhaqī, dit: 'Le sens de supériorité se rapporte | à plusieurs choses.

La première est le fait qu'agir en fonction de tel verset soit mieux et plus habituel pour les gens qu'agir en fonction de tel autre. C'est pourquoi on dit que les versets de l'ordre et de la défense, de la promesse et de la menace sont meilleurs que les versets des récits, parce que les premiers insistent seulement sur l'ordre et la défense, ainsi que sur l'avertissement et la bonne nouvelle. Or les gens ne peuvent pas se passer des premiers, tandis qu'ils peuvent se passer des récits. Et ce qui est le plus habituel et le plus utile pour eux, comme ce qui tient lieu de principes, est meilleur pour eux que ce qui est considéré comme conséquence de ce qui est nécessaire.

La deuxième consiste à dire que les versets qui contiennent l'énumération des noms de Dieu, l'explication de ses attributs et la démonstration de sa grandeur sont supérieurs, dans le sens que ce dont il nous informe est d'un rang plus sublime et plus glorieux.

La troisième consiste à dire que telle sourate est meilleure que telle autre, que tel verset est meilleur que tel autre, dans le sens où celui qui récite reçoit sans délai, en les récitant, un avantage autre que la récompense future et dans le sens où résulte de cette récitation un acte d'adoration, comme de la récitation du verset du Trône (2, 255), de *al-Ihlās* 112 et des deux protectrices 113 et 114. En effet, celui qui les récite hâte l'avènement de la mise en garde contre ce qui est à craindre et de la protection en Dieu. De leur récitation, résulte un acte d'adoration de Dieu, à cause de ce qu'elle comporte comme évocation de Dieu (\*) avec les sublimes attributs, dans la mesure où l'on y croit et où l'âme s'en remet calmement à la supériorité de cette évocation et à sa bénédiction. Quant aux versets qui connotent une décision, la mise en œuvre de cette décision ne se réalise pas dans leur récitation elle-même; ce qui s'y réalise, c'est uniquement une certaine connaissance.

Ensuite, si l'on disait, de façon générale, que le Coran est meilleur que *at-*

*Tawrāt, al-Injīl et az-Zabūr* (les Psaumes), dans le sens où la dévotion, moyennant la récitation et la mise en pratique, existe dans son cas et non dans le leur, dans le sens où la récompense existe en fonction de sa récitation et non de la leur et dans le sens où il est, à cause de son inimitabilité, l'argument du Prophète envoyé, alors que ces livres ne jouissent pas | de cette inimitabilité et ne furent donc pas les arguments de ces prophètes-là, mais simplement leur appel, les arguments étant autres choses, alors cela aussi serait conforme à ce qu'on vient de dire.

6/2144

On pourrait dire qu'une sourate est supérieure à une autre, parce que Dieu a rendu sa récitation équivalente à la récitation de la même quantité démultipliée d'une autre sourate et qu'il a rendu obligatoire grâce à elle la récompense qu'il n'a pas rendue obligatoire grâce à une autre, même si le sens à cause duquel il est arrivé à cette quantité ne nous paraît pas évident. C'est la même chose, quand on dit qu'un jour est supérieur à un autre ou qu'un mois est supérieur à un autre, dans le sens où l'acte de culte durant le premier est supérieur à l'acte de culte dans le second et où le péché durant le premier est plus grave que durant le second. De même, on dit que l'enceinte sacrée est supérieure au territoire profane, parce que dans le premier se produisent des rites qui ne se produisent pas dans le second et que la prière dans le premier est comme une prière démultipliée qui aurait lieu dans un autre lieu'. Fin de citation de al-Ḥalīmī.

Ibn at-Tīn dit, à propos de la tradition de al-Buḥārī<sup>1</sup>: 'Je t'enseignerai une sourate qui est la plus sublime des sourates'. Cela veut dire 'que la récompense qu'elle procure est plus sublime que celle des autres'. Un autre dit: 'Elle est la plus sublime des sourates, uniquement parce qu'elle regroupe toutes les visées du Coran; voilà pourquoi on l'appelle la Mère du Coran'.

### [Supériorité de al-Fātiḥa 1]

Al-Ḥasan al-Baṣrī dit: 'Dieu a déposé les sciences des livres précédents dans le Coran; puis, il a déposé les sciences du Coran dans *al-Fātiḥa* 1. Par conséquent, quiconque connaît son explication est comme celui qui connaîtrait l'explication de tous les livres qui sont descendus'. Cela est cité par al-Bayhaqī.

6/2145

L'explication du fait qu'elle contient les sciences du Coran a été établie par az-Zamaḥṣarī, à savoir elle contient la louange de Dieu selon ce qu'il mérite, la soumission à l'ordre et à l'interdiction et la promesse et la menace, les versets du Coran ne manquant jamais d'avoir une de ces choses-là.

1 Voir p. 2112.

Al-Imām Faḥr ad-Dīn (ar-Rāzī) dit : ‘Le but du Coran tout entier est d’établir quatre choses : les réalités théologiques, le retour, les prophéties et l’affirmation selon laquelle le Décret et la Décision appartiennent à Dieu (\*). En effet, sa parole : « Louange à Dieu, Seigneur des univers » (1, 2) indique les réalités théologiques ; sa parole : « Roi du jour du jugement » (1, 4) indique le retour ; sa parole : « C’est toi que nous adorons ; c’est toi dont nous implorons le secours » (1, 5) indique, à la fois, la négation de la constriction et l’affirmation selon laquelle tout dépend du décret de Dieu et de sa Décision ; sa parole : « Guide-nous sur la voie droite » jusqu’à la fin de la sourate (1, 6–7) indique l’affirmation du Décret de Dieu et des prophéties. Et puisque le but le plus important du Coran se résume dans ces quatre questions et que cette sourate les contient toutes, elle est appelée Mère du Coran’.

6/2146 Al-Bayḍāwī dit : ‘Elle contient les savoirs théoriques et les décisions pratiques qui consistent à suivre la voie droite et à se familiariser avec les degrés des bienheureux et les demeures des damnés’.

Aṭ-Ṭibī dit : ‘Elle contient quatre espèces de sciences qui sont les ancrages de la religion.

La première est la science des principes à laquelle se raccrochent la connaissance de Dieu et de ses attributs : c’est ce que montre sa parole : « Louange à Dieu, Seigneur des univers \* le Clément, le Miséricordieux » (1, 2–3) ; la connaissance des prophéties : c’est ce que signifie sa parole : « ceux que tu as comblés de tes faveurs » (1, 7) ; et la connaissance du retour : c’est ce qui est indiqué par sa parole : « Roi du jour du jugement » (1, 4).

La deuxième est la science des conséquences dont les actes du culte sont la base : c’est ce que signifie sa parole : « C’est toi que nous adorons » (1, 5).

La troisième est la science de ce grâce à quoi existe la perfection, à savoir la science morale dont le terme sera l’arrivée à la présence éternelle, le refuge au seuil de la solitude, la poursuite de sa voie et le fait de s’y tenir dans la rectitude : c’est ce que montre sa parole : « C’est toi dont nous implorons le secours \* Conduis-nous sur la voie droite » (1, 5–6).

La quatrième est la science des récits et de l’information au sujet des communautés précédentes et des siècles passés avec leurs bienheureux et leurs damnés et ce qui se rattache à cela relativement à la promesse faite à celui d’entre eux qui a fait le bien et à la menace faite à celui d’entre eux qui a fait le mal : c’est ce que | veut dire sa parole : « de ceux que tu as comblés de bienfaits, non de ceux qui ont encouru ta colère ni de ceux qui se sont égarés » (1, 7)’.  
6/2147

Al-Ġazālī dit : ‘Les objectifs du Coran sont au nombre de six dont trois sont importants et trois sont complémentaires. Les premiers sont de faire connaître celui vers lequel on est appelé, comme cela est montré au début de *al-Fātiḥa* 1, de faire connaître la voie droite, comme il l’y a exprimé et de faire connaître

la situation lors du retour vers lui (\*), à savoir la vie dernière, comme cela est montré par « Roi du jour du jugement » (1, 4). Les autres sont de faire connaître les états de ceux qui obéissent, comme cela est montré par sa parole : « ceux que tu as comblés de bienfaits » (1, 7), de relater les propos de ceux qui refusent et c'est ce à quoi il est fait allusion dans : « non ceux qui ont encouru ta colère ni ceux qui se sont égarés » (1, 7) et de faire connaître les étapes de la voie, comme cela est indiqué par sa parole : « C'est toi que nous adorons et c'est toi dont nous implorons le secours » (1, 5)'. Fin de citation.

La qualification de *al-Fātiḥa* 1 dans l'autre tradition prophétique, comme étant l'équivalent des deux tiers du Coran<sup>2</sup>, ne contredit pas cela ; en effet, certains font face à cela, en disant que les significations du noble Coran sont dans un rapport ou de correspondance ou d'inclusion ou de nécessité. Or cette sourate indique tous les objectifs du Coran qui sont dans un rapport d'inclusion et de nécessité et non de correspondance. Et deux sur trois représente bien les deux tiers. C'est ce que mentionne az-Zarkaṣī dans *Šarḥ at-Tanbīh*. Nāṣir ad-Dīn | b. al-Maylaq dit : 'De même, les droits sont au nombre de trois : le droit de Dieu par rapport à ses serviteurs, le droit des serviteurs par rapport à Dieu et le droit de certains serviteurs par rapport à d'autres. Or *al-Fātiḥa* 1 contient clairement les deux premiers droits, ce qui correspond bien au fait qu'elle est tout aussi clairement les deux tiers (du Coran). Et la tradition suivante : 'J'ai réparti la prière en deux moitiés entre moi-même et mon serviteur'<sup>3</sup> témoigne bien de cela'.

6/2148

### [Supériorité de *al-Baqara* 2]

Quant à moi, je dis qu'il n'y a pas de contradiction non plus entre le fait que *al-Fātiḥa* 1 soit la plus sublime des sourates et le fait que, selon l'autre tradition<sup>4</sup>, *al-Baqara* 2 serait aussi la plus sublime des sourates, parce que le sens de cela concerne, en dehors de *al-Fātiḥa* 1, les sourates dans lesquelles sont détaillées les décisions, sont exposées les paraboles et sont établis les arguments, puisque aucune sourate ne contient ce qu'elle (*al-Baqara* 2) contient ; voilà pourquoi on l'appelle la large tente (*fusṭāt*) du Coran.

Ibn al-'Arabī dit, dans ses *Aḥkām (al-Qur'ān)* : 'J'ai entendu dire à un de mes Ṣayḥ-s qu'en elle (*al-Baqara* 2), | il y a mille ordres, mille défenses, mille déci-

6/2149

2 Il s'agit de la tradition de Ibn 'Abbās rapportée au Chap. 72 sur les excellentes qualités du Coran, à la p. 2112 dans la partie concernant les qualités de la sourate *al-Fātiḥa* 1.

3 Déjà cité au Chap. 17, p. 355.

4 Il s'agit de l'ensemble des traditions relatives à *al-Baqara* 2 déjà citées aux pages 2112 sq.

sions et mille informations et qu' à cause de l'importance de sa compréhension, Ibn 'Umar employa quatre-vingts ans à l'apprendre. C'est ce que Mâlik cite dans *al-Muwatta'* (1/205)<sup>5</sup>.

[*Supériorité du verset du Trône (2, 255)*]

Ibn al-'Arabî dit également: 'Le verset du Trône (2, 255) est le plus sublime des versets uniquement à cause de l'importance de sa nécessité. Car une chose est noble uniquement à cause de la noblesse de son essence, de sa nécessité et de ses corollaires. Or le verset du Trône est, par rapport aux versets du Coran, comme la sourate *al-Ihlās* 112 par rapport à ses sourates. Cependant, la sourate *al-Ihlās* 112 lui est supérieure pour deux raisons.

La première, c'est que, d'une part, il s'agit d'une sourate et, de l'autre, d'un verset. Or la sourate est plus importante, parce c'est avec elle qu'a lieu le défi coranique (*at-tahaddî*) et donc elle est supérieure au verset qui ne fait pas l'objet d'un défi.

La seconde, c'est que la sourate *al-Ihlās* 112 requiert la proclamation de l'unicité en quinze lettres, tandis que le verset du Trône (2, 255) la requiert en cinquante lettres. La force de son inimitabilité se manifeste donc en exprimant un sens avec cinquante lettres, alors que ce même sens est exprimé (dans la sourate) avec quinze lettres. Ce qui montre bien l'importance de sa force et de son exclusivisme (à exprimer) l'unicité divine!

6/2150

Ibn al-Munayyir dit: 'Le verset du Trône (2, 255) contient comme noms de Dieu (\*) ce qu'un autre verset ne contient pas. En effet, il contient dix-sept passages comportant un nom de Dieu (\*), tantôt explicitement, tantôt implicitement. A savoir « Dieu », « Lui », « le Vivant », « le Subsistant »; le pronom dans « ne Le prennent », « à Lui », « auprès de Lui », « avec Sa permission », « Il sait », « de Sa science », « Il veut », « Son trône », « ne Lui coûte », le pronom caché qui est agent du nom verbal dans « la (Sa) garde des deux », « Il est »; « le Très-Haut », « le Sublime ». Et si l'on compte les pronoms sous-entendus dans « le Vivant, le Subsistant » et le pronom implicite avant « le Vivant », selon une des analyses, on arrive à vingt-deux'.

Al-Ġazālî dit: 'Le verset du Trône est le maître des versets, uniquement parce qu'il connote l'Essence de Dieu, ses attributs et ses actions et qu'il n'y a rien d'autre. Or la connaissance de cela est l'objectif ultime des sciences, tout le reste en étant la conséquence.

5 Référence au livre et à la tradition dans l'édition réalisée par 'Abd al-Mağîd Turkî, Dâr al-Ġarb al-Islâmî, Beyrouth, 1<sup>o</sup> édition, 1414/1994.



Le maître est un nom pour celui qui est suivi et qui précède. Sa parole: «Dieu» indique l'Essence. «Il n'y a pas de divinité en dehors de Lui» indique la proclamation de l'unicité de l'Essence. «Le Vivant, le Subsistant» indique l'attribut de l'Essence et de sa gloire; en effet, «le Subsistant» signifie qu'il subsiste par lui-même et que le reste subsiste grâce à lui; or cela est le comble de la gloire et de la grandeur. «Ne le prennent ni l'assoupissement ni le sommeil» (indique) la transcendance et la purification par rapport à ce qu'il est impossible de lui attribuer comme qualités des êtres adventices. Or la purification relativement à ce qui | est impossible est une des parties de la connaissance. «A Lui appartient ce qu'il y a dans les cieus et sur la terre» indique toutes les actions et que toutes viennent de lui et vont à lui. «Qui est celui qui pourrait intercéder auprès de lui sans sa permission?» indique son exclusivisme dans le règne, la décision et le commandement et que celui qui possède l'intercession, ne la possède que grâce à l'honneur qu'il lui fait et à la permission qu'il en donne. Or cela est la négation de l'associationnisme par rapport à lui dans le règne et le commandement. «Il connaît ce qui est devant eux» jusqu'à sa parole «il veut» indique l'attribut de science, la préférence pour certaines connaissances et l'exclusivisme dans la science, au point qu'il n'y a pas de science pour un autre, à l'exception de ce qu'il donne et accorde en fonction de sa volonté essentielle et de sa volonté normative<sup>6</sup>. «Son Trône a l'étendue des cieus et de la terre» indique la grandeur de son règne et la perfection de sa puissance. «Le fait de les conserver ne lui coûte pas» indique l'attribut de puissance et sa perfection, ainsi que le fait que cette puissance soit exempte de faiblesse et de défaut. «Il est le Très-Haut, le Sublime» indique deux fondements sublimes des attributs.

6/2151

Ayant réfléchi sur ces significations, après avoir lu tous les versets du Coran, tu ne trouveras pas un tel ensemble réuni dans un seul verset. En effet, dans «Dieu atteste que ...» (3, 18), il n'y a que la proclamation de l'unicité divine; dans la sourate *al-Iḥlās* 112, il n'y a que la proclamation de l'unicité divine et la purification; dans «Dis: Ô Dieu! Roi du Royaume ...» (3, 26), il n'y a que les actions; dans *al-Fātiḥa* 1, il y a les trois; cependant, elles ne sont pas exposées clairement, mais allusivement. Alors que les trois sont rassemblées et exposées clairement dans le verset du Trône. Ce qui s'approche de ce dernier, pour ce qui est de mettre ensemble les trois, est la fin de *al-Ḥašr* 59 et le début de *al-Ḥadīd* 57. Mais, il s'agit de plusieurs versets et non d'un seul verset. Si donc tu

6 Dans les milieux mystique et théologique, auxquels al-Ġazālī est bien loin d'être étranger, *al-mašīta* est la volonté essentielle à laquelle rien ne peut échapper et *al-irāda* est la volonté normative à laquelle la créature peut désobéir.

6/2152 compares le verset du Trône avec un | de ces versets, tu trouveras qu'il regroupe davantage d'objectifs coraniques. C'est pour cela qu'il mérite d'être le maître des versets. Comment n'en serait-il pas ainsi, alors qu'en lui, il y a «le Vivant, le Subsistant» qui est le nom le plus sublime, comme cela se trouve dans la tradition?. Fin du propos de al-Ġazālī.

Puis, il dit aussi: 'Il (.) dit, à propos de *al-Fātiḥa* 1, qu'elle est supérieure et, à propos du verset du Trône qu'il est le maître, uniquement à cause d'un secret, à savoir que ce qui réunit les différentes sortes d'excédents et ses nombreuses espèces est déclaré supérieur. Or l'excédent est ce qui est ajouté et donc est supérieur ce qui a le plus d'ajouts. Quant à la maîtrise, elle est l'affermissement du sens de 'noblesse' qui exige le fait d'être suivi et refuse de suivre. Or *al-Fātiḥa* 1 comporte le fait d'attirer l'attention sur de nombreux sens et différentes connaissances, donc elle est supérieure; tandis que le verset du Trône contient la connaissance la plus sublime qui est l'objectif poursuivi (*matbū'a*) que suivent (*yatba'uhā*) les autres connaissances; par conséquent le nom de 'maître' est celui qui lui convient le plus'. Fin de citation.

[*Yā Sīn 36, cœur du Coran*]

6/2153 Il dit encore, à propos de la tradition '*Yā Sīn 36* est le cœur du Coran': 'Il en est ainsi, parce que l'authenticité de la foi | consiste en la reconnaissance du rassemblement et de la dispersion (ultimes); or cela est établi dans cette sourate de la façon la plus performante et c'est pour cela qu'elle est considérée comme étant le cœur du Coran, ce qui est approuvé par al-Imām Faḥr ad-Dīn (ar-Rāzī).

An-Nasafī dit: 'On pourrait dire que dans cette sourate il n'y a que la confirmation de trois principes: l'unicité divine, la mission prophétique et le rassemblement (ultime) et c'est dans cette mesure qu'elle est liée au cœur et à l'âme. Quant à ce qui concerne l'expression orale et les piliers (de la religion), cela se trouve dans d'autres sourates. Et comme se trouvent en elle les actes du cœur, il n'a appelé rien d'autre 'cœur'. Voilà pourquoi, il a ordonné de la réciter au moment de la mort (*al-muḥtaḍar*)<sup>7</sup>, parce qu'à ce moment-là, la langue est faible et les membres sont abattus, mais le cœur s'est déjà présenté devant Dieu (\*), revenant de ce qui n'est pas lui. Aussi récite-t-il auprès de lui ce qui augmente, grâce à cela, la force dans son cœur et alors se renforce sa confirmation des trois principes'. Fin de citation.

7 Voir Chap. 72, p. 2123.

[*al-Iḥlās* 112, *le tiers du Coran*]

Les gens divergent à propos du sens selon lequel la sourate *al-Iḥlās* 112 équivaldrait au tiers du Coran<sup>8</sup>. On dit que c'est comme s'il (.) avait entendu une personne qui la répétait à la manière de quelqu'un qui aurait lu le tiers du Coran | et alors la réponse serait sortie en fonction de cela. Mais, cela s'éloigne du sens apparent de la tradition et les autres versions de la tradition le réfute. On dit que c'est parce que le Coran contient des récits, des lois et des attributs (divins); or la sourate *al-Iḥlās* 112, tout entière, est formée d'attributs, elle est donc, selon ce point de vue, un tiers (du Coran).

6/2154

Dans *al-Ġawāhir*, al-Ġazālī dit: 'Les connaissances importantes du Coran sont au nombre de trois: la connaissance de la proclamation de l'unicité, la voie droite et la fin dernière qui inclut l'origine, ce qui fait trois'.

Il dit également, selon ce que transmet de lui ar-Rāzī: 'Le Coran contient les preuves tranchantes de l'existence de Dieu, de son unicité et de ses attributs: ceux de la Réalité, ceux de l'action et ceux du jugement, ce qui fait trois choses; or cette sourate contient les attributs de la Réalité, elle équivaut donc au tiers'.

Al-Ḥuwayyī dit: 'La plus grande partie des questions qui se trouve dans le Coran correspond aux trois principes grâce auxquels l'islam est authentique et existe la foi, à savoir connaître Dieu, reconnaître la véridicité de son Envoyé et croire à la résurrection entre les mains de Dieu. En effet, qui reconnaît que Dieu est un, que le Prophète est véridique et que le jugement aura lieu, est un véritable croyant. Et qui nie une de ces choses est décidément un mécréant. Or cette sourate signifie le premier principe; donc, de ce point de vue, elle est bien le tiers du Coran'.

Un autre (*az-Zarkašī*) dit: 'Le Coran a deux parties: une partie informative et une partie performative<sup>9</sup>. La partie informative, à son tour, a deux parties: l'information au sujet du Créateur et l'information au sujet de la création, ce qui fait trois sur trois. La sourate *al-Iḥlās* 112 est dédiée à l'information sur le Créateur; elle est donc, selon ce point de vue, un tiers (du Coran). On dit que l'équivalence est au plan de la récompense; c'est ce qu'atteste le sens apparent de la tradition<sup>10</sup>, ainsi que les traditions citées à propos des sourates *az-Zalzala* 99<sup>11</sup>, *an-Naṣr* 110<sup>12</sup> et *al-Kāfirūn* 109<sup>13</sup>. Cependant, Ibn 'Aqīl trouve cela faible, en

6/2155

8 Voir Chap. 72, p. 2134.

9 Voir Chap. 57, pp. 1686sq.

10 Voir Chap. 72, p. 2134.

11 Voir Chap. 72, p. 2130.

12 Voir Chap. 72, p. 2133.

13 Voir Chap. 72, p. 2132.

disant qu'il n'est pas possible que cela signifie qu'il obtient la rétribution pour un tiers du Coran, parce qu'il a dit: Quiconque récite le Coran, obtiendra dix bienfaits pour chaque lettre'.

Ibn 'Abd al-Barr dit: 'Se taire à propos de cette question est meilleur que d'en parler et même plus sûr'. Puis, il attribue ceci à Ishāq b. Mansūr: 'Je dis à Aḥmad Ibn Ḥanbal: Quelle est la raison de sa (.) parole: «Dis: Lui, Dieu, est Un ...» (112, 1-) équivaut à un tiers du Coran?'. Il ne me répondit rien à ce sujet'.

6/2156

Ishāq b. Rāhawayh m'a dit: 'Cela signifie que, puisque Dieu donne la préférence à sa parole sur les autres paroles, il donne aussi la préférence à une partie de sa parole (sur le reste) au plan de la récompense, à celui qui la récite pour s'inciter à l'enseigner, et non que celui qui récite: «Dis: Lui, Dieu, est Un ...» (112, 1-) trois fois soit comme celui qui récite le Coran en entier. Cela ne serait pas juste, même s'il récitait la sourate deux cents fois'.

Ibn 'Abd al-Barr dit: 'Ces deux sont des imāms dans la tradition qui ne se sont jamais levés pour s'arrêter sur cette question'.

Ibn al-Maylaq dit, à propos de la tradition suivante: '*az-Zalzala* 99 est la moitié du Coran'<sup>14</sup>: 'C' est parce que les décisions coraniques se divisent en règles pour la vie de ce monde et règles pour la vie de l'autre monde. Or cette sourate contient toutes les règles de la vie de l'autre monde de façon globale et, par rapport à *al-Qāri'a* 101, elle a en plus l'expulsion des fardeaux (99, 2) et la narration des récits (99, 4). Quant au fait d'être appelée, dans une autre tradition, le quart du Coran, c'est parce que la foi en la résurrection est le quart de la foi dans la tradition rapportée par at-Tirmidī (*Sunan*, 4/22): 'Un serviteur n'a pas la foi, | tant qu'il ne croit pas en quatre choses: témoigner qu'il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu et que je suis le Messenger de Dieu qu'il a envoyé avec la vérité, croire à la mort et à la résurrection après la mort et croire à la prédestination'. Cette tradition exige que la foi en la résurrection, que cette sourate confirme, soit le quart de la foi complète à laquelle invite le Coran'.

6/2157

Il dit également, au sujet du secret selon lequel *Alhākum* 102 équivaut à mille versets, que 'le Coran contient six mille deux cents et quelques versets. Si nous laissons de côté les (deux cents et) quelques versets, mille est un sixième du Coran. Cette sourate contient un sixième des objectifs du Coran, car ils sont six, au dire de al-Ġazālī: trois importants et trois complémentaires, comme on a vu plus haut<sup>15</sup>. L'un d'eux, la connaissance de la vie de l'au-delà, est celui que contient cette sourate. Et exprimer ce sens par 'mille versets' est plus emphatique, plus sublime et plus imposant que de l'exprimer par 'un sixième'.

14 Voir Chap. 72, p. 2130.

15 Voir Chap. 72, p. 2131.

Il dit également, au sujet du secret selon lequel la sourate *al-Kāfirūn* 109 est le quart et la sourate *al-Iḥlās* 112, le tiers (du Coran), bien que chacune des deux soit appelée *al-Iḥlās* (la purification), que 'la sourate *al-Iḥlās* 112 contient des attributs divins que ne contient pas la sourate *al-Kāfirūn* 109. | De même, la proclamation de l'unicité divine est l'affirmation de la divinité de celui qui est adoré, sa purification du reste et la négation de la divinité de ce qui n'est pas lui. Or *al-Iḥlās* 112 exprime clairement cette affirmation et cette purification et elle fait allusion à la négation de l'adoration d'un autre que lui; tandis que *al-Kāfirūn* 109 exprime clairement cette négation et fait allusion à l'affirmation et à la purification. Donc il y a, entre les deux niveaux d'expressions claires et d'allusions, ce qu'il y a entre le tiers et le quart'. Fin de citation.

6/2158

### Conclusion [*al-Fātiḥa* 1, *al-basmala*, *al-bā'*]

Beaucoup ont mentionné la tradition suivante: 'Dieu a rassemblé les sciences des anciens et des modernes dans les quatre livres; leurs sciences sont dans le Coran et les sciences de ce dernier sont dans *al-Fātiḥa* 1'<sup>16</sup>. Ils ont ajouté que les sciences de *al-Fātiḥa* 1 sont dans *al-basmala*<sup>17</sup> et que les sciences de *al-basmala* sont dans le *bi-*. On présente cela, en disant que le but de toutes les sciences est que le serviteur aille vers le Seigneur. Or ce *bi-* est un *bi-* de liaison; donc il relie le serviteur au côté du Seigneur et cela réalise la perfection du but poursuivi. C'est ce que mentionnent al-Imām (Faḥr al-Dīn) ar-Rāzī et Ibn an-Naqīb dans leur commentaire coranique.

16 Voir Chap. 60, p. 1831.

17 Le fait de prononcer: « Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux / *Bi-smi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi* » (1, 1).

## Les versets singuliers (*al-mufradāt*) du Coran<sup>1</sup>

6/2159 Dans *al-Muḥtār min al-Ṭuyūrīyyāt*, as-Silafī cite ce que dit aš-Ša‘bī, à savoir: ‘Lors d’un voyage, ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb rencontra une caravane dans laquelle il y avait Ibn Mas‘ūd. Il ordonna à un homme de leur demander d’où venaient les gens. Ils répondirent: Nous arrivons du profond ravin (*al-fağğ al-‘amīq*), nous dirigeant vers l’antique Maison (*al-bayt al-‘atīq*)<sup>2</sup>. ‘Umar dit: Certes, parmi eux, il y a un savant. Et il ordonna à un homme de leur demander quelle partie du Coran était la plus sublime (*a‘zam*). Et ‘Abd Allāh (b. ‘Amr) lui répondit: «Dieu. Il n’y a pas de divinité en dehors de Lui, le Vivant, le Subsistant» (2, 255). Il dit: Demande-leur quelle partie du Coran est la plus décisive (*aḥkam*)<sup>3</sup>. Ibn Mas‘ūd répondit: «Dieu ordonne l’équité et la bienfaisance» (16, 90). Il dit: Demande-leur quelle partie du Coran est la plus synthétique (*ağma‘*). Il répondit: «Celui qui aura réalisé le poids d’un atome de bien, le verra \* et celui qui aura réalisé le poids d’un atome de mal, le verra» (99, 7–8). Il dit: Demande-leur quelle est la partie du Coran la plus triste (*aḥzan*). Il répondit: «Quiconque fait le mal, sera rétribué en mal» (4, 123). Il dit: Demande-leur quelle partie du Coran est la plus porteuse d’espérance (*arğā*). Il répondit: «Dis: Ô mes serviteurs! | Vous qui avez commis des excès à votre détriment, [ne désespérez pas de la miséricorde de Dieu. Dieu pardonne tous les péchés. Oui, il est celui qui pardonne; il est le Miséricordieux]» (39, 53). Il dit: Y a-t-il parmi vous Ibn Mas‘ūd? Ils répondirent: Oui!’. ‘Abd ar-Razzāq cite cela, dans son commentaire coranique, de façon semblable.

6/2160

‘Abd ar-Razzāq cite également ce que dit Ibn Mas‘ūd, à savoir: ‘Le verset coranique le plus juste (*a‘dal*)<sup>4</sup> est: «Dieu ordonne l’équité et la bienfaisance» (16, 90) et le plus décisif (*aḥkam*): «Celui qui aura réalisé le poids d’un atome de bien, le verra \* ...» (99, 7–8)’.

Al-Ḥākīm cite ce qu’il dit, à savoir: ‘Dans le Coran, le verset le plus synthétique du bien et du mal est: «Dieu ordonne l’équité et la bienfaisance (...) [il interdit la turpitude ...]» (16, 90)’.

1 As-Suyūṭī veut dire par là les versets qui se distinguent par un sens qui prédomine en eux, de telle façon que ce sens empêche qu’on l’associe à d’autres sens (NdE).

2 Noter l’assonance.

3 On pourrait aussi comprendre ‘la plus sûre’, par référence aux versets *muḥkamāt* (Coran 3, 7).

4 C’est-à-dire, le plus clair et le plus explicite en ce qui concerne la justice.

[Aṭ-Ṭabarānī] cite ce qu'il dit, à savoir: 'Il n'y a pas dans le Coran de verset plus sublime pour ce qui est de la joie (*a'zam faraġan*) qu'un certain verset de la sourate *al-Ġuraf* 39<sup>5</sup>: « Dis: Ô mes serviteurs! Vous qui avez commis des excès à votre détriment, ... » (39, 53). Il n'y a pas dans le Coran de verset de plus grand abandon (*akṭar tafwiḍan*) qu'un certain verset de la sourate mineure des femmes<sup>6</sup>: « Dieu suffit à qui s'abandonne à lui » (65, 3)'.

Abū Ḍarr al-Harawī cite, dans *Faḍā'il al-Qur'ān*, par le truchement de Yaḥyā b. Ya'mar, de la part de 'Umar, ce que dit Ibn Mas'ūd, à savoir: 'J'ai entendu l'Envoyé de Dieu (.) dire: Le verset le plus sublime (*a'zam*) du Coran est: « Dieu. Il n'y a pas de divinité en dehors de Lui, le Vivant, le Subsistant » (2, 255); le plus juste (*a'dal*) verset du Coran est: « Dieu ordonne l'équité et la bienfaisance ... » (16, 90); le verset du Coran qui fait le plus peur (*aḥwaf*) est: « Celui qui aura réalisé le poids d'un atome de bien, le verra \* et celui qui aura réalisé le poids d'un atome de mal, le verra » (99, 7-8); le verset du Coran qui est le plus porteur d'espérance (*arġā*) est: « Dis: Ô mes serviteurs! Vous qui avez commis des excès à votre détriment, ne désespérez pas de la miséricorde de Dieu ... » (39, 53)'.

6/2161

### [Le verset le plus porteur d'espérance: *arġā*]

On diverge à propos du verset du Coran le plus porteur d'espérance selon une quinzaine d'opinions.

La première: le verset de *az-Zumar* 39, 53.

La deuxième: « Ne crois-tu pas? Il répondit: Comment donc! » (2, 260). Al-Ḥākim, dans *al-Mustadrak*, et Abū 'Ubayd citent ce que dit Ṣafwān b. Sulaym, à savoir: | 'Ibn 'Abbās et Ibn 'Amr se rencontrèrent. Ibn 'Abbās dit: Quel est le verset du Livre de Dieu le plus porteur d'espérance (*arġā*)? 'Abd Allāh b. 'Amr répondit: « Dis: Ô mes serviteurs! Vous qui avez commis des excès à votre détriment, ... » (39, 53). Ibn 'Abbās dit: Cependant, la parole de Dieu: « Lorsque Ibrāhīm dit: Mon Seigneur! Montre-moi comment ressusciter les morts. Il dit: Ne crois-tu pas? Il répondit: Comment donc! Mais, c'est pour que mon cœur soit apaisé » (2, 260). Il manifesta son agrément, en disant: « Comment donc! ». Il dit: Et cela, à cause de la résistance dans son cœur provenant de ce que lui suggérait aš-Ṣayṭān'.

6/2162

5 Il s'agit de la surate intitulée *al-Zumar*. L'expression de cette autre appellation se trouve au verset 20.

6 Il s'agit de la sourate *aṭ-Ṭalāq* 65 (la répudiation) par rapport à *an-Nisā'* 4.

La troisième : ce que cite Abū Nu‘aym, dans *al-Ḥilya*, de la part de ‘Alī b. Abī Ṭālib qui dit : ‘Vous, ô communauté de gens de al-‘Irāq, vous dites que le verset coranique le plus porteur d’espérance est : « Ô mes serviteurs ! Vous qui avez commis des excès à votre détriment, ... » (39, 53) ; cependant, nous, gens de la Maison, nous disons que le verset du Livre de Dieu le plus porteur d’espérance est : « Ton Seigneur t’accordera ses dons et tu seras satisfait » (93, 5) ; il s’agit de l’intercession’.

La quatrième : ce que cite al-Wāḥidī de la part de ‘Alī b. al-Husayn qui dit : ‘Le plus dur (*ašadd*) verset contre les hôtes du Feu est : « Goûtez donc ! Nous ne vous augmenterons que le châtement » (78, 30). Et le verset coranique le plus porteur d’espérance en faveur de ceux qui proclament l’unicité divine est : « Dieu ne pardonne pas qu’on lui associe quoi que ce soit » (4, 48)’.

6/2163 At-Tirmidī (*Sunan*, 5/131–132) cite, en déclarant bon, ce que dit ‘Alī, à savoir : ‘Le verset coranique que je préfère (*aḥabb*) est : « Dieu ne pardonne pas qu’on lui associe quoi que ce soit » (4, 48)’.

La cinquième : ce que cite Muslim dans son *Ṣaḥīḥ* (4/2136) de la part de Ibn al-Mubārak qui dit [que le verset coranique le plus porteur d’espérance est sa (\*) parole]<sup>7</sup> : « Ceux qui parmi vous jouissent de la faveur et de l’aisance ne négligeront pas ... » jusqu’à sa parole : « ... N’aimez-vous pas que Dieu vous pardonne ? » (24, 22).

La sixième : ce que cite Ibn Abī d-Dunyā, dans *Kitāb at-tawba*, de la part de Abū ‘Uṭmān an-Nahdī qui dit : ‘Selon moi, il n’y a pas dans le Coran de verset plus porteur d’espérance pour cette communauté que sa parole : « D’autres ont reconnu leurs péchés ; ils ont mêlé une bonne action et une autre mauvaise ... » (9, 102)’.

6/2164 La septième et la huitième : Abū Ġāfar an-Naḥḥās dit, à propos de sa parole « Qui donc sera détruit, sinon le peuple pervers ? » (46, 35) : ‘Selon moi, ce verset est le verset coranique le plus porteur d’espérance |, bien que Ibn ‘Abbās dise que le verset coranique le plus porteur d’espérance est : « Certes, ton Seigneur détient le pardon pour les gens, alors qu’ils sont dans leur injustice » (13, 6). C’est ce que relate de sa part Makkī, en disant qu’il n’a pas dit : alors qu’ils sont dans leur bien agir’.

La neuvième : Al-Harawī rapporte, dans *Manāqib aš-Šāfi‘ī*, que Ibn ‘Abd al-Ḥakam dit : ‘J’ai demandé à aš-Šāfi‘ī quel était le verset le plus porteur d’espérance. Il a répondu : Sa parole : « [nourrir en un jour de famine] \* un proche parent orphelin \* un pauvre dans le dénuement » (90, 14–16). Et je lui

7 Omis dans les manuscrits A, S et H.



ai demandé quel était la tradition prophétique la plus porteuse d'espérance pour le croyant. Il répondit: Au jour de la résurrection, sera payée à chaque musulman la rançon d'un homme mécréant<sup>8</sup>.

La dixième: «Dis: Chacun agit à sa manière» (17, 84).

La onzième: «Rétribuerions-nous ainsi un autre que le mécréant?» (34, 17).

La douzième: «Il nous a révélé que le châtement atteindra celui qui crie au mensonge et qui se détourne» (20, 48). C'est ce que relate al-Kirmānī dans *Kitāb al-'aġā'ib*. 6/2165

La treizième: «Quel que soit le malheur qui vous atteint, il est la conséquence de ce que vous avez acquis; mais Dieu pardonne un grand nombre de vos péchés» (42, 30).

An-Nawawī relate ces quatre (dernières) opinions dans *Ru'ūs al-masā'il*. La dernière est confirmée par 'Alī. En effet, dans le *Musnad* (1/85) de Aḥmad (Ibn Ḥanbal), il est rapporté qu'il dit: 'Ne vous informerai-je pas sur le meilleur (*afḍalu*) verset du Livre de Dieu, selon ce que nous a rapporté l'Envoyé de Dieu (.), à savoir: «Quel que soit le malheur qui vous atteint, il est la conséquence de ce que vous avez acquis; mais Dieu pardonne un grand nombre de péchés» (42, 30), (en disant), je vais te le commenter, ô 'Alī! Ce qui vous atteint comme maladie, punition ou tribulation en ce monde est en fonction de ce que vous avez acquis. Or Dieu est trop généreux pour répéter la punition; et ce que Dieu a déjà pardonné en ce monde, il est trop longanime pour y revenir après l'avoir pardonné'.

La quatorzième: «Dis à ceux qui mécroient que s'ils cessent, on leur pardonnera ce qui est passé» (8, 38). Aš-Šiblī dit: 'Etant donné que Dieu permet au mécréant d'entrer par la porte, s'il proclame l'unicité divine, en prononçant la profession de foi, penses-tu qu'il fera sortir celui qui est à l'intérieur de cette profession et qui s'y est établi?'. 6/2166

La quinzième: le verset de la dette (2, 282). La raison en est que Dieu conduit ses serviteurs vers leur bien être temporel, au point qu'il finit par avoir soin de leur ordonner de mettre la dette par écrit, qu'elle soit importante ou insignifiante. Et nécessairement il résulte de cela l'espérance de son pardon à leur égard, en raison de l'évidence du soin si important qu'il a pour eux.

Quant à moi, je dis que se rattache à cela ce que cite Ibn al-Munḍir de la part de Ibn Mas'ūd, à savoir qu'on mentionna, en sa présence, les fils de Isrā'īl et ce en quoi Dieu leur donna la préférence. Alors, il dit: 'Lorsqu'un des fils de Isrā'īl commettait un péché, il se trouvait qu'on avait déjà écrit sur le linteau de

8 Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 4/2119. Bel exemple de *badal al-ba'd li-l-kull*, à savoir *yudfa'u li-kulli muslimin raġulun mina l-kuffāri fidā'uhu*.

sa porte l'expiation de son péché. Alors que l'expiation de vos péchés est une parole que vous prononcez, demandant à Dieu le pardon et il vous pardonne. Par celui dans la main duquel se trouve mon âme! Dieu nous a donné un verset que je préfère (*aḥabbu*) au monde et à ce qu'il contient: « Et ceux qui, lorsqu'ils ont commis une mauvaise action ... » (3, 135)'.

Il y a aussi ce que cite Ibn Abī d-Dunyā, dans *Kitāb at-tawba*, de la part de Ibn 'Abbās qui dit: 'Huit versets sont descendus dans la sourate *an-Nisā'* 4 qui sont meilleurs (*ḥayr*) pour cette communauté que ce sur quoi le soleil se lève et se couche. Le premier: « Dieu veut vous faire connaître les actions de ceux qui ont vécu avant vous, pour vous diriger et vous pardonner. Dieu est Savant et Sage » (4, 26); | le deuxième: « Dieu veut revenir vers vous, alors que ceux qui suivent ... » (4, 27); le troisième: « Dieu veut alléger vos obligations ... » (4, 28); le quatrième: « Si vous évitez les plus grands péchés qui vous sont interdits ... » (4, 31); le cinquième: « Dieu ne fera tort à personne du poids d'un atome ... » (4, 40); le sixième: « Quiconque fait le mal ou se fait tort à lui-même et demande ensuite pardon à Dieu ... » (4, 110); le septième: « Dieu ne pardonne pas qu'on lui associe quoi que ce soit ... » (4, 48); et le huitième: « Dieu donnera leur récompense à ceux qui croient en lui et en ses prophètes sans faire aucune distinction entre eux ... » (4, 152)'.

Il y a également ce que cite Ibn Abī Ḥātim, de la part de 'Ikrima qui dit: 'On demanda à Ibn 'Abbās quel verset du Livre de Dieu était le plus facile (*arḥaṣu*). Il répondit: Sa parole: « Ceux qui disent: Notre Seigneur est Dieu; puis, persévèrent dans la rectitude ... » (41, 30), témoignent qu'il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu'.

### Le verset le plus dur (*ašaddu*)

6/2168 Ibn Rāhawayh, dans son *Musnad*, cite l'information de Abū 'Āmir al-'Uqdī selon laquelle 'Abd al-Ġalīl b. 'Aṭiya rapporte que Muḥammad b. al-Muntašir dit: 'Un homme dit à 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb: Moi, je ne connais pas le verset le plus dur (*ašadda*) du Livre de Dieu. 'Umar leva le bras et le frappa avec le nerf de bœuf, en disant: Comment donc ne l'as-tu pas cherché pour le savoir! Quel est-il? Il répondit: « Quiconque fait le mal, sera rétribué en conséquence » (4, 123). Donc personne d'entre nous ne fait le mal sans en être rétribué. 'Umar dit: Lorsque descendit (ce verset), nous sommes restés sans profiter d'aucune nourriture ni d'aucune boisson, jusqu'à ce que, par après, Dieu ne fît descendre, en l'allégeant: « Quiconque fait le mal ou porte tort à lui-même et demande ensuite pardon à Dieu, trouvera que Dieu pardonne et fait miséricorde » (4, 110)'.

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit al-Ḥasan, à savoir: 'J'interrogeai Abū Barza al-Aslamī à propos du verset le plus dur du Livre de Dieu contre les hôtes du Feu. Il dit: «Goûtez donc! Nous ne vous augmenterons que le châtement» (78, 30)'.  
6/2169

Dans le *Ṣaḥīḥ* (11/300) de al-Buḥārī, il est rapporté que Sufyān dit: 'Il n'y a pas dans le Coran de verset plus dur pour moi que: «Vous n'êtes basés sur rien, tant que vous n'appliquez pas *at-Tawrāt*, *al-Injīl* et ce qui est descendu vers vous de la part de votre Seigneur» (5, 68)'.

Ibn Ḡarīr cite ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Il n'y a pas dans le Coran de verset plus dur dans le mépris que: «Est-ce que<sup>9</sup> les maîtres et les docteurs ne leur interdisaient pas leurs propos peccamineux et de manger les gains illicites? [Combien est exécration ce qu'ils fabriquent!]» (5, 63)'.

Ibn al-Mubārak, dans *Kitāb az-zuḥd*, cite ce que dit aḏ-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim à propos de la parole de Dieu: «Est-ce que les maîtres et les docteurs ne leur interdisaient pas leurs propos peccamineux et de manger les gains illicites?» (5, 63), à savoir: 'Par Dieu! Il n'y a pas dans le Coran de verset qui me fasse davantage peur (*aḥwaf*) que celui-là'.

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit al-Ḥasan, à savoir: 'Il n'est jamais descendu sur le Prophète (.) de verset qui fût plus dur pour lui que sa parole: «Lorsque tu cachais en toi-même ce que Dieu allait rendre public ...» (33, 37)'.

Ibn al-Munḍir cite ce que dit Ibn Sīrīn, à savoir: 'Il n'y a jamais eu de chose qui leur fit davantage peur (*aḥwaf*) que ce verset: «Parmi les gens, il y en a qui disent: Nous croyons en Dieu et au dernier jour, alors qu'ils ne sont pas croyants» (2, 8)'.  
6/2170

Et d'après Abū Ḥanīfa: 'Le verset coranique qui fait le plus peur (*aḥwaf*) est: « Craignez le Feu qui a été préparé pour les mécréants » (3, 131)'.

Un autre (*az-Zarkaṣī*) dit: 'C'est « Nous allons nous occuper de vous. Ô les deux fardeaux! »<sup>10</sup> (55, 31). Voilà pourquoi certains disent: Si j'entendais cette parole d'un gardien de quartier, je ne dormirais pas'.

Et dans *an-Nawādir* de Ibn Abī Zayd, (on rapporte que) Mālik dit: 'Le verset le plus dur pour ceux qui sont sujets aux passions est sa (\*) parole: «Le jour où des visages blanchiront et où des visages noirciront» (3, 106); il l'a interprété dans le sens de ceux qui sont sujets aux passions'. Fin de citation.

Ibn Abī Ḥātim cite ce que Abū l-'Āliya dit, à savoir: 'Il n'y a rien de plus dur que deux versets du Livre de Dieu | pour ceux qui le contestent, à savoir: « Il n'y  
6/2171

9 L'expression *lawlā* a ici un sens d'incitation et de reproche et équivaut à *hallā* (est-ce que ne pas) (cfr. ar-Rāzī, *TK*, 7, Dār al-Fikr, 1981, p. 42).

10 Comme l'indique le contexte du verset 33, il s'agit des djinns et des hommes appesantis par leurs péchés (cfr. ar-Rāzī, *TK*, 29, Dār al-fikr, 1981, p. 113).

a que les mécréants qui contestent les versets de Dieu » (40, 4) et: « Ceux qui divergent à propos du Livre, se trouvent dans un schisme qui les éloigne » (2, 176)'.

### [Singularités rhétoriques et linguistiques]

As-Sa'īdī dit: 'La sourate *al-Ḥağğ* 22 est une des plus étonnantes (*a'āğīb*) du Coran. On y trouve (ce qui est descendu) à Makka et à al-Madīna, à un moment de sédentarisme et à un moment d'itinérance, de nuit et de jour, en temps de guerre et en temps de paix et comme abrogeant et abrogé. Ce qui est mekkois va du verset trente jusqu'à la fin et ce qui est médinois, du verset quinze jusqu'au verset trente<sup>11</sup>. Ce qui est nocturne concerne cinq versets du début de la sourate et ce qui est diurne va du verset neuf au verset douze. La partie sédentaire va jusqu'au verset vingt'.

Quant à moi, je dis que la partie itinérante est le début de la sourate. L'abrogeant est: « Il est permis à ceux qui sont attaqués ... » (22, 39) et l'abrogé est: « Dieu jugera entre vous ... » (22, 69) qui est abrogé par le verset du sabre (9, 5 et 29); et sa parole: « Nous n'avons envoyé avant toi ... » (22, 52) qui est abrogée par: « Nous te ferons réciter et tu n'oublieras pas » (87, 52).

Al-Kirmānī dit: 'Les commentateurs mentionnent que sa (\*) parole: « Ô vous qui croyez! Le témoignage d'entre vous ... » (5, 106) est un des plus difficiles (*aškal*) versets du Coran aux points de vue de la règle, du sens et de l'analyse'<sup>12</sup>.

Un autre (*az-Zarkašī*) dit: 'Sa (\*) parole: « Ô fils de Ādam! Prenez vos parures [en tout lieu de prière; mangez et buvez et ne commettez pas d'excès. Lui n'aime pas ceux qui commettent les excès] » (7, 31) regroupe tous les principes des règles de la Loi révélée, à savoir l'ordre, l'interdiction, la permission et l'information'.

6/2172

Al-Kirmānī dit, dans *al-Āğā'ib*, à propos de sa (\*) parole « Nous te raconterons le meilleur (*aḥsan*) récit » (12, 3): 'Il s'agit de l'histoire de Yūsuf. Il l'appelle le meilleur récit, parce qu'elle contient la mention de l'envieux et de l'envié, du possesseur et du possédé, du témoin et du témoiné, de l'amant et de l'aimé, de l'arrêt et du relâchement, de l'emprisonnement et de la libération, de la

11 Selon l'*incipit* de la recension actuellement officielle, la sourate est médinoise à l'exception des versets 52 à 55.

12 Muḥyi ad-Dīn ad-Darwīš dans son *I'rāb al-Qur'ān al-karīm wa-bayānuhu*, Dār al-Iršād, Ḥuṣ, 1412/1992, t. 2, p. 40, fait l'inventaire des auteurs qui soulignent les difficultés que présente ce verset.

fertilité et de la stérilité et d'autres choses que la faculté de la créature est incapable de montrer'.

Il dit encore que Abū 'Ubayda mentionne d'après Ru'ba: 'Il n'y a rien dans le Coran de plus arabe (*a'rab*) que sa parole: « *fa-ṣda' bimā tu'maru* / Proclame ce qui t'est ordonné » (15, 94)'.

Ibn Ḥālawayh, dans *Kitāb laysa*, dit: 'Il n'y a pas (*laysa*) dans la langue des arabes d'expression qui rassemble les différents comportements du *mā* négatif, sauf dans un seul passage du Coran qui regroupe les trois façons de se comporter, | à savoir sa parole: « *mā hunna ummahātihim* / celles-ci ne sont pas leurs mères » (58, 2). L'ensemble lit à l'accusatif (*ummahāti*). Certains lisent au nominatif (*ummahātu*) et Ibn Mas'ūd lit (au génitif): *mā hunna bi-ummahātihim*, avec le *bi-*'. Il ajoute: 'Il n'y a pas (*laysa*) dans la Coran d'expression selon le paradigme *if'aw'ala*, sauf dans la lecture de Ibn 'Abbās: '*a-lā innahum taṭnawni*<sup>13</sup> *ṣudūruhum* / Est-ce qu'ils ne se replient pas sur eux-mêmes ...' (11, 5)'.

6/2173

Certains disent: 'La plus longue (*aṭwal*) sourate du Coran est *al-Baqara* 2. Et la plus courte (*aqṣar*) est *al-Kawtar* 112. Le plus long verset du Coran est le verset de la dette (2, 282) et les plus courts: « *wa-ḏ-ḏuḥā* / Par la clarté du jour! » (93, 1) et « *wa-l-fağri* / Par l'aube! » (89, 1). La plus longue parole du point de vue de l'écriture est: « *fa-asqaynākumūhu* / et nous vous en abreuvs » (15, 22). Dans le Coran, il y a deux versets dont chacun d'eux regroupe les lettres de l'alphabet, à savoir: « Puis, il fit descendre sur vous, après l'affliction ... » (3, 154) et: « Muḥammad, l'Envoyé de Dieu ... » (48, 29). Dans le Coran, il n'y a pas deux *ḥā'* à la suite sans césure, sauf dans deux endroits, à savoir: « *'uqdata n-nikāhi ḥattā* / conclusion de mariage jusqu'à ce que ... » (2, 235) et: « *lā abrahū ḥattā* / je n'aurai de cesse que je n'aie ... » (18, 60). Et, de même, il n'y a pas deux *k* à la suite, sauf dans: « *manāsikakum* / vos rites » (2, 200) et: « *mā salakakum* / qu'est-ce qui vous conduit ... » (74, 42); ni deux *ğ*, sauf dans: « *wa-man abtağī ġayra l-islām* / et qui désire autre que l'islam ... » (3, 85). | Il n'y a pas de verset dans lequel il y ait vingt-trois *k*, sauf le verset de la dette (2, 282); il n'y a pas deux versets dans lesquels il y ait treize pauses, sauf les deux versets de l'héritage (4, 11–12); ni trois versets dans lesquels il y ait dix *w*, sauf: « *wa-l-ʿaṣr* / Par l'instant! » jusqu'à la fin (103, 1–3); ni de sourate dans laquelle cinquante et un versets contiennent cinquante deux pauses, sauf la sourate *ar-Raḥmān* 55'. Ibn Ḥālawayh mentionne encore plus que cela.

6/2174

13 La lecture actuellement officielle est *yaṭnūna* qui est l'inaccompli du verbe trilitère *ṭanā*; telle est la lecture de la majorité des lecteurs.

Abū ‘Abd Allāh al-Ḥabbāzī al-Muqri’ dit: ‘Dès que j’arrivai chez le sultan Maḥmūd b. Malikšāh, il me demanda un verset qui commence par un *ḡayn*. Je lui répondis qu’il y en avait trois, à savoir: «*ḡāfiri d-danbi* / celui qui pardonne le péché» (40, 3) et deux versets sur lesquels on diverge<sup>14</sup>, à savoir: «*ḡulibati r-rūmu* / Les byzantins ont été vaincus» (30, 2) et: «*ḡayri l-maḡdūbi ‘alayhim* / et non de ceux qui ont encouru la colère» (1, 7)’.

6/2175

J’ai rapporté (ceci), de l’écriture même de Šayḥ al-Islām b. Ḥaḡar: ‘Dans le Coran, il y a quatre redoublements à la suite dans sa parole: «*nasiyya(n) \* rrabbu s-samāwāti* / ... oublieux \* Le Seigneur des cieux ...» (19, 64–65); «*fī baḥri(n) lluḡḡīyyin yaḡšāhu* / dans une mer profonde» (24, 40); «*qawla(n) mmīn rrabbi(n) rraḥīm* / une parole de la part d’un Seigneur miséricordieux» (36, 58) et «*wa-la-qa(d) zzayyannā s-samā’a* / nous avons orné le ciel ...» (67, 5)’.

---

14 On diverge par rapport au fait de les compter ou non comme débuts de versets.

## Les propriétés spécifiques (*hawāṣṣ*) du Coran

Un ensemble de gens à consacré une œuvre sur ce thème; et parmi eux, il y a at-Tamīmī, Ḥuġġat al-Islām al-Ġazālī et, chez les modernes, al-Yāfi'ī<sup>1</sup>. La plus grande partie de ce qui est mentionné à ce sujet est attribuable à l'expérience de gens vénérables. Et voici que je commencerai avec ce qui se trouve à ce propos dans la Tradition; puis, je recueillerai d'excellentes choses à partir de ce qu'ont mentionné les anciens et les personnes vénérables. 6/2176

### [1. Propriétés spécifiques du Coran selon la Tradition prophétique]

Ibn Māġah (*Sunan*, 2/1142) et un autre citent, à partir d'une tradition de Ibn Mas'ūd: 'Servez-vous de deux médicaments: le miel et le Coran'.

Il cite également, à partir d'une tradition de 'Alī: 'Le meilleur remède est le Coran'. 6/2177

Abū 'Ubayd cite ce que dit Ṭalḥa b. Muṣarrif, à savoir: 'On dit que lorsqu'on récite le Coran chez le malade, il trouve en vertu de cela un soulagement'.

Dans *aš-Šu'ab*, al-Bayhaqī cite, selon Wāṭila b. al-Asqa', le fait qu'un homme se plaignit au Prophète (.) que sa gorge lui faisait mal. Il répondit: 'Il te faut réciter le Coran'.

Ibn Mardawayh cite ce que dit Abū Sa'īd al-Ḥudrī, à savoir: 'Un homme alla trouver le Prophète (.) et lui dit: J'ai mal à la poitrine. Il répondit: Récite le Coran. Dieu dit: «une guérison pour ce qu'il y a dans les poitrines» (10, 57)'.

Al-Bayhaqī et un autre citent, à partir d'une tradition de 'Abd Allāh b. Ġābir: 'Dans l'Ouvrante du Livre, se trouve la guérison de toute maladie'.

Dans son *Fawā'id*, al-Ḥila'ī cite, à partir d'une tradition de Ġābir b. 'Abd Allāh: 'L'Ouvrante du Livre guérit de tout, excepté du trépas (*as-sām* / *sa'm*), car le trépas, c'est la mort'. 6/2178

Sa'īd b. Manṣūr, al-Bayhaqī et un autre citent, à partir d'une tradition de Abū Sa'īd al-Ḥudrī: 'L'Ouvrante du Livre guérit du poison'.

Al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 9/54) cite, à partir d'une tradition du même qui dit: 'Nous étions en voyage et nous descendîmes (de nos montures). | Alors, une esclave 6/2179

1 Voir le titre des ouvrages en question dans l'*Index des savants* aux endroits situés selon l'ordre alphabétique.

arriva et dit : Le chef de la tribu est en bonne santé<sup>2</sup> ! Y a-t-il avec vous quelqu'un qui fait des incantations (*rāqin*) ? Avec elle, se tenait un homme. Il lui fit l'incantation (*raqāhu*) avec la Mère du Livre et il guérit. On mentionna cela au Prophète (.) qui dit : Qu'est-ce qui lui a fait savoir qu'elle sert d'incantation (*ruqya*) ?

Dans *al-Awsaṭ*, aṭ-Ṭabarānī cite ce que dit as-Sā'ib b. Yazīd, à savoir : 'L'Envoyé de Dieu (.) me mit sous protection (*'awwadani*), avec l'Ouvrante du Livre, tout en crachant de la salive'.

Al-Bazzār cite, à partir d'une tradition de Anas : 'Lorsque tu te mets au lit sur le côté et que tu récites l'Ouvrante du Livre et « Dis : Lui, Dieu, est Un ... » (112, 1-), tu es garanti contre tout, sauf contre la mort'.

Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 1/539) cite, à partir d'une tradition de Abū Hurayra : 'La maison dans laquelle tu récites *al-Baqara* 2, aṣ-Ṣayṭān n'y entreras pas'.

Dans *Zawā'id al-Musnad*, 'Abd Allāh b. Aḥmad, avec une excellente chaîne de transmission, cite ce que dit Ubayy b. Ka'b, à savoir : 'J'étais auprès du Prophète (.) et arriva un bédouin qui dit : Ô Prophète de Dieu ! J'ai un frère qui souffre. Il dit : De quoi souffre-t-il ? Il dit : Il est atteint de folie. Il dit : Amène-le moi. Et il le plaça devant lui. Le Prophète (.) le mit sous protection avec l'Ouvrante du Livre, quatre versets du début de la sourate | *al-Baqara* 2, ces deux versets : « Votre Dieu est un Dieu unique ... » (2, 163-164), le verset du Trône (2, 255), trois versets de la fin de la sourate *al-Baqara* 2, un verset de la sourate *Āl Imrān* 3 : « Dieu témoigne qu'il n'y a pas de divinité en dehors de Lui » (3, 18), un verset de *al-A'rāf* 7 : « Votre Seigneur est Dieu » (7, 54), la fin de la sourate *al-Mu'minūn* 23 : « Qu'il soit exalté Dieu, le Roi, le Vrai » (23, 116), un verset de la sourate *al-Ġinn* 72 : « Que la grandeur de notre Seigneur soit exaltée ! » (72, 3), dix versets du début de *aṣ-Ṣaffāt* 37, trois versets de la fin de la sourate *al-Ḥašr* 59, « Dis : Lui, Dieu, est Un ... » (112, 1-) et les deux protectrices (113 et 114). L'homme se leva comme s'il ne se plaignait plus de rien'.

Ad-Dārimī (*Sunan*, 4/2130) cite, d'après Ibn Mas'ūd, avec une chaîne remontant jusqu'aux compagnons (*mawqūf*) : 'Quiconque récite quatre versets du début de la sourate *al-Baqara* 2, le verset du Trône (2, 255), deux versets après le verset du Trône, trois de la fin de la sourate *al-Baqara* 2, ce jour-là, un ṣayṭān et rien de ce qu'il déteste n'approchera de lui ni de sa famille ; et ces versets ne seront pas lus sur un possédé sans qu'il ne reprenne le dessus'.

2 *Salīm* ici a le sens de piqué par un scorpion ; on dit cela, par antinomie, en guise de bon augure (NdE).



Al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 4/322) cite ce que dit Abū Hurayra, à propos de l'histoire de l'aumône<sup>3</sup>, à savoir que le djinn lui dit: 'Lorsque tu te mets au lit, récite le verset du Trône (2, 255); alors, un gardien venant de la part de Dieu ne cessera pas de veiller sur toi et aucun šayṭān ne t'approchera jusqu'au matin'. Le Prophète (.) dit: 'N'a-t-il pas été sincère avec toi, alors que c'est un menteur?'

Dans son *Fawā'id*, al-Maḥāmī cite ce que dit Ibn Mas'ūd, à savoir: 'Un homme dit: Ô Envoyé de Dieu! Enseigne-moi quelque chose que Dieu fasse tourner à mon profit. Il dit: Récite le verset du Trône (2, 255), car il te préservera, toi et ta progéniture, il préservera ta maison, jusqu'aux maisonnettes autour de ta maison'.

6/2181

Dans *al-Muḡālasa*, ad-Dīnawarī cite, d'après al-Ḥasan, ce que dit le Prophète (.), à savoir: 'Ġibrīl vint à moi, en disant: Un esprit malin parmi les djinns te trompes. Donc, quand tu vas au lit, récite le verset du Trône (2, 255)'.

Dans *al-Firdaws*<sup>4</sup>, à partir d'une tradition de Abū Qatāda, il y a: 'Quiconque récite le verset du Trône (2, 255) dans un moment de détresse, Dieu lui viendra en aide'.

Ad-Dārimī (*Sunan*, 4/2131) cite ce que dit al-Muḡīra b. Subay', un des compagnons de 'Abd Allāh, à savoir: 'Quiconque récite dix versets de *al-Baqara* 2 durant son repos nocturne, n'oubliera jamais le Coran: quatre du début de la sourate, le verset du Trône (2, 255), deux versets après ce dernier et trois de la fin de la sourate'.

6/2182

Ad-Daylamī cite, à partir d'une tradition de Abū Hurayra munie d'une chaîne remontant jusqu'au Prophète (*marfū'*): 'Il y a deux versets coraniques qui guérissent et qui font partie de ce que Dieu aime: ce sont les deux versets de la fin de la sourate *al-Baqara* 2'.

Aṭ-Ṭabarānī cite<sup>5</sup>, d'après Mu'ād, ce que le Prophète (.) lui dit: 'Ne t'enseignerai-je pas une invocation que tu puisses pratiquer? Si tu avais une dette comme (la montagne de) Šīr<sup>6</sup>, Dieu la réglerait à ta place. (La voici): «Dis: Ô Dieu! Souverain du Royaume, tu accordes le règne à qui tu veux ... » jusqu'à sa parole: «... sans compter» (3, 26–27). Ô Clément et Miséricordieux de ce monde et de l'autre! Tu en donnes à qui tu veux et tu en refuses à qui tu veux.

3 Lire avec la voyelle 'a': *aṣ-ṣadaqa*; dans le manuscrit K, on trouve *az-zakāt* (NdE). Cette précision est utile, car on aurait tendance à lire avec la voyelle 'i': *aṣ-ṣidqa*, à cause de la fin du texte: *ṣadaqaka*.

4 Ouvrage de ad-Daylamī.

5 Citation extraite de son ouvrage intitulé *al-Muḡam al-kabīr*.

6 En marge du manuscrit *alif*, on lit: 'Šīr est une montagne de al-Yaman'. Il est juste de dire que Šīr est une montagne de Aḡa', au pays de Ṭayyi' dans laquelle il y a des cavernes qui servent d'habitations (NdE).

Fais-moi miséricorde de façon à me rendre ainsi indépendant de la miséricorde d'un autre que toi'.

6/2183 Dans *ad-Da'awāt*, al-Bayhaqī cite ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Lorsque l'animal de l'un d'entre vous est rétif ou difficile à monter, qu'il récite ce verset dans ses oreilles: «Désirent-ils une autre religion que celle de Dieu, alors que tout ce qui est dans les cieus et sur la terre se soumet à lui, de gré ou de force et qu'ils seront ramenés à lui?» (3, 83)'.  
 Dans *ad-Da'awāt*, al-Bayhaqī cite ...<sup>7</sup>

Dans *al-Šu'ab*, al-Bayhaqī cite, avec une chaîne où il y a quelqu'un d'inconnu et qui remonte jusqu'aux compagnons (*mawqūf*) ce que dit 'Alī, à savoir: 'On ne récitera pas la sourate *al-An'ām* 6 sur une personne malade, sans que Dieu ne la guérisse'.

Ibn as-Sunnī cite, d'après Fāṭima, que 'lorsque s'approcha sa naissance, l'Envoyé de Dieu (.) ordonna à Umm Salama et à Zaynab bint Ġaḥṣ de venir et de réciter auprès d'elle le verset du Trône (2, 255), «Certes, votre Seigneur est Dieu ...» (7, 54) et de la mettre sous protection au moyen des deux protectrices (113 et 114)'.  
 6/2184 Ibn as-Sunnī cite également (ceci) à partir d'une tradition de al-Ḥusayn b. 'Alī: 'La sécurité pour ma communauté par rapport au naufrage, lorsqu'ils naviguent<sup>8</sup>, consistera à dire: «[Il dit: Montez-y] au nom de Dieu qu'il vogue ou qu'il arrive au port. Certes, mon Seigneur est celui qui pardonne, il est miséricordieux» (11, 41) et: «Ils n'ont pas estimé Dieu à sa juste mesure» (39, 67)'.  
 Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Layṭ, à savoir: 'Il m'est parvenu que ces versets guérissent de la magie. On les récitera dans un ustensile dans lequel il y a de l'eau; puis, on la versera sur la tête de l'ensorcelé. Il s'agit des versets qui sont dans la sourate de Yūnus: «Lorsqu'ils eurent jeté, Mūsā dit: Ce que vous avez rapporté est de la magie ...» jusqu'à sa parole: «... des coupables» (10, 81–82); sa parole: «La vérité se manifesta et fut annulé ce qu'ils avaient fait ...» jusqu'à la fin des quatre versets (suivants) (7, 118–122); et sa parole: «Ce qu'ils font est une ruse de magicien ...» (20, 69)'.  
 Al-Ḥākim et un autre citent (ceci), à partir d'une tradition de Abū Hurayra: 'Jamais rien ne m'opprime, sans que Ġibrīl ne se présente à moi, en disant: Ô Muḥammad! Dis: Je m'en remets au Vivant qui ne meurt pas! | Et: «Louange à Dieu qui n'a pas pris de fils, qui n'a pas d'associé dans le règne et qui n'a pas de protecteur contre l'humiliation. Et proclame hautement sa grandeur» (17, 111)'.  
 6/2185

7 Blanc dans le manuscrit A et ajout de 'et dans *aš-Šu'ab*' dans le manuscrit Ḥ (NdE).

8 Dans les manuscrits M et R, ajout de 'en mer' (NdE).

Dans *al-Mi'atayn*, al-Šābūnī cite (ceci), à partir d'une tradition de Ibn 'Abbās dont la chaîne remonte jusqu'à Muḥammad (*marfū'*): 'Ce verset est une sécurité contre les voleurs: « Dis: Invoquez Dieu ou invoquez le Clément ... » jusqu'à la fin de la sourate (17, 110–111)'.

Dans *ad-Da'awāt*, al-Bayhaqī cite (ceci), à partir d'une tradition de Anas: 'Dieu n'accorde jamais de faveur en ce qui concerne la famille, la richesse ou la descendance à un serviteur qui dit: Ce que Dieu veut! Pas de puissance si ce n'est en Dieu!, alors que ce dernier y verrait à cette occasion un malheur, mis à part le cas de la mort'.

Ad-Dārimī (*Sunan*, 4/2143) et un autre citent, par le truchement de 'Abda b. Abī Lubāba, ce que dit | Zirr b. Ḥubayš, à savoir: 'Quiconque récite la fin de la sourate *al-Kahf* 18 pour se lever à une heure voulue de la nuit, se lèvera à cette heure-là'. 'Abda ajoute: 'Nous l'avons expérimenté et nous avons trouvé qu'il en est bien ainsi'.

6/2186

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/484) et al-Ḥākim citent, à partir d'[une tradition]<sup>9</sup> de Sa'd b. Abī Waqqāš: 'Invocation de Dū n-Nūn, quand il invoqua (Dieu) dans le ventre du poisson: « Il n'y a pas de divinité en dehors de Toi. Louange à Toi! Moi je suis parmi les injustes » (21, 87). Aucun musulman n'a jamais invoqué (Dieu) ainsi pour quoi que ce soit, sans que Dieu ne lui réponde'.

Et chez Ibn as-Sunnī, il y a: 'Je connais une formule qu'aucune personne en détresse ne prononce, sans en être délivrée, à savoir la formule de mon frère, Yūnus: « Et il cria dans les ténèbres: Il n'y a pas de divinité en dehors de Toi. Louange à Toi! Moi je suis parmi les injustes » (21, 87).

Al-Bayhaqī, Ibn as-Sunnī et Abū 'Ubayd citent ce fait que Ibn Mas'ūd récita (quelque chose) à l'oreille d'une personne souffrante et que celle-ci reprit le dessus. Alors, l'Envoyé de Dieu (.) demanda: Qu'as-tu récité à son oreille? Il répondit: « Pensez-vous que nous vous avons créé pour rien? » jusqu'à la fin de la sourate (23, 115–117). Il dit: Si un homme convaincu récitait cela sur une montagne, elle disparaîtrait'.

6/2187

Ad-Daylamī et Abū š-Šayḥ b. Ḥayyān, dans son *Faḍā'il*, citent | à partir d'une tradition de Abū Ḍarr: 'Il n'y a pas de personne mourante auprès de laquelle on récite *Yā Sīn* 36, sans que Dieu ne lui facilite cela'.

6/2188

Dans son *Amālī*, al-Maḥāmīlī cite, à partir d'une tradition de 'Abd Allāh b. az-Zubayr: 'Quiconque met *Yā Sīn* 36 en relation avec un besoin est satisfait à son sujet'. Chez ad-Dārimī (*Sunan*, 4/2150), cette tradition a un témoin parmi les suivants (*mursal*).

9 Parole omise dans le manuscrit A (NdE).

Dans *al-Mustadrak*, d'après Abū Ğa'far Muḥammad b. 'Alī, il dit: 'Quiconque trouve dans son cœur quelque dureté, qu'il écrive *Yā Sīn* 36 dans une coupe avec du safran et puis qu'il boive'.

6/2189 Ibn ad-Ḍurays cite, d'après Sa'īd b. Ğubayr, le fait qu'il récita sur un homme possédé la sourate *Yā Sīn* 36 et que celui-ci fut délivré.

Il cite également ce que dit Yaḥyā b. Abī Kaṭīr, à savoir: 'Quiconque récite le matin *Yā Sīn* 36, ne cesse pas d'être dans la joie jusqu'au soir; et quiconque la récite le soir ne cesse pas d'être dans la joie jusqu'au matin'. Nous en a informés celui qui l'a expérimenté.

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/8) cite, d'après une tradition de Abū Hurayra: 'Quiconque récite le soir *ad-Duḥān* 44 en entier, le début de *Ġāfir* 40 jusqu'à: « à lui l'arrivée » (40, 1–3) et le verset du Trône (2, 255), en sera protégé jusqu'au matin; et quiconque le récite le matin en sera protégé jusqu'au soir'. Ad-Dārimī (*Sunan*, 4/2132) le rapporte avec l'expression: 'ne verra rien de détestable'.

6/2190 Al-Bayhaqī, al-Ḥārīṭ b. Abī Usāma et Abū 'Ubayd citent (ceci), d'après Ibn Mas'ūd, avec une chaîne remontant jusqu'au Prophète (*marfū'*): 'Quiconque récite chaque nuit la sourate *al-Wāqī'a* 56, jamais la pauvreté ne l'atteindra'.

Dans *ad-Da'awāt*, al-Bayhaqī cite, d'après Ibn 'Abbās, avec une chaîne remontant jusqu'aux compagnons (*mawqūf*), à propos de la femme dont l'accouchement est difficile, qu'il dit: 'On écrira sur un feuillet, puis on le lui fera boire<sup>10</sup>: Au nom du Dieu pour lequel il n'y a pas de divinité en dehors de Lui, le Longanime, le Généreux. Loué soit Dieu et qu'il soit exalté, le Seigneur du Trône sublime! Louange à Dieu, le Seigneur des univers. « Le jour où ils la verront, c'est comme s'ils ne fussent restés dans leur tombe qu'un soir ou une matinée » (79, 46); « Le jour où ils verront ce dont ils sont menacés, c'est comme s'ils ne fussent restés dans leurs tombes qu'une heure du jour. Voilà une communication. Qui sera anéanti sinon le peuple pervers? » (46, 35)'.

6/2191 Abū Dāwūd (*Sunan*, 5/335) cite ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Si tu trouves en toi-même quelque chose, | c'est-à-dire, la suggestion de aš-Šayṭān, dis: « Il est le Premier et le Dernier, l'Apparent et le Caché et il connaît toute chose » (57, 3)'.

At-Ṭabarānī cite ce que dit 'Alī, à savoir: 'Un scorpion piqua le Prophète (.); il demanda de l'eau et du sel et se mit à frotter sur la piqûre<sup>11</sup>, en disant: « Dis: Ô les mécréants! » (109, 1–); « Dis: Je cherche la protection du Seigneur de l'aube » (113, 1–); « Dis: Je cherche la protection du Seigneur des gens » (114, 1–)'.

10 C'est-à-dire, le liquide dans lequel on aura trempé le feuillet.

11 Le texte contient: *'alayhā* (sur elle); ce pronom, en rigueur de termes, se rapporterait à *'aqrab* (scorpion) qui est féminin; cependant, le sens semble imposer *ladja* (piqûre) sous-entendue.

Abū Dāwūd (*Sunan*, 4/427–428), an-Nasā'ī (*Sunan*, 8/141), Ibn Ḥibbān et al-Ḥākim citent, d'après Ibn Mas'ūd, le fait que le Prophète (.) détestait de faire des incantations, si ce n'est avec les deux protectrices (113 et 114).

At-Tirmidī (*Sunan*, 3/576) et an-Nasā'ī (*Sunan* 8/271) citent, d'après Abū Sa'īd: 'L'Envoyé de Dieu (.) pratiquait la recherche de la protection contre les djinns et l'œil de l'homme, jusqu'à ce que ne descendissent les deux protectrices (113 et 114). Alors, il les adopta et abandonna le reste'.

6/2192

Voilà ce sur quoi je me suis arrêté à propos des propriétés spécifiques (du Coran) à partir des traditions qui n'arrivent pas à la limite de l'apocryphe (*al-waḍ'*) et à partir des traditions dont la chaîne remonte jusqu'aux compagnons (*al-mawqūfāt*) et jusqu'aux suivants [*al-mursalāt*]. Quant à ce qui ne fait pas l'objet d'une tradition, les gens mentionnent vraiment beaucoup de choses et Dieu est celui qui en connaît le mieux l'authenticité.

## [2. Propriétés spécifiques du Coran selon le dire des gens]

Comme propriété subtile du Coran, il y a ce que relate Ibn al-Ġawzī de la part de Ibn Nāṣir, de ses ṣayḥ-s et de Maymūna Bint Šāqūl al-Baġdādiyya qui dit: 'Un voisin à nous nous fit du mal. Alors, j'accomplis | deux unités de prière et je récitai, de l'ouverture de chaque sourate, un verset et ainsi jusqu'à la fin du Coran. Et je dis: Ô Dieu! Protège-nous de son entreprise! Ensuite, je dormis et j'ouvris les yeux et voici qu'il descendit (de son lit) avant l'aube; son pied glissa, il tomba et mourut'.

6/2193

### Nota Bene [les incantations]

Ibn at-Tīn dit: 'Les incantations (*ar-ruqā*), au moyen des formules protectrices (113, 114, ...) et autres choses comme les noms de Dieu, représentent la médecine spirituelle. Lorsque cela est prononcé par la langue de créatures pieuses, la guérison advient avec la permission de Dieu. Lorsque ce genre de chose devient difficile, les gens recourent à la médecine corporelle. Je dis que c'est ce qu'indique sa (.) parole: 'Si un homme convaincu les récitait sur une montagne, elle disparaîtrait'.

Al-Qurṭubī dit: 'L'incantation (*ar-ruqya*) à l'aide de la parole de Dieu et de ses noms est permise et si cela est conforme à la tradition, c'est recommandable'.

Ar-Rabī' dit: 'J'interrogeai aš-Šāfi' à propos de l'incantation et il me répondit: Il n'y a pas de mal à faire l'incantation avec le Livre de Dieu et avec ce que l'on connaît de la pratique de l'évocation de Dieu'.

6/2194

Ibn Baṭṭāl dit: 'Dans les formules protectrices, il y a un secret qui ne se trouve nulle part ailleurs dans le Coran, parce qu'elles contiennent l'ensemble des invocations qui concernent la majorité des choses répréhensibles comme la magie, l'envie, le mal de aš-Šayṭān, ses suggestions, etc ... Voilà pourquoi, il (.) se contentait de cela'.

Ibn al-Qayyim dit, à propos de la tradition de l'incantation à l'aide de *al-Fātiḥa* 1: 'Puisqu'il est établi que certaines paroles ont des propriétés spécifiques et procurent des avantages, que penser alors de la parole « Seigneur des univers » (1, 2)? Ensuite, que penser de *al-Fātiḥa* 1 dont rien de semblable n'est descendu tant dans le Coran que dans les autres livres, étant donné qu'elle comporte l'ensemble des significations du Livre. En effet, elle contient déjà la mention des principes des noms de Dieu et leurs regroupements, l'affirmation du retour, la mention de la proclamation de l'unicité divine et du besoin qu'on a du Seigneur pour demander son aide et être guidé par lui, la mention de la meilleure invocation, à savoir la requête de la guidance vers la voie droite qui comporte la perfection de sa connaissance, de la proclamation de son unicité et de son adoration au moyen de la mise en pratique de ce qu'il commande, de l'omission de ce qu'il interdit et de la droiture en tout cela. Elle comporte aussi la mention des catégories de créatures qu'elle divise entre celui qui est favorisé grâce à sa connaissance de la vérité et à sa mise en pratique, celui qui encourt la colère divine, parce qu'il se détourne de la vérité après l'avoir connue et celui qui s'égare à cause de son manque de connaissance de la vérité, alors que cette sourate contient l'affirmation de la prédétermination, de la Loi révélée, des noms de Dieu, du retour, | du repentir, de la purification de l'âme, de la rénovation du cœur, ainsi que la réfutation de tous les innovateurs.

6/2195

Ce qui convient à une sourate, c'est que quelqu'une de ses propriétés soit telle qu'on puisse grâce à elle guérir de tout mal'. Fin de citation.

### Question [à propos de l'absorption de l'écriture coranique]

Dans *Šarḥ al-Muḥaḍḍab*, an-Nawawī dit: 'Si on écrivait le Coran sur un ustensile qu'on laverait par la suite pour abreuver le malade (de cette eau), al-Ḥasan al-Baṣrī, Muḡāhid, Abū Qilāba et al-Awzā'ī disent qu'il n'y aurait pas de mal à cela. An-Naḥā'ī dit que ce serait répréhensible'. Il continue: 'Selon les exigences de notre doctrine, il n'y a pas de mal à cela. Al-Qāḍī Ḥusayn, al-Baḡawī et un autre encore ont déjà dit que si on écrivait du Coran sur un gâteau ou une nourriture, il n'y aurait pas de mal à les manger'. Fin de citation.

Az-Zarkašī dit: 'Parmi ceux qui proclament ouvertement la permission à propos de la question de l'ustensile, il y a al-ʿImād an-Nihī, malgré qu'il déclare qu'il n'est pas permis d'avaler un feuillet sur lequel il y a un verset. Cependant, Ibn ʿAbd as-Salām a formulé une opinion légale selon laquelle il est également interdit de boire (l'eau en question), parce que l'impureté de l'estomac la contaminerait'. La question reste problématique.

## Le tracé graphique (*marsūm al-ḥaṭṭ*) et les bonnes manières dans l'écriture coranique (*kitābatihī*)

6/2196 Des anciens et des modernes ont consacré des œuvres à ce sujet. Parmi eux, il y a Abū 'Amr ad-Dānī. Et il a composé, pour exposer ce en quoi Abū l-'Abbās al-Marrākuṣī s'oppose aux règles de la graphie (*al-ḥaṭṭ*), un livre qu'il a intitulé *'Unwān ad-dalīl fī marsūm ḥaṭṭi at-tanzīl* (Indication sur le tracé graphique de la révélation) et dans lequel il explique que l'état des lettres ne varie dans la graphie qu'en fonction de la différence de l'état des significations de leurs paroles. Je vais montrer ici ce que l'on vise par là, si Dieu (\*) veut.

Dans le *Kitāb al-maṣāḥif*, Ibn Aṣṭa cite, en s'appuyant sur lui, ce que dit Ka'b al-Aḥbār, à savoir: 'Le premier qui institua l'écriture (*al-kitāb*)<sup>1</sup> arabe et syriaque, ainsi que toutes les écritures, fut Ādam (.), avant sa mort à trois cents ans. Il les écrivit sur de l'argile qu'ensuite il fit cuire. Lorsque le déluge gagna la terre, chaque peuple obtint son écriture et la copia. Ainsi Ismā'īl b. Ibrāhīm obtint l'écriture des arabes'.

6/2197 Puis, il cite, par le truchement de 'Ikrima, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Le premier qui institua l'écriture arabe fut Ismā'īl. Il institua l'écriture en fonction de sa façon de s'exprimer et de parler. Puis, il en fit une écriture unie comme ce qui est lié ensemble, jusqu'à ce que son fils n'établisse les séparations. C'est-à-dire, il y lia toutes les paroles, sans aucune séparation entre les lettres, comme *bsmllrḥmnlrḥym*<sup>2</sup>. Ensuite, Hamaysa' et Qayḍar firent les séparations'.

Ensuite, il cite encore, par le truchement de Sa'īd b. Ğubayr, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'La première écriture que Dieu fit descendre du ciel fut Abū Ğād'<sup>3</sup>.

6/2198 Ibn Fāris dit: 'Ce que nous disons, c'est que la graphie est d'institution divine (*tawqīfī*)<sup>4</sup>, | à cause de sa parole: «Il a enseigné au moyen du calame \* Il a enseigné à l'homme ce qu'il ne savait pas» (96, 4–5). Il dit: «*Nūn*. Par le calame et ce qu'ils écrivent!» (68, 1). Les lettres entrent dans les noms que Dieu enseigna à Ādam'.

1 Il nous semble plus consonant de traduire *kitāb* par 'écriture' que par 'livre'.

2 C'est-à-dire, *bi-smi al-raḥmāni al-raḥīmi* (Au nom du Clément et Miséricordieux).

3 C'est-à-dire, l'alphabet, Abū Ğād se transformant, par la suite, en *abġad* (abécédaire) (cfr. *ET*<sup>2</sup>, I, 100a).

4 L'opposé serait donc *iṣṭilāḥī*, c'est-à-dire, en fonction des conventions humaines.



Il y a, au sujet de Abū Ġād et du début de l'écriture (*al-kitāba*), de nombreuses traditions qui n'ont pas leur place ici. Je les ai déjà exposées dans un ouvrage à part<sup>5</sup>.

### Section 1 [sur le tracé graphique]

La règle arabe consiste en ce que l'expression s'écrit avec les lettres de son épellation, en observant où elle commence et où elle finit. Les grammairiens ont établi des principes et des règles, étant donné que la graphie de l'exemplaire coranique *princeps* différait pour certaines lettres.

6/2199

Ašhab dit : 'On demanda à Mālik : Est-ce que l'exemplaire coranique s'écrit comme l'épellent les gens ? Il répondit : Non, sauf pour la première écriture (*al-katba*)'. C'est ce que rapporte ad-Dānī dans *al-Muqni'*. Puis, il dit : 'Il n'y a personne qui le contredit parmi les savants de la communauté'.

Il dit dans un autre passage : 'On interrogea Mālik au sujet des lettres du Coran, comme le *wāw* et le *alif* : Penses-tu qu'il(s) est (sont) différent(s) par rapport à l'exemplaire coranique, quand on l'(les) y trouve ainsi ? Il répondit : Non'.

Abū 'Amr dit : 'Il veut dire par là le *wāw* et le *alif* ajoutés dans le tracé (*ar-rasm*) et absents dans la prononciation, comme : « *اولوا / ulū!* / les détenteurs de » (3, 18)<sup>6</sup>.

Al-Imām Aḥmad (Ibn Ḥanbal) dit : 'Il est interdit de diverger par rapport à [la graphie] de l'exemplaire coranique de 'Uṭmān en ce qui concerne le *wāw*, le *yā'*, le *alif*, etc ...'.

6/2200

Al-Bayhaqī dit, dans *Šu'ab al-īmān* : 'Quiconque copie un exemplaire coranique, doit observer l'épellation selon laquelle ils ont écrit ces exemplaires-là, sans diverger par rapport à eux sur ce point et sans rien changer de ce qu'ils ont écrit. Car ils étaient plus savants, plus sincères dans leur cœur et dans leur langage et plus fiables que nous. Donc il ne faut pas penser en nous-mêmes de pouvoir les corriger'.

Quant à moi, je dis que le problème du tracé se limite à l'omission, à l'ajout, au stop glottal, à la permutation, à la liaison, à la séparation et à ce qui comporte deux façons de prononcer, alors qu'on n'écrit qu'une seule des deux.

5 Il s'agit de *al-Aḥbār al-marwīyya fī sabab waḍ' al-'arabīyya* (Les traditions rapportées au sujet de l'usage de la langue arabe) (NDE).

6 Le *alif* après le *wāw* est transcrit par un point d'exclamation.

### 1. La première règle, à propos de l'omission

[A. L'omission du *alif*]

6/2201 On omet le *alif* du  $\text{ل}$  / *yā* du vocatif, comme dans : « *yàayyuhā n-nās*<sup>7</sup> / Ô les gens ! » (2, 21) ; « *yāĀdam* / Ô Ādam ! » (2, 33) ; « *yārabbī* / Ô mon Seigneur ! » (25, 30) ; « *yā'ibādī* / Ô mes serviteurs ! » (29, 56)<sup>8</sup>.

On omet le *alif* du  $\text{ه}$  / *hā* de l'avertissement, comme dans : « *hā'ulā'i* / ces » (2, 31) ; « *hā'antum* / vous » (3, 66).

On omet le *alif* de  $\text{ل}$  / *nā* (nous) suivi d'un pronom, comme dans : « *anġaynākum* / nous vous avons sauvés » (7, 141) ; « *ātaynāhu* / nous lui avons donné » (7, 175).

On l'omet dans : « *dālika* / ce » (2, 2) ; « *ulā'ika* / ceux » (2, 5) ; « *lākin* / mais » (3, 198) ; « *tabāraka* / qu'il soit béni » (55, 78) et dans les quatre cas qui en découlent<sup>9</sup>.

6/2202 On l'omet dans « *li-llāhi* / à Dieu » (1, 2) ; « *ilāha* / divinité » (2, 163), suivant comme cela se présente<sup>10</sup> ; | dans : « *ar-raĥmān* / le Clément » (1, 3) ; « *subĥāna* / qu'il soit loué ! » (17, 101), suivant comme cela se présente<sup>11</sup>, sauf dans : « *Qul subĥāna rabbī* / Dis : Que mon Seigneur soit loué ! » (17, 93).

On l'omet après le *lām*, comme dans : « *ĥalā'ifa* / lieutenants » (6, 165) ; « *ĥilāfa rasūli llāhi* / par opposition à l'Envoyé de Dieu » (9, 81) ; « *salāmun* / paix » (6, 54) ; « *ġulāmun* / un garçon » (3, 40) ; « *li-tilāfi* / à cause du pacte » (106, 1) ; « *yulāqū* / ils rencontrent » (43, 83).

On l'omet entre deux *lām*, comme dans : « *al-kalāla* / la parenté éloignée » (4, 176) ; « *al-dalāla* / l'égarément » (2, 175) ; « *ĥilālun* / amitié » (14, 31) ; « *wa-la-d-dāru* / la maison » (6, 32) ; « *la-l-lađī bi-bakka* / celui qui est à Bakka » (3, 96)<sup>12</sup>.

6/2203 On l'omet dans tout nom propre qui dépasse trois (lettres), comme : « *Ibrāhima* / Abraham » (2, 124) ; « *yāṢāliĥu* / Ô Ṣāliĥ » (7, 77) ; « *Mikāla* / Michel » (2, 98), sauf dans : « *Ġālūta* / Goliath » (2, 251) ; « *wa-Hāmāna* / et Hāmān » (28, 6)<sup>13</sup> ; | « *Ṭālūtu* / Saül » (2, 249) ; « *Yāġūġa wa-Māġūġa* / Gog et Magog » (18,

7 Pour ce qui concerne cette partie relative au *alif* suscrit, nous le transcrivons *ā* ; ailleurs, nous le transcrivons, comme d'habitude, à savoir *ā*.

8 Dans l'écriture coranique de l'édition actuellement officielle, nous avons toujours un *alif* suscrit dans ces cas là et pour tous les autres cas qui suivent.

9 A savoir : *dālikum*, *ulā'ikum*, *lākinnakum*, *bāraknā* (NdE).

10 Par exemple, comme annexé : « *ilāhaka* / ta divinité » (2, 133).

11 Par exemple, avec un complément : « *subĥānahu* / qu'il en soit écarté ! » (2, 116).

12 Pour ces cas et les cas analogues, la règle est la suivante : lorsque le *lām* du génitif ou du nominatif se lie à la *hamza* de liaison qui est le *alif* de l'article, ce dernier disparaît (NdE).

13 Dans la lecture actuellement officielle, les deux *alif* sont suscrits seulement.

94)<sup>14</sup>; «*Dāwūdu* / David» (2, 251), à cause de l'omission de son *wāw*<sup>15</sup>; «*Isrā'ila* / Israël» (2, 40), à cause de l'omission de son *yā'*<sup>16</sup>.

On diverge à propos de «*hārūta wa-mārūta* / idem» (2, 102) et de «*Qārūna* / Coré» (28, 76).

On l'omet de tout duel, nom ou verbe, s'il n'est pas amputé<sup>17</sup>, comme dans: «*rağulāni* / deux hommes» (5, 23); «*yu'allimāni* / ils enseignent» (2, 102)<sup>18</sup>; «*ađallānā* / nous égarent» (41, 29); | «*in hādāni* / ces deux» (20, 63); sauf dans: 6/2204  
«*bimā qaddamat yadāka* / pour ce que vos mains présentent» (22, 10)<sup>19</sup>.

On l'omet dans tout pluriel régulier masculin ou féminin, comme dans: «*al-lā'inūna* / ceux qui maudissent» (2, 159), «*mulāqū rabbihim* / ceux qui rencontrent leur Seigneur» (2, 46), sauf dans: «*tağūna* / rebelles» dans *ađ-Dāriyāt* 51, 53 et *aṭ-Ṭūr* 52, 32; dans «*kirāman kātibīna* / nobles scribes» (82, 11), sauf dans «*rawđāti* / parterres fleuris» dans *aš-Šūrā* 42, 22, «*āyātun li-s-sā'ilīna* / des signes pour ceux qui interrogent» (12, 7)<sup>20</sup>, «*makrun fi āyātīnā* / un stratagème contre nos signes» (10, 21), «*āyātunā bayyinātin* / nos versets comme preuves évidentes» dans *Yūnus* 10, 15<sup>21</sup>; et sauf si une *hamza* suit le *alif*, comme dans: «*wa-ṣ-ṣā'imīna wa-ṣ-ṣā'imāti* / les jeûneurs et les jeûneuses» (33, 35)<sup>22</sup> ou s'il est suivi par un redoublement, comme dans: «*ađ-đallīna* / les égarés» (1, 7); «*wa-ṣ-ṣaffāti* / par les rangées!» (37, 1). S'il y a dans la parole un second *alif*, il est également omis, sauf dans: «*sab'u samāwātin* / sept cieux» dans *Fuṣṣilat* 41, 12<sup>23</sup>.

14 Dans la lecture actuellement officielle, il ne s'agit pas d'un *alif* d'allongement, mais, dans les deux cas, d'un *alif* support de *hamza*, ce qui donne *Yağğūğ wa-Mağğūğ*.

15 Analogiquement, nous restituons le petit *wāw* surajouté par la transcription *ū*.

16 Il s'agit du siège de la *hamza*.

17 Il est amputé, s'il n'a pas son *nūn* final dans les cas de l'annexion, de l'accusatif et du génitif de l'inaccompli et à l'accompli.

18 Il semble que l'éditeur soit incohérent, en citant ces deux exemples. Il se réfère à l'édition actuellement officielle qui contient le *alif* de l'allongement, contrairement à ce que lisait probablement as-Suyūṭī dans son exemplaire coranique, c'est-à-dire: *rağulāni*, *yu'allimāni*, *ađallānā*.

19 Cette exception de l'auteur n'est pas correcte, parce que le *alif* dans *yadāka* est parfaitement cohérent avec la théorie qu'il a d'abord exposée (NdE).

20 Si nous sommes dans l'exception, il faudrait lire *āyātun* comme pour les exemples qui suivent.

21 Cet exemple est équivoque, parce que le premier mot ne suit pas la règle, alors que le second la suit.

22 Pour être cohérent avec la règle, il faudrait lire *ṣā'imīna* / *ṣā'imāti*.

23 Il ne semble pas s'agir d'une exception à la règle.

6/2205

On l'omet de tout pluriel selon le paradigme *mafā'il* ou qui lui ressemble, comme dans : « *al-masàğidi* / les mosquées » (2, 187); « *masàkinu* / demeures » (9, 24); « *wa-l-yatāmā* / et les orphelins » (2, 83); « *wa-n-naṣārā* / et les chrétiens » (2, 62); « *wa-l-masākīni* / et les indigents » (2, 83); « *al-ḥabā'ita* / les choses détestables » (7, 157); « *al-malā'ikati* / les anges » (2, 31). On omet le second *alif* de *ḥaṭāyā* (offenses), suivant comme cela se présente<sup>24</sup>.

6/2206

On l'omet de tout nombre, comme : « *talāta* / trois » (19, 10); « *talātatin* / trois » (5, 73); de « *sāḥirin* / magicien » (7, 112), sauf à la fin de *ad-Dāriyāt* 51, 52. Au duel, les deux *alif* (sont omis)<sup>25</sup>; de « *al-qiyāmati* / de la résurrection » (2, 85); « *aš-šayṭānu* / Satan » (2, 36); « *sultānin* / pouvoir » (7, 71); « *wa-ta'ālā* / et qu'il soit exalté! » (6, 100); « *wa-l-lātī* / celles qui » (4, 15); « *al-lā'ī* / celles que » (33,4); « *ḥalāqin* / une part » (2, 102); « *'alimu* / connaisseur de » (6, 73); « *bi-qādirin* / capable de » (36, 81); « *aṣḥābu* / compagnons » (2, 39); | « *al-anhāru* / les fleuves » (2, 25); « *al-kitābu* / le livre » (2, 2) et trois fois à l'indéfini, alors qu'à quatre endroits, nous avons : « *li-kulli aḡalin kitābun* / pour chaque époque, un livre » (13, 38), « *kitābun ma'lūmun* / un livre connu » (15, 4), « *kitābi rabbika* / le livre de ton Seigneur »<sup>26</sup> dans *al-Kahf* 18, 27, et « *wa-kitābin mubīnin* / d'un livre clair » dans *an-Naml* 27, 1.

On l'omet dans la formule de la *basmala*<sup>27</sup> et dans : « *bi-smi llāhi maḡrāhā* / qu'il vogue au nom de Dieu » (11, 41). Avant tout, on l'omet de *sa'ala*<sup>28</sup>, et de tout ce qui contient deux ou trois *alif* à la suite, comme : « *Ādama* / idem » (2, 31)<sup>29</sup>; « *āḥara* / autre » (15, 96); « *a aṣfaqtum* / est-ce que vous appréhendez? » (58, 13); « *a-andartum* / que tu les avertisses ou ... » (2, 6); « *ḡutā'an* / débris » (23, 41)<sup>30</sup>;

24 Par exemple, comme annexé dans : « *ḥaṭāyākum* / vos offenses » (2, 58).

25 Ce qui donne « *la-sāḥirāni* / deux magiciens » (20, 63).

26 Ici, *kitābi* est déterminé par l'annexion, mais il n'a pas l'article, donc il est traité comme dans les trois autres cas d'indétermination.

27 Elle consiste à dire : *bi-smi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi* / Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux.

28 C'est-à-dire, la deuxième lettre radicale de ce verbe qui est une *hamza* s'écrit souvent sans *alif* comme siège, par exemple dans Coran 6, 90; 11, 46; 20, 132; etc ..., alors que le *alif* est conservé dans Coran 70, 1; 18, 7629, 61; etc.

29 Normalement, nous aurions un premier *alif* comme siège de la *hamza* et un second *alif* comme longue de la voyelle *a*. Le premier est donc omis. C'est le même système qui est appliqué pour les exemples qui suivent.

30 Nous avons ici, à la fin du mot, une *hamza* avec un *tanwīn* (signe de l'indétermination) à l'accusatif après un *alif*; et dans ce cas le *tanwīn* n'est pas accompagné d'un second *alif*. Il en est de même dans les autres cas semblables.

on l'omet aussi dans *ra'ā* (voir), suivant comme il se présente<sup>31</sup>, sauf dans « *mā ra'ā* / ce qu'il voit », « *la-qad ra'ā* / il a vu » dans *an-Nağm* 53, 11 et 18<sup>32</sup>; sauf également dans « *na'ā* / il s'éloigne » (17, 83)<sup>33</sup>. Il est omis dans: « *al-āna* / maintenant » (2, 71)<sup>34</sup>, sauf dans: « *fa-manyastami'i l-āna* / quiconque écoute maintenant » (72, 9)<sup>35</sup>; les deux *alif* sont omis dans: « [*aṣḥābu*] *l-aykati* / les compagnons d'al-Ayka » (26, 17 et 38, 13)<sup>36</sup>, sauf dans *al-Ḥağr* 15, 78 et *al-Qāf* 50, 14<sup>37</sup>.

6/2207

[B. L'omission du *yā'*]

On omet le *y* de tout défectueux indéfini au nominatif et au génitif, comme dans: « *bāğīn wa-lā 'ādīn* / ni rebelle ni transgresseur » (2, 173).

On omet le *yā'*<sup>38</sup> annexant dans le vocatif<sup>39</sup>, sauf dans: « *yā'ibādī l-lađīna asrafū* / Ô mes serviteurs! Vous qui avez commis des excès » (39, 53); « *yā'ibādī l-lađīna āmanū* / Ô mes serviteurs! Vous qui croyez » dans *al-Ankabūt* 29, 56; ou même si ce n'est pas dans un vocatif, sauf dans: « *Qul li-'ibādī* / dis à mes serviteurs » (14, 31 et 17, 53); « *asri bi-'ibādī* / pars de nuit avec mes serviteurs » (20, 77 et 44, 23); « *fa-dḥulī ft 'ibādī \* wa-dḥulī ḡannatī* / entre avec mes serviteurs \* entre dans mon Jardin » (89, 29–30).

On l'omet avec son semblable, comme dans: « *waliya* / mon maître » (7, 196)<sup>40</sup>; « *al-ḥawāriyyīna* / les apôtres » (5, 111)<sup>41</sup>; « *muttaki'īna* / accoudés » (18, 31)<sup>42</sup>; sauf pour: « *'ilīyyīna* / idem » (83, 18); « *wa-yuhayyi'* / il règlera » (18, 16)<sup>43</sup>; « *hayyi'* / règle » (18, 10); | « *wa-makra s-sayyi'ī* / la ruse du mal » (35, 43);

6/2208

31 A savoir seul ou lié à un pronom complément, comme dans « *ra'āka* / il te voit » (21, 36). Ici, comme ailleurs, c'est le siège *alif* de la *hamza* qui est omis.

32 Dans ces deux cas, la *hamza* conserve le *alif* comme siège.

33 Cette exception ne vaut pas pour la lecture choisie par l'éditeur qui est celle de l'édition actuellement officielle, car la règle *y* est bien observée, puisque le siège de la *hamza*, à savoir le *alif* est omis.

34 Ici, il y a même deux omissions: le *alif* du siège de la *hamza* et celui de l'allongement de la voyelle *a*.

35 Où seule le *alif* du siège de la *hamza* est omis.

36 Sont omis les deux *alif* de l'article et du siège de la *hamza*.

37 Où le *alif* de l'article est restitué.

38 Pronom de la première personne du singulier.

39 Par exemple, dans: « *rabbī* / Ô mon Seigneur! » (2, 126), au lieu de *rabbī*.

40 Ici nous avons normalement trois *y* à la suite, dans l'écriture, il n'en reste qu'un, avec un signe (*harf ṣağīr* [minuscule]) surmonté d'un redoublement indiquant la disparition des deux premiers.

41 Également trois *yā'* à la suite, et le dernier, celui du pluriel, est omis.

42 Ici c'est le siège *y* de la *hamza* qui fait défaut.

43 Le dernier des trois *y* est le siège de la *hamza*. Ce qui est la même chose pour les quatre cas suivants.

« *sayyī'atan* / mauvaise action » (2, 81); « *as-sayyī'ati* / la mauvaise action » (7, 95); « *a-fa-'ayīnā* / avons-nous été fatigués? » (50, 15); et sauf pour *yuhyi* (il ressuscite), non pas quand il est seul, mais avec un pronom complément<sup>44</sup>.

On l'omet dans les cas suivants: « *wa-aṭī'uni* / obéissez-moi » (3, 50)<sup>45</sup>; « *fa-ttaqūni* / craignez-moi » (2, 41); « *wa-ḥāfūni* / ayez peur de moi » (3, 175); « *fa-rhabūni* / ayez la frayeur de moi » (2, 40); « *fa-arsilūni* / envoyez-moi » (18, 45); « *fa-'budūni* / adorez-moi » (21, 25), sauf le même dans *Yā Sīn* 36, 61. On l'omet dans: « *wa-ḥṣawni* / ayez la terreur de moi » (5, 3 et 44), sauf dans *al-Baqara* 2, 150. On l'omet dans: « *kīdūni* / rusez avec moi » (7, 195), sauf dans: « *fa-kīdūni ḡamī'an* / rusez avec moi tous ensemble » (11, 55). On l'omet dans: « *wa-ttabī'uni* / suivez-moi » (43, 61), sauf dans *Āl 'Imrān* 3, 31 et *Tā Hā* 20, 90. On l'omet dans: « *wa-lā tunzīrūni* / ne me regardez pas » (10, 71); « *fa-lā tastaḡilūni* / ne me demandez pas de me hâter » (21, 37); « *wa-lā takfurūni* / ne soyez pas ingrats avec moi » (2, 152); « *wa-lā taqrabūni* / ne vous approchez pas de moi » (12, 60); « *wa-lā tuḥzūni* / ne m'outragez pas » (11, 78); « *fa-lā tafḍahūni* / ne me déshonorez pas » (15, 68); « *yahdiyani* / il me guide » (18, 24); « *sa-yahdīni* / il me guidera » (26, 62); « *kaddibūni* / ils me traitent de mensonge » (23, 26); « *yaqtulūni* / ils me tuent » (26, 14); « *an yukaddibūni* / qu'ils me traitent de menteur » (26, 12); « *wa'īdi* / ma promesse » (14, 14)<sup>46</sup>; « *al-ḡawāri* / le vaisseau » (42, 32)<sup>47</sup>; | « *bi-l-wādī* / dans la vallée » (20, 12); « *al-muhtadī* / le bien guidé » (17, 97), sauf le même dans *al-A'raf* 7, 178.

#### [C. L'omission du *wāw*]

On omet le *wāw* qui se rencontre avec un autre, comme dans: « *lā yastawūna* / ils ne sont pas égaux » (9, 19); « *fa-'wū* / réfugiez-vous » (18, 16)<sup>48</sup>; « *wa-idā l-maw'ūdatu* / et quand l'ensevelie vivante » (81, 8)<sup>49</sup>; « *ya'ūsan* / désespéré » (17, 83)<sup>50</sup>.

44 Par exemple, dans: « *yuhyīkum* / il vous ressuscitera » (2, 28).

45 Le premier cas est l'omission du *yā'* du pronom complément de la première personne du singulier (*nī*).

46 Il s'agit du cas de l'omission du pronom personnel de la première personne en situation d'annexant.

47 Omission du *y* dans une racine défectueuse; c'est la même chose pour les deux cas suivants.

48 Dans ces deux cas, il y a rencontre du *wāw* de la racine et de celui du pluriel, le second disparaît.

49 Ici, il y a rencontre du *wāw* siège de la *hamza* et de celui de la longue de la voyelle *u*; le second disparaît; dans le cas suivant, c'est l'inverse. Noter que dans l'écriture de la version actuellement officielle, un petit *w* en signale la disparition, sauf pour ce dernier cas.

50 Dans ce cas, c'est le *w*, siège de la *hamza* qui disparaît.

[D. L'omission du *lām*]

On omet le *lām*, quant il est assimilé dans son semblable, comme dans: «*al-l(lyl)ayl* / la nuit» (2, 164)<sup>51</sup>; «*al-l(lyl)adī* / celui qui» (2, 17); sauf dans: «*All(l)àhu* / Dieu» (2, 7)<sup>52</sup>; «*All(l)àhumma* / Ô Dieu!» (3, 26); «*al-l(lyl)a'natu* / la malédiction» (13, 25) et ses dérivés<sup>53</sup>; «*al-l(lyl)ahwi* / le plaisir» (62, 11); «*al-l(lyl)agwi* / vains propos» (23, 3); «*al-l(lyl)u'lu'u* / la perle» (55, 22); «*al-l(lyl)āta* / idem» (53, 19); «*al-l(lyl)amama* / les vétilles» (53, 32); «*al-l(lyl)ahabi* / la flamme» (77, 31); «*al-l(lyl)atīfu* / le doux» (6, 103); «*al-l(lyl)awwāma* / celui qui ne cesse de blâmer» (75, 2).

**1b. Les cas d'omission qui n'entrent pas dans cette règle**[A. L'omission du *alif*]

On omet le *alif* de: «*mālīka l-mulk* / le Souverain du Royaume» (3, 26); «*dur-riyyatan dī'āfan* / une postérité sans ressource» (4, 9); «*murāḡaman* / refuges» (4, 100); «*ḥādī'uhum* / il les trompe» (4, 142); «*akkālūna li-s-suḥti* / grands voraces de gains illicites» (5, 42); «*bālīja* / qui parviendra» (5, 95); «*li-yuḡādī-lūkum* / de discuter avec vous» (6, 121); «*wa-bāṭilun mā kānū* / est vain ce qu'ils [font]», dans *al-A'rāf* 7, 139 et *Hūd* 11, 16; «*al-mī'ādī* / le rendez-vous», dans *al-Anfāl* 8, 42; «*turāban* / terre», dans *ar-Ra'd* 13, 5, *an-Naml* 27, 67 et *'Amma* 78, 40; «*ḡudḡadan* / miettes» (21, 58); «*yusārī'ūna* / ils concourent» (3, 176); «*ayyuha al-mu'minūna* / Ô les croyants!» (24, 31); «*yāayyuha s-sāḡiru* / Ô le magicien!» (43, 49); «*ayyuha t-taḡalāni* / Ô les deux charges» (55, 31); «*ummi Mūsā fāriḡan* / [le cœur] de la mère de Mūsā devint vide» (28, 10); «*wa-hal nuḡāzī* / payons-nous?» (34, 17); «*man huwa kāḡībun* / qui est menteur» (39, 3); «*li-l-qāsiyati* / pour les endurecis», dans *az-Zumar* 39, 22; «*atāratin* / trace» (46, 4); «*'āhada 'alayhi llāha* / ce en quoi il s'est engagé envers Dieu» (48, 10); «*wa-lā kiddāban* / mensonge» (78, 35).

[B. L'omission du *yā'*]

On omet le *yā'* de: «*Ibrāhīma* / Abraham», dans *al-Baqara* 2; «*ad-dā'i idā da'āni* / celui qui appelle m'a appelé» (2, 186); | «*wa-man ittaba'āni* / et qui

51 Il y a en fait trois *l*: celui de l'article, et celui de la première lettre radicale qui se trouve redoublée, parce que c'est une lettre solaire. Dans l'écriture, il n'en reste qu'un seul avec un signe de redoublement; donc, en réalité, il en reste deux.

52 Où il en reste deux sur trois dans l'écriture, avec un redoublement du second, donc trois en réalité. Ce qui est aussi le cas pour la suite.

53 En fait, il n'y a qu'un seul dérivé coranique, à savoir: «*al-l(lyl)ā'imūna* / ceux qui maudissent» (2, 159) (NdE).

me suit» (3, 20); «*wa-sawfa yu'ti llàhu* / et Dieu donnera» (4, 146); «*wa-qad hadàni* / il m'a guidé» (6, 80); «*nunġi l-mu'minīna* / nous sauvons les croyants» (10, 103); «*fa-lā tas'alni mā* / ne me demande pas ce que» (11, 46); «*yawma ya'ti lā takallamu* / le jour où cela arrivera, nul ne parlera» (11, 105); «*hattā tu'tūni mawtiqan* / jusqu'à ce que vous ne me portiez un gage» (12, 66); «*tufannidūni* / vous me traitiez de radoteur» (12, 94); «*al-muta'āli* / le Très-Haut» (13, 9); «*matābi* / mon repentir» (13, 30); «*ma'ābi* / ma retraite» (13, 36); «*iqābi* / mon châtement», dans *ar-Ra'd* 13, 32, *Ġāfir* 40, 5 et *Šād* 38, 14; et dans la même sourate: «*ādābi* / mon tourment» (38, 8); «*ašraktumūni min qablu* / vous m'associiez auparavant» (14, 22); «*wa-taqabbal du'ā'i* / et reçois mon appel» (14, 40); «*la-in aḥḥartani* / si tu m'as retardé» (17, 62); «*an yahdiyani* / qu'il me guide» (18, 24); «*in tarani* / si tu me vois» (18, 39); «*an yu'tiyani* / qu'il me donne» (18, 40); «*an tu'allimani* / qu'il m'enseigne» (18, 66); «*nabġi* / nous cherchions» (18, 64), ces cinq références sont dans *al-Kahf* 18; «*allā tattabi'ani* / pour que tu me suives pas», dans *Ṭā' Hā'* 20, 93; «*wa-l-bādi* / celui qui est de passage» (22, 25); «*wa-inna llàha la-hādi* / certes, Dieu est celui qui guide» (22, 54); «*an yaḥḍurūni* / que vous soyez en ma présence» (23, 98); «*rabbi rġi'ūni* / Mon Seigneur! Q' ils me renvoient» (23, 99); «*wa-lā tukallimūni* / ne me parlez pas» (23, 108); «*wa-yasqī-ni* / et il m'abreuve» (26, 79); «*yašfīni* / il me guérit» (26, 80); «*yuḥyīni* / il me redonne vie» (26, 81); «*wādi n-namli* / la vallée des fourmis» (27, 18); «*a-tumiddūnani* / me venez-vous en aide?» (27, 36); «*fa-mā ātāni* / ce qu'il m'a donné» (27, 36); «*tašhadūni* / vous me voyiez» (27, 32); «*bi-hādi l-umyi* / le guide des aveugles» (30, 53); «*ka-l-ġawābi* / comme des bassins» (34, 13); | «*in yuridni r-raḥmānu* / si le Clément me veut» (36, 23); «*wa-lā yunqidūni* / et ils ne me sauveront pas» (36, 23); «*fa-sma'ūni* / écoutez-moi» (36, 25); «*la-turdīni* / tu as failli me perdre» (37, 56); «*šāli l-ġaḥīmi* / tombant dans la Géhenne» (37, 163); «*at-talāqi* / la rencontre» (40, 15); «*at-tanādi* / l'appel réciproque» (40, 32); «*tarġumūni* / que vous me lapidiez» (44, 20); «*fa-tazilūni* / séparez-vous de moi» (44, 21); «*yunādi l-munādi* / le crieur criera» (50, 41); «*li-ya'budūni* / pour qu'ils m'adorent» (51, 56); «*yuṭ'imūni* / qu'ils me nourrissent» (51, 57); «*tuġni* / suffit» (54, 5); «*ad-dā'i* / celui qui appelle» deux fois dans *al-Qamar* 54, 6–7; «*yasri* / elle marche» (89, 4); «*akramani* / il m'a honoré» (89, 15); «*aḥānani* / il m'a avili» (89, 16); «*wa-lī dīni* / et à moi ma religion» (109, 6).

[c. L'omission du *wāw*]

On omet le *wāw* de: «*wa-yad'u l-insanu* / et l'homme invoque» (17, 11); «*wa-yamḥu llàhu* / et Dieu efface», dans *aš-Šūrā* 42, 24; «*yawma yad'u d-dā'i* / le jour où celui qui appelle appellera» (54, 6); «*sa-nad'u z-zabāniyata* / nous appellerons la garde» (96, 18).



Al-Marrākūšī dit : 'Le secret de son omission dans ces quatre cas réside dans le fait d'attirer l'attention sur la rapidité de la réalisation de l'action, sur sa facilité de la part de son agent et sur la difficulté d'accepter cela de la part de celui qui la subira et qui en sera investi durant son existence. Quant à : «*wa-yad'u l-insānu* / l'homme invoque » (17, 11), cela montre que c'est facile pour lui et qu'il se hâte de le faire, comme il se hâte de faire le bien, bien que l'attribution du mal qui lui est faite de par son essence lui soit plus congéniale que celle du bien. Quant à : «*wa-yamḥu llāhu l-bāṭila* / Dieu efface l'erreur » (42, 24), cela sert à montrer la rapidité de sa disparition et de son élimination. Quant à : «*yad'u d-dā'i* / celui qui appelle appellera » (54, 6), cela sert à montrer la soudaineté de l'appel et de la réponse de ceux qui sont appelés. Quant à la dernière référence (96, 18), elle sert à montrer la soudaineté de l'action et de la réponse de la garde, ainsi que la puissance de la force'.

## 2. La deuxième règle, à propos de l'ajout

[A. L'ajout du *alif*]

On ajoute un *alif* après le *wāw* à la fin d'un nom au pluriel, comme dans : «*banū!* (بنوا) *Isrā'ila* / les enfants de Isrā'īl » (10, 90)<sup>54</sup>; «*mulāqū! rabbihim* / ceux qui rencontrent leur Seigneur » (2, 46); «*ulū! l-albāb* / les doués d'intelligence » (2, 269), contrairement au singulier, comme dans : «*la-dū 'ilmin* / doué de science » (12, 68), sauf dans : «*ar-riba[u]!* / l'intérêt » (2, 275) et dans : «*ini mru'u[n]! halaka* / si un homme périt » (4, 176).

On ajoute un *alif* à la fin d'un verbe singulier ou pluriel, au nominatif ou à l'accusatif, sauf dans : «*ǧā'ū* / ils sont venus » (3, 184); «*wa-bā'ū* / ils s'acquirent » (2, 61), là où ils se trouvent; «*wa-'ataw 'utuwwan* / ils s'enorgueillissent d'un grand orgueil » (25, 21); «*fa-in fā'ū* / s'ils reviennent » (2, 226); «*wa-l-ladīna tabawwa'ū d-dāra* / et ceux qui se sont installés dans la maison » (59, 9); «*asā llāhu anyafuwa 'anhum* / il se peut que Dieu leur pardonne » dans *an-Nisā'* 4, 99; «*sa'aw fī āyātīnā* / ils ont essayé, dans nos signes ... » (34, 5).

On ajoute un *alif* après la *hamza* écrite sur un *wāw*, comme : «*tafta'u!* / tu ne cesseras pas » (12, 85); on l'ajoute aussi dans : «*mi'ata* / cent » (2, 259); «*mi'atayni* / deux cents » (8, 65); «*aḏ-ḏunūna!* / les pensées » (33, 10); «*ar-rasūla!* / l'envoyé » (33, 66); «*as-sabīla!* / le chemin » (33, 67); «*wa-lā taqūlanna liša'y'in* / ne dites pas à une chose » (18, 23); «*la-a!dḃaḥannahu* / je l'égorgerai » (27, 21); «*wa-la-awḏa'ū!* / ils mirent » (9, 47); «*la-ilā!llāhi* / vers

54 Dans la transcription, nous signifions désormais par un point d'exclamation (!) la présence d'un *alif* après la longue *ū*.

Dieu» (3, 158); «*la-ilā!l-ğahīmi* / vers la Géhenne» (37, 68)<sup>55</sup>; «*wa-lā ta'ly'asū!* / ne désespérez pas» (12, 87); |; «*innahu lā ya'ly'asu* / il ne désespère pas» (12, 87); «*a-fa-lam ya'ly'asi* / ne désespèrent-ils pas?» (13, 31).

On ajoute un *alif* entre le *yā'* et le *ğīm* dans: «*ğī'ya* / on viendra», dans *az-Zumar* 39, 69.

*ʾIbn* est écrit avec une *hamza* de façon absolue<sup>56</sup>.

[B. L'ajout du *yā'*]

On ajoute un *yā'* dans: «*naba'iy l-mursalīna* / une nouvelle des envoyés» (6, 34); «*wa-mala'iyhi* / sa cohorte de grands» (7, 103); «*wa-mala'iyhim* / leur cohorte des grands» (10, 83); «*wa-min ānā'iy l-layli* / durant la nuit», dans *Tā' Hā'* 20, 130; «*min tilqā'iy nafsī* / de mon propre chef» (10, 15); «*min warā'iy hiğābin* / de derrière un voile», dans *aš-Šūrā* 42, 51; «*wa-itā'iy dī l-qurbā* / donner aux proches», dans *an-Nahl* 16, 90; «*wa-liqā'iy l-āhirati* / la rencontre de l'autre vie», dans *ar-Rūm* 30, 16<sup>57</sup>; «*bi-ayyikumum l-maftūnu* / qui de vous est le tenté» (68, 6); «*banaynāhā bi-ayyidin* / nous l'avons construit renforcé» (51, 47); «*a-fa-'iyn māta* / et s'il meurt» (3, 144); «*a-fa-'iyn mitta* / et si tu meurs» (21, 34).

[C. L'ajout du *wāw*]

On ajoute un *wāw* dans: «*uwlū!* / doués de» (2, 269) et ses dérivés; «*sa-uwrikum* / je vous ferai voir» (7, 145).

Al-Marrākušī dit: 'Ces lettres sont ajoutées dans ces paroles, comme: | «*ğī'ly'a*» et «*naba'iy*», uniquement pour intimider, emphatiser, effrayer et menacer; tout comme l'ajout dans: «*bi-ayyidin*» a pour but de magnifier la puissance de Dieu avec laquelle il a construit le ciel et qu'aucune autre puissance n'égale'.

Al-Kirmānī dit dans *al-Ağā'ib*: 'La forme de la voyelle *a*, dans l'écriture avant l'écriture arabe, était un *alif*, la forme de la voyelle *u*, un *wāw* et la forme de la voyelle *i*, un *yā'*. Et donc on écrivait: «*wa-la-a!wḍa'ū!*», etc ... avec un *alif* à la place de la voyelle *a*; «*wa-itā'iy dī l-qurbā*» avec un *yā'* à la place de la voyelle

55 Nous ne voyons pas où est ajouté le *alif* dans ces deux dernières références, à moins qu'on ne compte pour cela le *alif* de liaison; mais alors, c'est aussi le cas de tous les articles élidés.

56 Cette affirmation est étrange, car dans l'édition actuellement officielle, il n'est jamais écrit avec la *hamza*, mais avec une *waṣla*. Peut-être veut-on signifier *alif* à la place de *hamza*.

57 De puis le début jusqu'ici ce *y* sans points sert de siège à la *hamza*.

*i*; et « *uwlà'ika* / ceux-là » (2, 5), etc ..., avec un *wāw* à la place de la voyelle *u*; et cela à cause de la proximité de l'époque de ces gens-là avec celle de la première écriture<sup>58</sup>.

### 3. La troisième règle, le stop glottal (al-hamz)

Le stop glottal sans voyelle s'écrit avec la lettre correspondant à la voyelle qui précède, que ce soit au début, au milieu ou à la fin du mot, comme: « (*i*)'dan (y) / permets » (9, 49); « (*u*)'tumina (w) / on fait confiance » (2, 283); « *al-ba'sā'i* (*alif*) / l'adversité » (2, 177)<sup>59</sup>; « *iqra'* / lis! » (17, 14); « *ǧī'nāka* / nous sommes venus à toi » (15, 63); « *wa-hayyi'* / arrange » (18, 10); « *wa-l-mu'tūna* / ceux qui donnent » (4, 162); « *tasu'hum* / il les afflige » (3, 120); « *fa-ddara'tum* / vous cherchiez à étouffer l'affaire » (2, 72); « *wa-ri'yan* / apparence » (19, 74); « *ar-ru'yā* / la vision » (17, 60); « *ša'ahu* / sa pousse » (48, 29), mais dans ces derniers cas, le siège de la *hamza* est omis<sup>60</sup>. La même règle s'applique avant tout après le *fa-*, comme dans: « *fa-'tū* / venez » (2, 23) ou le *wa-*, comme dans: « *wa-'tamiṛū* / prenez conseil » (65, 6).

6/2216

Le stop glottal vocalisé, s'il est en première position ou si lui est accolée une lettre ajoutée, a toujours le *alif* comme siège, comme dans: « *'Ayyūba* / Job » (38, 41); « *'idā* / lorsque »; « *'uwlū!* / doués de »; « *sa-'aṣṣrifu* / j'écarterai » (7, 146); « *fa-bi-'ayyi* / et toute » (7, 185); « *sa-'unzilu* / je ferai descendre » (6, 93); et cela sauf dans certains passages tels que: | « *a-'innakum* (y) *la-tašhadūna* / serez-vous témoins » (6, 19); « *a-'innakum* (y) *la-ta'tūna* / viendrez-vous », dans *an-Naml* 27, 55 et *al-'Ankabūt* 29, 29; « *a-'innakum* (y) *la-takfurūna* / mécroirez-vous » (41, 9); « *a-'innanā* (y) *la-muḥriḡūna* / sortirons-nous », dans *an-Naml* 27, 67; « *a-'innanā* (y) *la-tārīkū* / allons-nous abandonner » (37, 36); « *a-'inna* (y) *lanā* / est-ce qu'à nous ... », dans *aš-Šu'arā'* 26, 41; « *a-'idā* (y) *mitnā* / est-ce que lorsque nous mourrons » (23, 82); « *a-'in* (y) *dukkirtum* / est-ce que si on vous rappelait » (36, 19); « *a-'ifkan* (y) / voulez-vous comme blasphème » (37, 86); « *a'immata* (y) / les chefs » (9, 12); « *li-'allā* (y) / pour que ne pas » (2, 150); « *la-'in* (y) / si » (5, 12); « *yawma'idin* (y) / ce jour-là » (3, 167); « *hīna'idin* (y) / alors » (56, 84). Dans tous ces cas, la *hamza* a pour siège un *yā'* sans points<sup>61</sup>; dans « *qul*

6/2217

58 La note de l'éditeur traite cette opinion de fantaisiste.

59 Ces trois premiers exemples nous donnent un parfait illustration de la règle: dans le premier, la *hamza* est théoriquement précédée par la voyelle *i*, donc son siège sera un *y* sans points; dans le second, théoriquement par la voyelle *u*, donc son siège sera un *w*; et dans le troisième, par la voyelle *a*, donc son siège sera un *alif*. C'est ce qui se passe pour tous les cas qui suivent.

60 C'est-à-dire de 2, 72 à 48, 29.

61 En réalité, ce qui joue dans ces derniers cas, c'est un phénomène phonétique basé sur la

ʾa-ʾunabbīʾukum (*alif*, w, y) / vous annoncerai-je? » (3, 15) et « ḥàʾulāʾi » (w, o) elle est écrite sur un wāw.

Si elle est au milieu de la parole, elle prend la lettre de sa voyelle en guise de siège, comme dans: « saʾala (*alif*) / il demanda » (70, 1); « suʾila (y) / on demanda » (2, 108); « naqraʾuhu (w) / nous le récitons » (17, 93); sauf dans les trois: « ġazàʾuhu (w) / sa rétribution », dans *Yūsuf* 12, 74 et 75 (2)<sup>62</sup>; « laʾamlaʾanna (*alif*) / j'emplirai » (7, 18); « mtalaʾti (*alif*) / est remplie » (50, 30); « šmaʾazzat (*alif*) / se crispent » (39, 45); « wa-ṭmaʾannū (*alif*) / ils sont pacifiés » (10, 7), le siège est même omis dans ces cas<sup>63</sup>; et sauf si elle est vocalisée a, alors que ce qui précède est vocalisé u et i ou l'inverse, elle prend la lettre correspondante (wāw et yāʾ), comme dans: « bi-l-ḥātīʾati (y) / la faute » (69, 9); « fuʾādaka (w) / ton cœur » (11, 120); « sa-nuqrīʾuka (y) / nous te réciterons » (87, 6). Si ce qui précède n'a pas de voyelle, le siège est omis, comme dans: « yasʾalu (o) / il demande » (75, 6); « lā taġʾarū (o) / ne criez pas » (23, 65); sauf dans: « an-našʾata (*alif*) / la procréation » (29, 20) et: « mawʾilan (y) / refuge », dans *al-Kahf* 18, 58.

6/2218 Si ce qui précède est un *alif*, alors qu'elle est vocalisée a, le siège de la *hamza* est omis, à cause de sa rencontre avec un *alif* semblable, puisque la *hamza* aurait alors sa forme, comme dans: « abnāʾanā (o) / nos fils » (3, 61).

On l'omet également dans: « Qurʾānan (o) / Coran », dans *Yūsuf* 12, 2 et *az-Zuruf* 43, 3.

Si (étant précédée d'un *alif*) elle est vocalisée u ou i, le siège n'est pas omis, comme dans: « ābāʾukum (w) / vos pères » (4, 11); « abāʾihim (y) / leurs pères » (6, 87); sauf dans<sup>64</sup>: « qāla awliyāʾuhum (w) / leurs alliés disent » et « ilā awliyāʾihim (y) / à leurs alliés » (6, 128 et 121); « in awliyāʾuhu (w) / ne sont ses alliés que », dans *al-Anfāl* 8, 34; « naḥnu awliyāʾukum (w) / nous sommes vos alliés », dans *Fuṣilat* 41, 31.

Si après elle, il y a une lettre du même genre que (la vocalisation) de la *hamza*<sup>65</sup>, on a déjà dit que son siège est également omis, comme dans: « ša-

---

hiérarchie des sons: 'i' plus fort que 'u' plus fort que 'a' plus fort que le silence (*sukūn*) (i > u > a > o).

62 Dans les trois cas, le siège de la *hamza*, le w, correspond bien à sa voyelle u, selon la version actuellement officielle du Coran; as-Suyūṭī ne devait donc pas lire ainsi. De même, les exemples suivants ne semblent pas faire exception.

63 Dans les recueils coraniques, on pratique le maintien du *alif* comme siège (NdE).

64 On ne voit pas la raison de cette exception, car les exemples semblent être conformes à la règle énoncée.

65 Autrement dit, avec une voyelle longue (*šanaʾānu*, *ḥāšīʾīna*, *mastahziʾūna*).

*na'alu* (o) / la haine » (5, 2); « *ḥasi'tyna* (o) / qu'on refoule » (2, 65); « *mustah-zi'uwna* (o) / nous nous moquons » (2, 14).

Si la *hamza* est à la fin du mot, son siège est en fonction de la voyelle qui précède, comme dans : « *saba'i* (*alif*) / les Saba' » (27, 22); « *šat'i* (y) / la berge » (28, 30); « *lu'lu'un* (w) / une perle » (52, 24), sauf dans les passages suivants : « *tafta'u!* (w) / tu ne cesseras pas de » (12, 85); « *yatafayya'u!* (w) / s'allonge » (16, 48); « *atawakka'u!* (w) / je m'appuis » (20, 18); « *lā tazma'u!* (w) / tu n'auras pas soif » (20, 119); « *mā ya'ba'u!* (w) / ne se souciera pas » (25, 77); « *yabda'u!* (w) / il commence » (10, 4); « *yunašša'u!* (w) / que l'on fait croître » (43, 18); « *wa-yadra'u!* (w) / il détournera » (24, 8); | « *naba'u!* (w) / la nouvelle » (14, 9); « *fa-qāla l-mala'u!* (w) / la cohorte des grands dit », la première référence est dans *qad aflaḥa* 23, 1 et les trois autres dans *an-Naml* 27, 29, 32 et 38; « *ğazà'u!* (w) / rétribution », dans cinq endroits : deux dans *al-Mā'ida* 5, 29 et 33, un dans *az-Zumar* 39, 34, un dans *aš-Šūrā* 42, 40 et un dans *al-Ḥašr* 59, 17; « *šurakà'u!* (w) / les associés », dans *al-An'ām* 6, 94 et *aš-Šūrā* 42, 21; « *ya'tihim anba'u!* (w) / les nouvelles leur parviennent », dans *al-An'ām* 6, 5 et dans *aš-Šu'arā* 26, 6; « *ulamà'u!* (w) / les savants » (26, 197); « *min 'ibādihī l-'ulamà'u!* (w) / les savants parmi ses serviteurs » (35, 28); « *aḍ-ḍu'afà'u!* (w) / les faibles », dans *Ibrāhīm* 14, 21 et dans *Ġāfir* 40, 47; « *fī amwālīnā mā našà'u!* (w) / dans nos biens ce que nous voulons » (11, 87); « *wa-mā du'à'u!* (w) / l'appel n'est que », dans *Ġāfir* 40, 50; « *šufa'à'u!* (w) / intercesseurs », dans *ar-Rūm* 30, 13; « *inna hadā la-huwa l-balà'u!* (w) *l-mubīnu* / c'est l'épreuve évidente » (37, 106); « *balà'un* (w) *mubīnun* / une épreuve évidente », dans *ad-Duḥān* 44, 33; « *bura'à'u!* (w) *minkum* / nous vous désavouons » (60, 4); dans tous ces derniers cas le siège de la *hamza* est écrit avec un *wāw*.

6/2219

Si ce qui précède n'est pas vocalisé, le siège de la *hamza* est omis, comme dans : « *mil'u* (o) *l-arḍi* / la terre pleine de » (3, 91); « *dif'un* (o) / chaud vêtement » (16, 5); « *šay'in* (o) / une chose » (2, 20); « *al-ḥab'a* (o) / ce qui est caché » (27, 25); « *mā'an* (o) / une eau » (2, 22); sauf dans : « *latanū'u* (*alif*) / pesaient lourd » (28, 76); « *an tabū'a* (*alif*) / que tu t'acquières » (5, 29); « *as-sū'ā* (*alif*) / le mal » (30, 10). Les lecteurs font ainsi ces exceptions.

Quant à moi, je dis que, selon moi, ces trois<sup>66</sup> derniers cas ne font pas exception, parce que le *alif* qui se trouve après le *wāw* n'est pas le siège de la *hamza*, mais il est ajouté après le *wāw* du verbe<sup>67</sup>.

6/2220

66 Il s'agit de deux cas, en réalité.

67 Pour justifier cela, il faudrait écrire ces paroles avec une *hamza* sans siège avant le *alif*, ce que ne dit ni ne fait aucun savant spécialiste de l'orthographe (NdE).

#### 4. La quatrième règle, à propos de la permutation

6/2221 On écrit un *wāw* à la place du *alif* pour donner de l'emphase : « *aṣ-ṣalawta* / la prière » (2, 3)<sup>68</sup>; « *az-zakawta* / l'aumône » (2, 43); « *al-ḥayawti* / la vie » (2, 85); « *ar-ribaw!* / l'intérêt » (2, 275), sauf quand ces mots sont annexés (par un pronom)<sup>69</sup>; « *bi-l-ḡadawti* / le matin » (6, 52); « *ka-miṣkawti* / comme une niche » (24, 35); « *an-naḡawti* / le salut » (40, 41); « *wa-manawta* / et Manāt » (53, 20).

On écrit avec un *yā'* (sans points) tout *alif* qui en dérive<sup>70</sup>, comme dans : « *yatawaffaykum* / il vous achève » (12, 84), dans un nom ou un verbe, liés à un pronom ou non, qu'il soit vocalisé ou non. Comme exemples, il y a : « *yā ḥasratay* / hélas! » (39, 56); « *yā asafay* / hélas! »<sup>71</sup> (12, 84); sauf dans : « *tatra!* (*alif* droit)<sup>72</sup> / sans interruption » (23, 44); « *kilta!* / ces deux-là » (18, 33); « *waman 'aṣa!nī* / qui me désobéit » (14, 36); « *al-aqṣa!* / la plus éloignée » (17, 1); « *aqṣa! l-madīnati* / la partie la plus éloignée de la ville » (28, 20); | « *man tawalla!hu* / quiconque le prend pour patron » (22, 4); « *ṭaḡa! l-mā'u* / l'eau se rebellait » (69, 11); « *sīma!hum* / leur marque » (48, 29); et sauf si auparavant se trouve un *yā'*, comme dans : « *ad-dunya!* / ce monde » (2, 85); « *al-ḥawāya!* / les entrailles » (6, 146); « *Yahya!* / idem », en tant que nom (19, 7) et en tant que verbe (8, 42).

On écrit aussi de la même façon : « *ilay* / vers »<sup>73</sup>; « *'alay* / sur »; « *annay* » dans le sens de 'comment'; « *matay* / quand »; « *balay* / sans doute »; « *ḥattay* / jusqu'à ce que »; « *laday*<sup>74</sup> / près de », sauf dans : « *lada!* (*alif* droit) *l-bābi* / près de la porte » (12, 25).

On écrit, avec un *alif* droit, le *wāw*, troisième lettre radicale, qu'il s'agisse d'un nom ou d'un verbe, comme dans : « *aṣ-ṣafa!* (*alif* droit)<sup>75</sup> / idem » (2, 158); « *ṣafa!* / bord » (3, 103); « *'afa!* / il pardonna » (3, 152); sauf pour : « *ḍuḥan* (*yā'*

68 Ce qui se prononce donc, en réalité, *aṣ-ṣalāta*; cette substitution est indiquée dans l'écriture par un *alif* suscrit au-dessus du *w*; et ainsi de suite, pour tous les autres cas semblables.

69 Cependant, il y a des exceptions, par exemple : « *inna ṣalawtaka* / certes, ta prière » (9, 103), de même dans 11, 87 et 23, 9 (NdE).

70 Ce qui veut dire que, dans tous ces cas, le *alif maqṣūra* (*y* sans points) indique que la lettre radicale qu'il substitue est bien un vrai *y*; par exemple, dans *yatawaffaykum*, la racine du verbe est bien *w / f / y*.

71 Il est évident que ce *y* sans point se prononce comme la voyelle *ā* longue.

72 Et ainsi de suite pour le reste.

73 Qui se prononce *ilā*, de même pour les suivants.

74 L'éditeur écrit fautivement *lada!* avec un *alif* droit.

75 Et ainsi de suite pour le reste.

sans points) / au jour montant» (7, 98), selon comme cela se présente ; «*mā zakay minkum* / ne serait pas pur» (24, 21) ; «*daḥāhā* / il l'a étendue» (79, 30) ; «*talāhā* / le suit» (91, 2) ; «*ṭaḥāhā* / il l'a étendue» (91, 6)<sup>76</sup>. «*saḡay* / couvrir» (93, 2).

On écrit avec un *alif* droit le *nūn* d'insistance allégé<sup>77</sup> dans : «*ida(n)!* / alors» ; alors qu'on écrit un *nūn* dans : «*wa-ka-ayyin* / et comme n'importe quel»<sup>78</sup>.

On écrit avec un *h* le *-ah* du féminin<sup>79</sup>, sauf dans : «*raḥmata* / miséricorde» 6/2223 dans *la-Baqara* 2, 218 ; *al-A'rāf* 7, 56 ; *Hūd* 11, 73 ; *Maryam* 19, 2 ; *ar-Rūm* 30, 50 et *az-Zuḥruf* 43, 32 ; «*ni'mata* / faveur», dans *al-Baqara* 2, 231 ; *Āl Imrān* 3, 103 ; *al-Mā'ida* 5, 11 ; *Ibrāhīm* 14, 28 et 34 ; *an-Naḥl* 16, 72, 83 et 114 ; *Luqmān* 31, 31 ; *Fāṭir* 35, 3 et *aṭ-Ṭūr* 52, 29 ; «*sunnatu* / la tradition», dans *al-Anfāl* 8, 38 ; *Fāṭir* 35, 43 et *Ġāfir* 40, 85 ; «*imra'atu* / femme» avec son mari (3, 35)<sup>80</sup> ; «*wa-tammat kalimatu rabbika l-ḥusnā* / et la très belle parole de ton Seigneur s'accomplit» (7, 137) ; «*fa-naḡ'al la'nata llāhi* / proférons la malédiction de Dieu» (3, 61) ; | «*wa-l-ḥāmisatu anna la'nata llāhi* / et la cinquième : que la malédiction de Dieu ...» 6/2224 (24, 7) ; «*wa-ma'ṣiyati* / et la désobéissance», dans *Qad samī'a* 58, 8–9 ; «*inna ṣaḡarata z-zaqqūmi* / l'arbre az-Zaqqūm» (44, 53) ; «*qurratu 'aynin* / fraîcheur de l'œil» (28, 9) ; «*wa-ḡannatu na'imin* / jardin de délices» (56, 89) ; «*baḡiyyatu llāhi* / le reste de Dieu» (11, 86) ; «*ya-abati* / Ô mon père!» (12, 4) ; «*al-Lāta* / al-Lāt» (53, 19) ; «*marḍāti* / l'agrément» (2, 207) ; «*hayhāta* / loin!» (23, 36) ; «*dāta* / rapports» (8, 1) ; «*ibnata* / fille» (66, 12) ; «*fiṭrata* / nature originelle» (30, 30).

### 5. La cinquième règle : à propos de la liaison (*waṣl*) et de la séparation (*faṣl*)

La liaison (assimilation) de *allā* (*an lā*) moyennant la voyelle *a* a lieu, sauf dans dix cas : «*an lā aqūla* / que je ne dise pas» et «*an lā yaqūlū* / qu'ils ne disent pas» dans *al-A'rāf* 7, 105 et 169 ; «*an lā malḡa'a* / qu'il n'y a pas de refuge» (9, 118) ; dans *Hūd* 11 : «*wa-an lā ilāha illā huwa* / et qu'il n'y a pas de divinité en dehors de lui» (11, 14) et «*an lā ta'budū illā llāha inni aḡāfu* / que vous n'adoriez que Dieu. Certes, j'ai peur» (11, 26) ; «*an lā tuṣrik* / que tu n'associes pas», dans *al-Ḥaḡḡ* 22, 26 ; «*an lā ta'budū* / que vous n'adoriez pas», dans *Yā' Sīn* 36, 60 ; «*an lā ta'lū* / que vous n'élèvevz pas» (44, 19) ; «*an lā yuṣrikna* / qu'elles

76 Dans ces trois derniers exemples, nous avons un *alif* suscrit.

77 Cela dans deux endroits, à savoir : dans : «*wa-la-yakūna(n)!* / certainement il sera» (12, 32) et dans : «*la-nasfa'a(m)!* / nous saisirons» (96, 15) (NdE).

78 Ces deux expressions sont difficilement repérables dans le Coran.

79 Autrement dit, on écrit avec le *t* enroulé (*tā' marbūta*) le *t* allongé du féminin.

80 Ce qui veut dire 'annexée à son mari 'Imrān', comme on le voit dans le verset en question.

n'associent pas», dans *al-Mumtaḥana* (60, 12); «*an lā yadhūlannahā* / qu'il n'y entre pas», dans *Nūn* 68, 24.

La liaison de *mimmā* (*mimmā*) a lieu, sauf dans: «*[fa]-mimmā malakat* / et parmi ce que possède», dans *an-Nisā'* 4, 25 et dans *ar-Rūm* 30, 28; dans «*mimmā razaqnākum* / parmi ce dont nous vous avons procuré», dans *al-Munāfiqūn* 63, 10.

La liaison de *mimman* (*min man* / parmi ceux qui) est absolue.

La liaison de *'ammā* (*'an mā*) a lieu, sauf dans: «*'an mā nuhū* / ce qu'on leur avait interdit» (7, 166).

La liaison de *immā* (*in mā*) moyennant la voyelle *i* a lieu, sauf dans: «*wa-in mā nuriyannaka* / et si nous ne te faisons jamais voir», dans *ar-Ra'd* 13, 40.

La liaison de *ammā* (*am mā* / quant à) moyennant la voyelle *a* est absolue.

6/2226

La liaison de *'amman* (*'an man*) a lieu, sauf dans: «*wa-yaṣrifuhu 'an man* / et il l'écarte de qui» (24, 43); «*'an man tawallā* / de celui qui tourne le dos» (53, 29).

La liaison de *amman* (*am man*) a lieu, sauf dans: «*am man yakūna* / ou celui qui est», dans *an-Nisā'* 4, 109; «*am man 'assasa* / ou celui qui a fondé» (9, 109); «*am man ḥalaqnā* / ou celui que nous avons créé», dans *aṣ-Ṣāffāt* 37, 11; «*am man ya'tī āminan* / ou celui qui vient en croyant» (41, 40).

La liaison de *illam* (*in lam*) moyennant la voyelle *i* a lieu, sauf dans: «*fa-in lam yastağībū* / et s'ils n'ont pas répondu», dans *al-Qaṣaṣ* 28, 50.

La liaison de *fīmā* (*fī mā*) a lieu, sauf dans dix cas: «*fī mā fa'alna* / dans ce qu'elles firent», dans *al-Baqara* 2, 240; «*li-yablūwakum fī mā* / afin de vous éprouver en ce qui» dans *al-Mā'ida* 5, 48 et *al-An'ām* 6, 165; «*qul lā aǧidu fī mā* / Dis: Je ne trouve pas dans ce que» (6, 145); «*fī mā ṣtabahat* / dans ce qu'elles désirent», dans *al-Anbiyā'* 21, 102; «*fī mā afaḍtum* / ce dans quoi vous vous êtes lancés» (24, 14); «*fī mā ḥàhunā* / dans ce qu'il y a ici», dans *aṣ-Ṣū'arā'* 26, 146; «*fī mā razaqnākum* / dans ce que nous vous avons attribué», dans *ar-Rūm* 30, 28; «*fī mā hum fīhi* / ce dans quoi ils sont» et «*fī mā kānū fīhi* / ce dans quoi ils étaient», les deux références sont dans *az-Zumar* 39, 3 et 46; «*wa-nunšī'akum fī mā lā ta'lamūna* / et nous vous produisons dans ce que vous ne connaissez pas» (56, 61).

La liaison de *innamā* (*inna mā*) a lieu sauf dans: «*inna mā tū'adūna la-ātin* / certes, ce qui vous a été promis est en route», dans *al-An'ām* 6, 134.

La liaison de *annamā* (*anna mā*) moyennant la voyelle *a* a lieu, sauf dans: «*wa-anna mā yad'ūna* / et ce qu'ils invoquent», dans *al-Ḥaǧǧ* 22, 62 et dans *Luqmān* 31, 30.

La liaison de *kullamā* (*kulla mā*) a lieu, sauf dans: «*kulla mā ruddū ilā l-fitnati* / chaque fois qu'on les renvoie au désordre» (4, 91); «*min kulli mā sa'altumūhu* / de tout ce que vous avez demandé» (14, 34).



La liaison de *bi'samā* (*bi'sa mā*) a lieu, sauf quand l'expression se trouve avec le *la*-<sup>81</sup>.

La liaison se fait dans «*ni'immā* (*ni'ma mā*) / quel excellent!» (4, 58); «*mahmā* (*mā mā*)<sup>82</sup> / quel que soit ce que» (7, 132); «*rubbamā* (*rubba mā*) / peut-être» (15, 2); «*ka'annamā* (*ka-anna mā*) / comme ce qui» (6, 125); «*wayka'anna* (*way ka-anna*)<sup>83</sup> / Ah! C'est comme si» (28, 82).

Demeurent séparés *wa-ḥaytu mā* (où que); *an lam* (que ne pas) avec la voyelle *a*; *an lan* (que ne pas), sauf dans *al-Kahf* 18, 48 (*alla*) et *al-Qiyāma* 75, 3 (*alla*). Sont aussi séparés *ayna mā*, sauf dans: «*fa-aynamā tuwallū* / où que vous vous tourniez» (2, 115) et: «*aynamā yuwağğihuhu* / où qu'on le dirige» (16, 76).

On diverge à propos de: «*aynamā takūnū yudrikkum* / où que vous soyez, il vous voit» (4, 78); «*ayna mā kuntum ta'budūna* / où que vous soyez, vous adorez» dans *aš-Šarā'* 26, 92; «*aynamā tuqifū* / où qu'on les trouve», dans *al-Aḥzāb* 33, 61.

Demeurent séparés *likay lā* (afin que ne pas), sauf dans *Āl 'Imrān* 3, 153; *al-Ḥağğ* 22, 70; *al-Ḥadīd* 57, 23 et *al-Aḥzāb* 33, 50. «*yawma hum* / le jour où ils» (40, 16); «*fa-māli* / qu'y a-t-il pour» (4, 78); «*wa-lāta ḥīna* / et il n'y a plus de temps pour» (38, 3); «*ibna ummi* / Ô fils de ma mère!» (7, 150), sauf dans *Ṭā Hā* 20, 94, car la *hamza* de *umm* prend comme siège *wāw* et celle de *ibn* est omise, si bien que cela devient comme suit: «*yabna'umma* / Ô fils de ma mère!».

### 6. La sixième règle, à propos de ce qui a deux lectures et où on en écrit une des deux

Nous voulons signifier ce qui n'est pas de transmission discontinue et d'un seul garant (*šadd*). Il y a donc: «*maliki* [*māliki*]<sup>84</sup> *yawmi d-dīni* / le roi (le posses-

81 Par exemple: «*wa-la-bi'sa mā šaraw bihi* / combien est détestable ce avec quoi ils troquent ...» (2, 102); c'est le même cas avec *fa*: «*fa-bi'sa mā yaštarūna* / combien est détestable ce qu'ils achètent!» (3, 187) (NdE).

82 Selon al-Ḥalīl et les grammairiens de al-Bašra, le premier *mā* est celui de la phrase double et le second sert à renforcer le sens du premier, comme dans *immā* (*in / mā*) et *kayfamā* (*kayfa / mā*). Mais on aurait changé le *alif* du premier en *h*, pour éviter une répétition disgracieuse, ce qui donne donc *mahmā* au lieu de *māmā* (cfr. ar-Rāzī, TK 14, Dār al-Fikr, 1981, p. 226).

83 *Way* est une expression à part, séparée de *ka-anna* et employée pour attirer l'attention sur une erreur et pour manifester le regret. Telle est l'opinion de al-Ḥalīl et de Sibawayh. Al-Farrā' rapporte que, selon al-Quṭrub, cité par Yūnus, il s'agit de l'abréviation de *waylaka* (malheur à toi!); et, enfin, selon al-Wāḥidī, il s'agit d'un *way* d'étonnement, ce qui, selon ar-Rāzī, serait la juste solution (cfr. ar-Rāzī, TK 25, Dār al-Fikr, 1981, p. 20).

84 La lecture entre [ ] est celle qui est actuellement officielle. Cela vaut aussi pour les exemples qui suivent.

seur du jour du jugement» (1, 4); «*yuhàdī'ūna* [*yaḥda'ūna*] / ils trompent (ils cherchent à tromper)» (2, 9); «*wa'adnā* [*wā'adnā*] / nous avons promis» (2, 51); «*aṣ-ṣa'qatu* [*al-ṣā'iqatu*] / le cri (la tempête)» (51, 44); «*ar-rīhi* [*al-riyāhi*] / le vent (les vents)» (2, 164); «*tafdūhum* [*tufādū-hum*] / vous les rançonnez» (2, 85); | «*tazṣahharūna* [*tuzāhirūna*] / vous répudiez, en comparant au dos de vos mères» (33, 4); «*wa-lā taqtulūhum* [*tuqātīlū-hum*] / ne les tuez pas (ne les combattez pas)» (2, 191) et autres cas semblables à ces deux derniers.

«*wa-lawlā daf'u* [idem] / s'il ne repoussait pas» (2, 251); «*fa-ruhunun* [*farihānun*] / des gages» (2, 283); «*ṭayran* [idem] / un oiseau», dans *Āl Imrān* 3, 49 et *al-Mā'ida* 5, 110; «*muḍa'afatan* [*muḍā'afatan*] / doublant» (3, 130) | et autres cas semblables; «*ʿaqadat aymānukum* [idem] / vos mains se sont engagées» (4, 33); «*al-awwalīna* [*al-awlayāni*] / les premiers (les deux meilleurs)» (5, 107); «*lamastum* [*lāmastum*] / vous avez touché (vous vous êtes entre-touchés)» (4, 43); «*qasiyyatan* [*qāsiyatan*] / endurcis» (5, 13); «*qiyaman li-n-nāsi* [*qiyāman*] / une station pour les gens» (5, 97); «*ḥaṭīʾatakum* [*ḥaṭīʾatikum*] / votre péché (vos péchés)», dans *al-Aʿrāf* 7, 161; «*ṭayfun* [*tā'ifun*] / une ronde» (7, 201); | «*ḥāṣa li-llāhi* [idem] / ce qu'à Dieu ne plaise!» (12, 31); «*wa-sa-ya'lamu l-kuffāru* [idem] / et les mécréants sauront» (13, 42); «*tazwarru* [*tazāwaru*] / en s'écartant» (18, 17); «*zakiyyatan* [idem] / pure» (18, 74); «*fa-lā tuṣāhibnī* [idem] / ne m'accompagne pas» (18, 76); «*la-taḥidṭta* [*la-ttaḥaḍṭta*] / tu prendrais» (18, 77); | «*mahdan* [idem] / berceau» (20, 53); «*wa-ḥirmun 'alā qaryatin* [*wa-ḥarāmūn*] / défense à une cité» (21, 95); «*inna llāha yadfa'u* [*yudāfi'u*] / Certes, Dieu repousse (prend la défense)» (22, 38); «*sakrā wa-mā hum bi-sakrā* [*sukārā wa-mā hum bi-sukārā*] / ivres, alors qu'ils ne sont pas ivres» (22, 2); «*al-muḍjāta 'aẓman fa-kasawnā l-'aẓma* [*'iẓāman*] / du morceau de chair nous avons créé un os, puis nous avons revêtu l'os (des os)» (23, 14); «*suruḡan* [*sirāḡan*] / des lampes (une lampe)» (25, 61); «*bal adraka* [*bali ddāraka*] / mais elle atteint (tombe au plus bas)» (27, 66); | «*wa-lā tuṣa'ir* [idem] / ne renfrogne pas» (31, 18); «*rabbanā ba'īd* [*bā'id*] / allonge la distance» (34, 19); «*aswiratun* [idem] / bracelets» (43, 53), sans *alif* dans tous les cas, alors que cela a été lu avec et sans *alif*; «*ḡayābati l-ḡubbi* [idem] / dans l'invisible profondeur du puits» (12, 10); «*unzila 'alayhi āyātun* [idem] / on fit descendre sur lui des signes» (29, 50); «*ṭamaratin min akmāmihā* [*ṭamarātin*] / un fruit sortant de son enveloppe (des fruits)», dans *Fuṣṣilat* (41, 47); | «*ḡimālatun* [idem] / chameaux» (77, 33); «*fa-hum 'alā bayyinatin* [idem] / et ils sont sur une preuve» (35, 40); «*wa-hum fī l-ḡurfati āminūna* [*l-ḡurufāti*] / ils sont à l'étage en sécurité (sur les étages)» (34, 37), avec le *t* (allongé); on a donc lu au pluriel et au singulier; «*taqiyyatan* [*tuqātan*] / d'une crainte» (3, 28), avec *y*; «*li-ahaba* [idem] / pour que je donne» (19, 19), avec *alif*; «*yaqḍi l-ḥaqqā* [*yaquṣṣu l-ḥaqqā*] / il accomplit la vérité (il raconte la vérité)» (6, 57),

sans *y*<sup>85</sup>; « *ātūnī zubura l-ḥadīdi* [idem] / apportez-moi des blocs de fer » (18, 96), | avec un *alif* seulement; « *fa-nuḡḡiya man našā'u* [idem] / et furent sauvés qui nous voulûmes » (12, 110); « *nu(n)ḡī l-mu'minīna* [idem] / nous sauvons les croyants » (21, 88), avec un seul *n*; « *aṣ-ṣirāṭa* [idem] / la voie » (1, 6), suivant comme cela se présente; « *baṣṭatan* [idem] / corpulence », dans *al-A'rāf* 7, 69; « *al-muṣaytirūna* [idem] / les intendants » (52, 37); « *bi-muṣaytirin* [idem] / intendant » (88, 22), avec *ṣ* et rien d'autre.

On peut écrire correctement une parole pour les deux lectures, par exemple: « *fakihūna* (sans *alif*) [*fākihūna*] / en train de s'amuser » (36, 55); | *c'* est une façon de lire. Selon cette lecture le *alif* est omis dans le tracé de l'écriture, parce que *c'* est un pluriel régulier.

#### Appendice à propos de ce qui est écrit conformément à une lecture discontinue avec un seul témoin (šādḍ)

Il y a: « Certes, la vache se confond (*tašābaha*) pour nous » (2, 70) [*tašābaha*]<sup>86</sup>; « Est-ce que chaque fois qu'ils concluront un pacte (*āhadū*) » (2, 100) [*āhidū*]; « ce qui reste de l'intérêt (*ar-ribaw*) » (2, 278): on lit le *b* avec la voyelle *u* et le *w* sans voyelle; « ils vous auraient combatus (*fa-la-qatalūkum*) » (4, 90) [*fa-la-qatalūkum*]; « leur oiseau de mauvais augure (*tā'iruhum*) » (7, 131) [*ṭayruhum*]; | « son oiseau (*tā'iruhu*) est sur sa nuque » (17, 13) [*ṭayruhu*]; « il fera tomber (*tusāqit*) » (19, 25) [*tusqit*]; « conteur de veillée (*sāmīran*) » (23, 67) [*summaran*]; « et son sevrage (*fiṣāluhu*) au bout de deux ans » (31, 14) [*faṣ-luhu*]; « sur eux (*āliyahum*) des vêtements de satin » (76, 21) [*ālayhim*]; « son cachet (*ḥitāmuhu*) est en musc » (83, 26) [*ḥatamuhu*]; « entre donc parmi mes serviteurs (*ibādī*) » (89, 29) [*ābdī*].

#### Appendice [cas de lectures mašhūra]

Quant aux différentes lectures à plus de deux témoins plus ou moins sûrs (*mašhūra*), avec un ajout que ne comporte pas le tracé écrit et autres cas semblables, nous avons: « et il enjoignit à (*wa-waṣṣā*) » (2, 132) [*wa-awṣā*]; « qui coulent en dessous (*taḥṭahā*) » (9, 100) [*min taḥṭihā*]; « ils diront: à Dieu! (*li-llāhi*) » (23, 87 et 89) [*Allāhu*]; « et ce que produisent (*mā 'amilathu*) leurs mains » (36, 35) [*mā 'amilat*]; cela donc s'écrit comme on le récite. Tout cela se trouve dans les recueils coraniques de l'Imām.

85 Dans *yaqḍī*, au lieu de *yaqḍī*.

86 La lecture entre parenthèses ( ) est celle qui est officielle; la lecture entre crochets [ ] est la lecture discontinue (*šādḍa*). Nous proposons cela, en nous inspirant des notes de l'éditeur, chaque fois qu'il n'y a pas d'explication dans le texte.

### Remarque [lettres initiales]

- 6/2239 Les lettres initiales des sourates s'écrivent sous la forme des lettres elles-mêmes et non selon la manière de les prononcer<sup>87</sup>, en se contentant du fait qu'elles sont bien connues. On sépare : « *HM* \* 'SQ » (42, 1-2), et non : « *ALMŞ* » (7, 1) ; « *KHY* 'Ş » (19, 1), pour les distinguer de leurs six sœurs<sup>88</sup>.

### Section 2 sur les bonnes manières dans l'écriture coranique

- 6/2240 Il est recommandé d'écrire l'exemplaire coranique, de le bien écrire, d'une écriture distincte et claire, en réalisant un tracé sans allongement ni suspension<sup>89</sup>, ce qui serait blâmable ; de même, le fait de l'écrire sur une petite chose.

Dans son *Faḍā'il*, Abū 'Ubayd cite le fait que 'Umar trouva chez un homme un exemplaire coranique qu'il avait écrit avec un calame très fin. Il blâma cela et le frappa. Il dit : 'Donnez donc de l'ampleur à l'écriture de Dieu'. Et lorsque 'Umar voyait un exemplaire coranique imposant, il s'en réjouissait.

'Abd ar-Razzāq cite le fait que 'Alī blâmait qu'on se serve des exemplaires coraniques, s'ils étaient petits.

Abū 'Ubayd cite le fait que 'Alī blâmait qu'on écrive le Coran sur une petite chose.

- 6/2241 Il cite encore avec al-Bayhaqī, dans *Šu'ab al-īmān*, ce que dit Abū Ḥakīma al-'Abdī, à savoir : "Alī passa près de moi, alors que j'écrivais un recueil coranique. Il dit : Epaisis ton calame ! Alors, j'aplatis un peu mon calame avec les dents, et je me remis à écrire. Il dit : Oui ! De cette façon, donne-lui du lustre, comme Dieu lui en a donné'.

Al-Bayhaqī cite, avec une chaîne remontant jusqu'aux compagnons (*maw-qūf*), ce que dit 'Alī, à savoir : 'Un homme prenait grand soin de « Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux », (en l'écrivant), aussi fut-il pardonné'.

Abū Nu'aym, dans *Tārīḥ Iṣbahān*, et Ibn Aštata, dans *al-Maṣāḥif*, citent, par le truchement de Abān, avec une chaîne remontant jusqu'au Prophète (*marfū'*), d'après Anas : 'Quiconque écrit : « Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux » et le psalmodie, Dieu lui accordera le pardon'.

87 Ce qui veut dire qu'on n'écrira pas *bā'*, mais B, par exemple.

88 Il s'agit des six sourates suivantes qui commencent par *HM*, à savoir *Ġāfir* 40, *Fuṣṣilat* 41, *az-Zuḥruf* 43, *ad-Duḥān* 44, *al-Ġāṭiya* 45, *al-Aḥqāf* 46.

89 *Ta'liq* : sorte d'écriture en usage chez les persans, appelée ainsi parce les lettres semblent être suspendues les unes aux autres (Kazimirski).

Ibn Aštata cite, de la part de ‘Umar b. al-‘Azīz, que ce dernier écrivit à ses employés: ‘Lorsque l’un de vous écrit: «Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux», qu’il allonge «le Clément»’. 6/2242

Le même cite, de la part de Zayd b. Tābit, que ce dernier blâmait qu’on écrive: «Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux» sans le *s* (de *bi-smi* / *س*).

Le même cite, de la part de Yazīd b. Abī Ḥabīb, que le secrétaire de ‘Amr b. al-‘Āš écrivait à ‘Umar; et il écrivit: «Au nom du Dieu / *bi-smi llāhi*» sans écrire le *s*. ‘Umar le frappa. Et on lui dit: Pourquoi le Prince des croyants t’a-t-il frappé? Il répondit: Il m’a frappé au sujet du *s*.

Le même cite, de la part de Ibn Sīrīn, que ce dernier blâmait qu’on étende le *b* jusqu’au *mīm*, en guise d’écriture du *sīn*.

Dans *al-Maṣāḥif*, Ibn Abī Dāwūd cite, d’après Ibn Sīrīn, que ce dernier blâmait qu’on écrive le recueil coranique en allongeant les lettres. On demanda pourquoi. Il répondit: Parce qu’il y a là un défaut. 6/2243

Il est interdit de l’écrire avec quelque chose d’impur. Quant à l’or, c’est excellent, comme dit al-Ġazālī.

Abū ‘Ubayd cite, de la part de Ibn ‘Abbās, de Abū Ḍarr et de Abū d-Dardā’, que ces derniers blâmaient cela.

Le même cite, d’après Ibn Mas‘ūd, qu’on passa près de ce dernier avec un recueil coranique enluminé avec de l’or. Il dit: ‘La meilleure chose qui puisse orner le recueil coranique est de le réciter en vérité’.

Nos compagnons disent: ‘Il est blâmable de l’écrire sur les murs et les parois; et sur les plafonds est encore plus blâmable, parce qu’on le foule aux pieds’<sup>90</sup>.

Abū ‘Ubayd cite ce que dit ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz, à savoir: ‘N’écrivez pas le Coran sur ce que l’on foule aux pieds’.

Est-il permis de l’écrire dans une écriture (*qalam*) non arabe? Az-Zarkašī répond: ‘Je n’ai jamais vu à ce sujet de déclaration de la part de quelque savant que ce soit’. Il continue: ‘Il est possible que ce soit permis, parce que celui qui ne lit pas<sup>91</sup> le Coran en arabe, peut ainsi bien le faire. Mais, le plus sûr est de l’empêcher, de même qu’il est interdit de le réciter dans une autre langue que celle des arabes; et parce qu’on dit que l’écriture (*al-qalam*) est une des deux langues. Or les arabes ne connaissent pas d’écriture (*qalam*) autre qu’en arabe. Et il (\*) a dit: «en langue arabe claire» (26, 195)’. Fin de citation. 6/2244

90 Faut-il comprendre les plafonds qui sont planchers ou parterres à l’étage supérieur?

91 Nous suivons ici la leçon du manuscrit M: *lā yaqra’uhu* (NdE).

### Remarque [scribe des Banū Muḍar]

Ibn Abī Dāwūd cite ce que dit Ibrāhīm at-Taymī, à savoir que ‘Abd Allāh dit: ‘Ne peut écrire les recueils coraniques que quelqu’un qui soit des (Banū) Muḍar’. Ibn Abī Dāwūd ajoute: ‘Et cela, à cause des langues’<sup>92</sup>.

### Question [le problème de la ponctuation]

6/2245 On diverge au sujet de la ponctuation<sup>93</sup> et de la vocalisation du recueil coranique. On dit que le premier à l’avoir fait fut Abū l-Aswad ad-Du’alī, sur l’ordre de ‘Abd al-Malik b. Marwān. On dit que ce furent al-Ḥasan al-Baṣrī et Yahyā b. Ya‘mur. On dit également que ce fut Naṣr b. ‘Āṣim al-Layṭī.

Ce fut al-Ḥalīl qui le premier fixa le stop glottal, le redoublement, l’escamotage (*ar-rawm*)<sup>94</sup> et le glissement (*al-iṣmām*)<sup>95</sup>.

Qatāda dit: ‘Ils fixèrent les débuts et les points, puis les divisions en cinquièmes et en dixièmes’.

Un autre dit: ‘La première chose qu’ils inventèrent fut le point à la fin des versets, puis les ouvertures et les fermetures’.

6/2246 Yaḥyā b. Abī Kaṭīr dit: ‘Ils ne connaissaient rien de ce qui fut inventé dans | les recueils coraniques, à l’exception des trois points en tête des versets’. C’est ce que cite Ibn Abī Dāwūd.

Abū ‘Ubayd et un autre citent ce que dit Ibn Mas‘ūd, à savoir: ‘Ils débarrassèrent le Coran et ne le mêlèrent à rien d’autre’.

Le même cite, à propos de an-Naḥa‘ī, que ce dernier blâmait la ponctuation des recueils coraniques.

Et à propos de Ibn Sīrin, que ce dernier blâmait la ponctuation, les ouvertures et les fermetures (des versets).

Et à propos de Ibn Mas‘ūd et de Muḡāhid qu’ils blâmaient tous les deux la division en dixièmes.

6/2247 Ibn Abī Dāwūd cite, à propos de an-Naḥa‘ī, que ce dernier blâmait la division en dixièmes, les ouvertures, la petite dimension du recueil coranique et le fait qu’on y écrive: sourate une telle et une telle.

92 Parce que la langue des Muḍar comporte sept dialectes.

93 Il semble qu’il s’agisse ici des points entre les versets et rarement des points diacritiques.

94 Action de passer rapidement sur une voyelle placée entre deux consonnes, de manière à ne pas la laisser sentir (Kazimiriski).

95 Prononcer une voyelle (*u* ou *i*) d’une manière à peine sensible et telle qu’elle ne fasse pas un temps d’arrêt égal à une syllabe (Kazimiriski).

Le même cite du même le fait qu'on apporta à ce dernier un recueil coranique dans lequel il était écrit sourate une telle de tant de versets. Il dit: 'Efface cela'. Car Ibn Mas'ūd blâmait cela.

Le même cite, à propos de Abū l-'Āliya, le fait que ce dernier blâmait les sommes<sup>96</sup> dans le recueil coranique, ainsi que mentionner 'début de la sourate une telle' ou 'fin de la sourate une telle'.

Mālik dit: 'Il n'y a pas de mal à mettre la ponctuation dans les recueil coraniques dans lesquels les garçons font leur apprentissage; quant aux mères, non'.

Al-Ḥalīmī dit: 'Il est blâmable d'écrire les divisions par dix et par cinq, ainsi que les noms des sourates et le nombre | des versets, parce qu'il (Ibn Mas'ūd) a dit: Débarrassez le Coran. Quant à la ponctuation elle est permise, parce qu'elle n'a pas de forme qui pourrait faire prendre pour du Coran ce qui n'est pas le Coran. Ce sont uniquement des indications de l'unité à lire. Donc la maintenir n'est pas nuisible pour qui en a besoin'.

6/2248

Al-Bayhaqī dit: 'Font partie des bonnes manières concernant le Coran: donner de l'ampleur, donc écrire avec des espaces et un très beau tracé, ne pas écrire petit avec des lettres très serrées, ne pas mêler au Coran ce qui n'en est pas, comme le nombre des versets, les indications des prostrations, les divisions par dix, les pauses, les variations de lectures et le sens des versets'.

Ibn Abī Dāwūd cite ce que disent al-Ḥasan et Ibn Sīrīn, à savoir: 'Il n'y a pas de mal à ponctuer les recueils coraniques'.

Le même cite ce que dit Rabī'a b. Abī 'Abd ar-Raḥmān, à savoir: 'Il n'y a pas de mal à les vocaliser'.

An-Nūrī dit: 'Il est recommandable de ponctuer et de vocaliser le recueil coranique, parce que c'est pour lui une protection contre les fautes et le changement des lettres'.

6/2249

Ibn Muğāhid dit: 'Ne doit être vocalisé que ce qu'il vocalise'.

Ad-Dānī dit: 'Je n'estime pas permissible de ponctuer en noir, à cause du changement que cela introduit dans la forme du tracé; également je n'estime pas permissible de regrouper diverses lectures dans un même recueil coranique avec différentes couleurs, parce que cela crée une grande confusion et change énormément le tracé (coranique). Je pense que les voyelles et (les signes de) l'indétermination, du redoublement, du silence vocalique et de l'allongement peuvent être en rouge et les arrêts vocaliques, en jaune'.

Dans *aš-Šāfi'*, al-Ġurḡānī, un de nos compagnons, dit: 'Il est répréhensible d'écrire le commentaire des parole du Coran entre ses lignes'.

96 Par exemple, indiquer dix après chaque dix versets (cfr. NdE).

### Remarque 1 [écriture des phénomènes phonétiques]

6/2250

Tout au début, la voyelle était un point. Ainsi la voyelle *a* était un point au début de la lettre; la voyelle *u*, un point à la fin; et la voyelle *i*, un point sous le début de la lettre. C'est ainsi que procédait ad-Dānī. Ce qui | est reconnu à présent est la fixation des voyelles à partir des lettres-consonnes; c'est ce que cite al-Ḥalīl; ce qui est le plus fréquent et le plus clair et ce que l'on pratique. Donc la voyelle *a* est une forme allongée sur la lettre; la voyelle *i*, la même chose sous la lettre, la voyelle *u*, un petit *w* sur la lettre. Le signe de l'indétermination (*tanwīn*) est l'ajout du même signe. S'il est prononcé, à savoir devant une gutturale, alors on superpose les deux signes, sinon on les met l'un à la suite de l'autre<sup>97</sup>. On écrit ce qui remplace le *alif* omis, à sa place, en rouge; la *hamza* omise s'écrit *hamza* sans lettre-siège, en rouge également. Sur le *n* et le signe de l'indétermination avant un *b*, on écrit le signe de transformation, petit *m*, en rouge<sup>98</sup>. On met le signe de non vocalisation (*sukūn* / ◌) avant la gutturale; on l'omet dans les cas d'assimilation (*idḡām*)<sup>99</sup> et de dissimulation (*ihfā'*)<sup>100</sup>. On met un signe de non vocalisation sur tout ce qui n'est pas vocalisé; l'assimilé en est dépourvu et on redouble ce qui suit, sauf dans le cas du *ṭ* devant un *t*; donc on y écrit

97 Pour visualiser cela, on prendra le texte arabe du début de la sourate *al-Baqara* 2 : vv. 2 et 5 *hudan* (à la suite); v. 6 *sawā'un* (supersposés); v. 7 *ḡiṣāwatun* (à la suite), *ʿaḡābun* (superposés), *ʿaḡīmun* (à la suite); etc ... La superposition des deux signes indique la prononciation claire (*izhār*) du signe de l'indétermination (*tanwīn*); la mise à la suite des deux signes, avec le redoublement de la première lettre du mot suivant, indique l'assimilation, comme dans v. 2 où au lieu de prononcer *hudan li-l-muttaqīna*, on prononcera *huda lli-l-muttaqīna*.

98 De même, voir le texte arabe de *al-Wāqī'a* 56, 6 : *munbaṭṭan* où un petit *mīm* est écrit sur le *n*, ce qui veut dire qu'on doit prononcer *mumbaṭṭan*; de même dans *Imrān* 3, 119 : *ʿalīmun bi-dāti ṣ-ṣuḡūri*, nous avons, sur le *m* final de *ʿalīmun*, une seule *ḡamma* suivie d'un petit *m*, ce qui veut dire qu'on doit prononcer : *ʿalīmun bi-*.

99 Le fait qu'une lettre soit dépouillée de son signe de non vocalisation, tout en étant suivie d'une lettre redoublée, indique l'assimilation de la première dans la seconde, par exemple, dans *Yūnus* 10, 89 : *uḡibat daʿwatukumā*, le *tā'* final de *uḡibat* ne porte pas de signe de non vocalisation et le *d* initial de *daʿwatukumā* porte un signe de redoublement (*ṣadda*), ce qui veut dire qu'il faut faire l'assimilation et prononcer : *uḡibat daʿwatukumā*.

100 S'il n'y a pas de redoublement de la première lettre du mot suivant, cela indique la dissimulation de la première dans la seconde, par exemple, dans *al-Baqara* 2, 25 : *min ṭamaratīn* où le *n* de *min* n'a pas de signe de non vocalisation et où le *ṭ* de *ṭamaratīn* n'est pas redoublé.



dessus le signe de la non vocalisation<sup>101</sup>, comme dans : « *farratottu* [*farrattu*] / j' ai négligé » (39, 56), l'étirement de ce qui est allongé (*tā'*) ne permettant pas cela.

### Remarque 2 [débarrasser le Coran de ce qui ne l'est pas]

Dans *Ġarīb al-ḥadīṭ*, al-Ḥarbī dit : 'Ce que dit Ibn Mas'ūd, à savoir : Débarrassez le Coran, comporte deux aspects. Le premier : débarrassez-le lors de la récitation, ne le mêlant à rien d'autre. Le second : Débarrassez-le, dans le tracé, de la ponctuation et du signe de la division par dizaines'.

6/2251

Al-Bayhaqī dit : 'Le plus évident est qu'il veut dire : N'y mêlez rien d'autre provenant de livres, parce que, en dehors du Coran, comme livres de Dieu, il n'y a que ce qu'on prend des juifs et des chrétiens; or ils ne sont pas fiables à leur sujet'.

### Appendice 1 [vente, achat et salaire à propos du Coran]

Dans le *Kitāb al-maṣāḥif*, Ibn Abī Dāwūd cite, à propos de Ibn 'Abbās le fait que ce dernier blâmait qu'on prenne un salaire pour copier les recueils coraniques.

Le même cite la même chose à propos de Ayyūb as-Saḥṭiyānī.

6/2252

Le même cite, à propos de Ibn 'Umar et de Ibn Mas'ūd, le fait qu'ils blâmaient la vente et l'achat des recueils coraniques.

Le même cite, à propos de Muḥammad b. Sīrīn le fait qu'il blâmait la vente et l'achat des recueils coraniques et le versement d'un salaire pour les copier.

Le même cite ce que disent Muḡāhid, Ibn al-Musayyab et al-Ḥasan, à savoir : Il n'y a pas de mal à faire les trois.

Le même cite, à propos de Sa'īd b. Ġubayr, le fait qu'on l'interrogea au sujet de la vente des recueils coraniques et qu'il répondit : 'Il n'y a pas de mal; ils ne font que prendre le salaire (du travail) de leurs mains'.

6/2253

Le même cite, à propos de Ibn al-Ḥanafīyya, le fait qu'on l'interrogea au sujet de la vente du recueil coranique et qu'il répondit : 'Il n'y a pas de mal; tu ne vends que les feuilles'.

101 Tel est le choix de ad-Dānī et de Abū Dāwūd et c'est ce que font les occidentaux; tandis que les orientaux dépouillent le *t* du signe de la non vocalisation et le *t* de son redoublement, ce qui donne : *farrattu* qui est la lecture actuellement officielle (NdE). Dans ce cas, nous avons une 'assimilation imparfaite (*idḡām nāqīṣ*)' : *farrattum*, *basatta*.

Le même cite ce que dit ‘Abd Allāh b. Šaqīq, à savoir: ‘Les compagnons de l’Envoyé de Dieu (.) étaient très sévères à propos de la vente des recueils coraniques’.

Le même cite ce que dit an-Naḥāṣī: ‘Le recueil coraniques ne se vend ni ne se donne en héritage’.

6/2254

Le même cite le fait que Ibn al-Musayyab blâmait la vente des recueils coraniques, en disant: ‘Viens en aide à ton frère avec le Livre ou donne-le lui’.

Le même cite, de la part de ‘Aṭā, ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir: ‘Achète les recueils coraniques et ne les vends jamais’.

Le même cite, à propos de Muğāhid, le fait qu’il interdisait la vente du recueil coranique et qu’il autorisait son achat.

Il résulte de cela trois opinions des ancêtres, la troisième étant le blâme au sujet de la vente et non de l’achat, ce qui est selon nous la plus juste des considérations, comme il (an-Nawawī) l’a authentifié dans *Šarḥ al-Mahaddab*. Cela est transmis dans *Zawā'id ar-Rawḍa* à partir du texte de aš-Šāfi‘ī.

Ar-Rāfi‘ī dit: ‘On dit que le prix est présenté pour les deux couvertures, parce que la Parole de Dieu ne se vend pas. On dit aussi que c’est la compensation pour le salaire de la copie’. Fin de citation.

On a déjà dit que ces deux opinions sont attribuées à Ibn al-Ḥanafīyya et à Ibn Ğubayr. Mais il y a une troisième opinion à ce sujet qui substitue les deux à la fois.

Ibn Abī Dāwūd cite ce que dit aš-Šāfi‘ī, à savoir: ‘Il n’y a pas de mal à vendre les recueils coraniques, car on ne vend que les feuilles et le travail des mains du copiste’.

### Appendice 2 [se lever en l’honneur du Coran]

6/2255

Dans *al-Qawā'id*, aš-Šayḥ ‘Izz ad-Dīn b. ‘Abd as-Salām dit: ‘Le fait de se lever en l’honneur du recueil coranique est une innovation inconnue au début de l’islam’. Mais ce qui est correct est ce que dit an-Nawawī, dans *at-Tibyān*, à propos de la recommandation de la chose, à cause de l’importance donnée et de l’élimination de la négligence que cela suppose.

### Appendice 3 [baiser le Coran]

Il est recommandé de baisser le recueil coranique, à la fois, parce que ‘Ikrima b. Abī Ğahl le faisait et par analogie avec le baiser à la pierre noire. C’est ce que certains mentionnent. Et aussi parce que c’est un présent de la part de Dieu.

Donc il est prescrit de le baiser, comme il est recommandé de baiser le petit enfant.

Selon Aḥmad (Ibn Ḥanbal), il y a trois versions: la permission, la recommandation et la suspension, même si cela comporte une marque d'élévation et d'honneur, parce que l'analogie n'entre pas dans ce cas. Car 'Umar dit à propos de la pierre (noire): 'Si je n'avais pas vu le Prophète (.) te baiser, je ne te baiserais pas'.

6/2256

#### Appendice 4 [emplacement du Coran]

Il est recommandé de bien traiter le recueil coranique, en l'installant sur un pupitre; il est interdit de l'avoir toujours sous son chevet, parce que cela comporte humiliation et dégradation.

Az-Zarkašī dit: 'De même, allonger les deux pieds vers lui'.

Dans *al-Maṣāḥif*, Ibn Abī Dāwūd cite, à propos de Sufyān, qu'il blâmait le fait qu'on suspende les exemplaires coraniques.

Le même cite ce que dit aḍ-Ḍaḥḥāk, à savoir: 'Ne prenez pas pour (le recueil de) la Tradition prophétique un pupitre semblable à ceux des recueils coraniques'.

6/2257

#### Appendice 5 [ornementation du Coran]

Il est permis d'orner le recueil coranique avec de l'argent, pour l'honorer comme il convient.

Al-Bayhaqī cite ce que dit al-Walīd b. Muslim, à savoir: 'J'ai interrogé Mālik au sujet de l'ornementation des recueils coraniques avec de l'argent. Il a sorti devant nous un recueil coranique, en disant: Mon père m'a rapporté, de la part de mon grand-père, qu'ils avaient collecté le Coran au temps de 'Uṭmān et qu'ils avaient orné les recueils coraniques avec de l'argent, tel celui-ci ou autre semblable'.

Quant à l'ornementation avec de l'or, le plus sûr est de le permettre pour la femme et non pour l'homme. Certains spécifient que la permission vaut pour le recueil coranique lui-même et non pour sa couverture séparable; mais le plus clair est de les traiter également.

### Appendice 6 [comment détruire un recueil coranique usagé]

6/2258 Lorsqu'on a besoin de détruire quelques feuilles de l'exemplaire coranique à cause de la décrépitude ou chose semblable, il n'est pas permis de les mettre dans une sacoche ou ailleurs, parce qu'elles pourraient tomber et être foulées aux pieds; il n'est également pas permis de les déchirer, car on pourrait ainsi rompre des lettres ou séparer des paroles et cela comporte dédain pour ce qui est écrit. C'est ce que dit al-Ḥalīmī.

Il dit: 'Il peut les laver avec de l'eau. S'il les fait brûler, il n'y a pas de mal. 'Uṭmān fit brûler des recueils coraniques dans lesquels il y avait des versets et des lectures abrogés et il ne fut pas désavoué pour cela.'

Un autre mentionne que faire brûler est mieux que laver, parce que l'eau du lavage peut couler par terre.

Dans son *Ta'liq*, al-Qāḍī Ḥusayn décide d'empêcher qu'on les brûle, parce que cela est contraire au respect. Et an-Nawawī est pour le blâme.

Selon certains livres ḥanafites, lorsqu'un recueil coranique est en décrépitude, on ne le brûlera pas, mais on creusera un trou en terre et on l'ensevelira. Mais, il y a aussi abstention à ce sujet, à cause du risque de le fouler aux pieds.

### Appendice 7 [bannir la petitesse pour le Coran]

6/2259 Ibn Abī Dāwūd cite ce que dit Ibn al-Musayyab, à savoir: 'Personne de vous ne dira: un petit recueil coranique ni une petite mosquée. Ce qui appartient à Dieu est sublime.'

### Appendice 8 [pureté pour toucher le Coran]

Notre opinion et l'opinion de l'ensemble des savants est qu'il est interdit à un impur de toucher le recueil coranique, qu'il s'agisse d'une impureté mineure ou majeure, en raison de sa (\*) parole: « Ne le toucheront que les purs » (56, 79) et de la tradition prophétique de at-Tirmidī<sup>102</sup> et d'une autre: 'Ne touchera le Coran qu'une personne pure'.

102 Ne se trouve pas dans son *Sunan*, mais dans *al-Muwatta'* de Mālik (1/199) et dans le *Sunan* de an-Nasā'ī (8/57-58) (NdE).

**Conclusion [salaire du serviteur]**

Ibn Māğah (*Sunan*, 1/88–89) et un autre rapportent ceci de la part de Anas, avec une chaîne de transmission remontant jusqu'au Prophète (*marfū'*): 'Le salaire de sept choses parviendra au serviteur après sa mort, quand il sera encore dans son tombeau: avoir enseigné une science, avoir fait couler une rivière, avoir creusé un puits, avoir planté un palmier, avoir bâti une mosquée, avoir laissé un enfant qui demande pour lui pardon après sa mort et avoir donné un recueil coranique en héritage'. 6/226o

## La connaissance du commentaire coranique (*at-tafsīr*) et de l'interprétation du Coran (*at-ta'wīl*) et la démonstration de sa noblesse et de sa nécessité

### [Considérations étymologiques]

6/2261 Le mot *tafsīr* (commentaire) est un nom verbal sur le paradigme *taf'īl* de *al-fasr* qui signifie l'explication et le dévoilement. On dit que c'est l'inversion de *as-safr* (découvrir)<sup>1</sup>. On dit : L'aurore découvre, quand elle brille. On dit aussi qu'on a pris cette expression de *at-tafsira* qui désigne ce grâce à quoi le médecin connaît la maladie<sup>2</sup>.

Le mot *ta'wīl* (interprétation) a comme racine *al-awl*, à savoir le retour; c'est comme si on faisait retourner le verset vers ce qu'il contient comme significations. On dit que cela vient de *al-iyāla*<sup>3</sup>, à savoir l'art de gouverner; c'est comme si l'interpréteur (*al-mu'awwil*) du discours gouvernait le discours, en y mettant le sens à sa place.

### [Divergences sur leur nature et leur distinction]

On diverge sur le commentaire et l'interprétation. Abū 'Ubayd et un groupe de gens disent qu'ils ont le même sens. Certains nient cela, au point que Ibn Ḥabīb an-Naysābūrī exagère, en disant : 'De notre temps, il y a des commentateurs distingués. Si on les interrogeait sur la différence entre le commentaire et l'interprétation, ils n'en trouveraient pas le chemin'. Ar-Rāgīb dit : 'Le commentaire est plus général que l'interprétation. On a plus souvent recourt à lui

6/2262 pour les expressions | et leur emploi isolé, tandis qu'on a plus souvent recourt à

1 Ce procédé étymologique de *al-inqilāb* (inversion des lettres) est aussi appelé 'la grande étymologie / *al-ištiqāq al-akbar*' (cfr. ar-Rāzī, *TK* 1, Dār al-Fikr, 1981, p. 21 et 4, 28).

2 C'est-à-dire, l'urine du malade que le médecin examine (Kazimirski).

3 Nom verbal de la forme *af'ala* de la racine *a/w/l*.

l'interprétation pour les significations et les propositions: c'est ce qu'on utilise le plus pour les livres divins, le commentaire étant utilisé pour eux et pour les autres livres'.

Un autre dit: 'Le commentaire est l'explication d'une expression qui ne comprend qu'un seul aspect. L'interprétation consiste à orienter une expression, qui est tournée vers divers sens, vers un seul d'entre eux, à partir de preuves évidentes'.

Al-Mātūrīdī dit: 'Le commentaire consiste à trancher, en décidant que le sens de l'expression est bien celui-ci, et à attester sur Dieu que ce dernier a signifié cela avec cette expression. S'il y a une preuve décisive de cela, il s'agit d'un commentaire authentique; sinon, il s'agit d'un commentaire basé sur l'opinion, lequel est interdit. L'interprétation consiste à donner la prévalence à un des sens possibles, sans pour autant trancher ni attester sur Dieu'.

Abū Ṭālib at-Taḡlibī<sup>4</sup> dit: 'Le commentaire consiste à expliquer l'usage de l'expression, soit dans un sens réel, soit dans un sens figuré, comme le commentaire de «la Voie» (1, 7) par le chemin et du «nuage» (2, 19) par la pluie. L'interprétation est le commentaire de l'intérieur de l'expression. Le mot *ta'wīl* (interprétation) est pris de *al-awl*, à savoir le retour en fin de compte. Donc l'interprétation est une information au sujet de la réalité du signifié, tandis que le commentaire est une information au sujet du signifiant, parce que l'expression dévoile le signifié et ce qui dévoile est un signifiant. Par exemple, sa (\*) parole: «Ton Seigneur est à l'observatoire (*bi-l-mirṣādi*)» (89, 14). Le commentaire consiste à dire que cela vient de *ar-raṣd* (l'observation). On dit: Je l'ai observé, c'est-à-dire, je l'ai guetté. Et *al-mirṣād* en est la forme *mif'al*<sup>5</sup>. L'interprétation consiste à dire qu'il s'agit de mettre en garde contre l'inattention par rapport à l'ordre de Dieu et contre la négligence relativement à la promptitude et la préparation | à se soumettre à son inspection. Et les preuves décisives exigent donc d'expliquer le sens de cela contrairement à l'usage de l'expression dans la langue'.

6/2263

Dans son commentaire coranique, al-Aṣḥabānī dit: 'Sache que le commentaire, selon la pratique des savants, consiste à dévoiler les significations du Coran et à expliquer le sens; et généralement<sup>6</sup>, il est en fonction de l'expression difficile ou autre et du sens apparent ou autre. Alors que l'interprétation, la plupart du temps, porte sur les propositions.

4 Renseignements biographiques difficiles à trouver. Dans le manuscrit ṣ, nous avons at-Ta'labī.

5 C'est-à-dire, celle de l'instrument.

6 Nous préférons la lecture *a'ammu an yakūna* à la lecture *a'ammu min an yakūna*, puisque selon la note de l'éditeur, les deux existent.

Le commentaire est donc employé ou bien à propos du caractère étrange des expressions, comme *al-baḥīra*, *as-sā'iba* et *al-waṣīla* (cfr. 5, 103)<sup>7</sup>; ou bien dans un concentré qu'on explique moyennant un exposé, comme : « Accomplissez la prière et donnez l'aumône » (2, 43); ou bien pour un discours qui contient une histoire sans la connaissance de laquelle on ne peut pas comprendre ce discours, comme sa parole : « Le mois intercalaire n'est qu'un surcroît de mécréance » (9, 37)<sup>8</sup> et sa parole : « La piété ne consiste pas à pénétrer dans vos maison par derrière » (2, 189)<sup>9</sup>.

Quant à l'interprétation, on y a recours parfois de façon générale et parfois de façon particulière, comme pour le terme *al-kufr* qui est employé parfois pour signifier la dénégation absolue et parfois, tout particulièrement, pour la dénégation du Créateur; et pour le terme *al-īmān* qui est employé parfois pour l'attestation absolue et parfois pour l'attestation du Réel. Ou bien on y recourt pour une expression commune à plusieurs sens (polysémie), comme le terme *wağd* qui est utilisé pour signifier l'opulence (*al-ğida*), l'émotion extatique (*al-wağd*) et l'existence (*al-wuğūd*).

Un autre (Ibn ad-Ḍurays al-Bağalī) dit : 'Le commentaire se rattache à la tradition (*ar-rivāya*) et l'interprétation, au savoir (*ad-dirāya*)'.

6/2264

Abū Naşr al-Quşayrī dit : 'Le commentaire se limite à suivre et à écouter, alors que la déduction se rattache à l'interprétation'.

7 'Il s'agissait de bêtes de troupeaux, plus particulièrement de chamelles qui, après avoir donné un certain nombre de produits, étaient marquées d'un tabou qui faisait qu'on les laissait aller en liberté et qu'on s'abstenait de consommer leur lait, d'immoler leurs petits ou de les monter. Les termes *baḥīra* et *sā'iba* s'appliquaient à des chamelles; le nom de *waṣīla* désignait au contraire une brebis' (Note de R. Blachère).

8 'Le mois intercalaire des arabes païens avait pour but de pallier le déplacement du Pèlerinage consécutif à l'emploi du calendrier lunaire. Des indices sérieux autorisent à penser que le mois intercalaire était introduit entre le dernier mois de l'année finissante et le premier mois de l'année nouvelle. Cette coutume était empruntée à celle du calendrier hébraïque qui recourait à ce procédé pour faire retomber la Pâques toujours au printemps'. (Note de R. Blachère).

9 'Ce texte fait allusion à une pratique préislamique connue par des sources confuses et contradictoires. Il s'agirait d'une confrérie, les Ḥums, qui se consacrait au culte de la Ka'ba et se distinguait par des tabous alimentaires particuliers; lors du pèlerinage et en état de sacralisation, les membres de cette confrérie ne pénétraient point dans leur tente ou dans leur maison, par la porte, mais par une ouverture pratiquée derrière celle-ci ou par escalade; ces Ḥums se recrutaient au Hedjaz, exclusivement, et Muḥammad aurait été de leur nombre, jusqu'à la venue de cette révélation; une autre tradition dit qu'il s'agit d'auxiliaires médiinois' (Note de R. Blachère).



Certains disent: 'Ce qui est expliqué dans le Livre de Dieu et ce qui est précisé par la tradition authentique est appelé commentaire, parce que le sens en apparaît clairement et qu'il n'appartient à personne de s'y opposer par un effort de réflexion ou un autre procédé; au contraire, cela le porte vers le sens mentionné, sans le transgresser. L'interprétation, c'est ce que déduisent les savants qui connaissent les significations du discours et qui sont experts dans (l'utilisation) des instruments des sciences'.

Certains, dont al-Bağawī et al-Kawāšī, disent: 'L'interprétation consiste à disposer d'un verset en le guidant vers un sens qui correspond à ce qui précède et à ce qui suit; un sens que permet le verset, sans qu'il ne contredise ni le Livre ni la Tradition, par le truchement de la déduction'.

L'un d'eux (az-Zarkašī) dit: 'Le commentaire, techniquement parlant, est la science de la descente des versets, de leurs circonstances, de leur histoire et des raisons ayant sur eux une incidence. Puis, il consiste à agencer ce qui en eux est mekkois et médinois, sûr et équivoque, abrogeant et abrogé, particulier et général, absolu et conditionné, global et détaillé, permis et interdit, promesse et menace, ordre et interdiction, admonitions et exemples'.

Abū Ḥayyān dit: 'Le commentaire est une science grâce à laquelle on cherche la façon de prononcer les expressions du Coran, leurs significations, leurs règles en tant qu'expressions isolées et composées, le sens dans lequel elles sont employées, quand elles sont composées, et les compléments de tout cela'. Il continue: 'Nous disons: une science, dans un sens générique. Nous disons: grâce à laquelle on cherche la façon de prononcer les expressions du Coran; il s'agit de la science des lectures. Nous disons: leurs significations, c'est-à-dire, les significations de ces expressions, cela étant l'essentiel de la linguistique dont on a besoin pour cette science (du commentaire). Nous disons: leurs règles en tant qu'expressions isolées et composées; cela comporte la science de la grammaire, celle de la rhétorique et celle de la métaphore et du beau style. Nous disons: leurs sens dans lequel elles sont employées, quand elles sont composées; cela comporte leurs significations aux sens réel et figuré. En effet, la composition peut exiger le sens apparent d'une chose, alors qu'un empêchement prévient de l'employer dans ce sens et donc on l'emploie dans un autre, à savoir le sens figuré. Nous disons: et les compléments de tout cela, à savoir, par exemple, la connaissance de l'abrogation, de la cause de la descente et d'une histoire qui éclaire une partie de ce qu'il y a de vague dans le Coran et chose semblable'.

Az-Zarkašī dit: 'Le commentaire est une science grâce à laquelle on comprend le Livre de Dieu descendu sur son Prophète Muḥammad (.): l'explication de ses significations, l'extraction de ses préceptes et de ses traits de sagesse et la façon de s'appuyer en tout cela sur la philologie, la grammaire, l'inflexion des

mots, la rhétorique, les principes du droit et les lectures; c'est une science qui a besoin de la connaissance des raisons de la descente, ainsi que de l'abrogeant et de l'abrogé.

### Section 1 [la nécessité du commentaire]

6/2266 Quant à la raison du besoin qu'on en a, l'un d'eux (az-Zarkašī) dit: 'Sache qu'il est bien connu que Dieu n'a adressé la parole à sa créature qu'en fonction de ce qu'elle comprend; voilà pourquoi, il a dépêché chaque envoyé dans la langue de son peuple et il a fait descendre son Livre selon sa façon de parler. On a besoin du commentaire uniquement en raison de ce qui sera mentionné après l'affirmation d'une règle que voici: tout homme qui produit un livre, ne le produit que pour qu'il soit compris de lui-même sans aucune explication. On n'a besoin d'explications qu'en raison de trois choses. La première réside dans la perfection et l'excellence de l'auteur. En effet, à cause de sa faculté de connaissance, cette oeuvre contient des significations subtiles dans une expression concise, alors il se peut que la compréhension de son sens en devienne difficile; aussi l'évidence de tels sens cachés n'est-elle atteinte que grâce à une explication. A partir de là, l'explication que tel imām donnera de son oeuvre sera plus indicative du sens que celle d'un autre sur cette même oeuvre. La deuxième chose, c'est l'inattention de l'auteur à l'égard de certains compléments de la question ou de certaines de ses conditions, tablant sur leur évidence, ou parce qu'ils relèvent d'une autre science. Et donc celui qui explique a besoin de montrer ce qui est sous-entendu à différents degrés. La troisième chose est le fait que l'expression peut contenir divers sens, comme dans les cas du sens figuré, de la polysémie et de la signification de ce qui est inhérent. Donc, celui qui explique a besoin de montrer le but poursuivi par l'auteur et de le mettre en relief. Dans les compositions, il peut y avoir des inattentions et des erreurs dont un mortel n'est jamais exempt, ou encore la répétition d'une même chose et l'omission d'une chose importante, etc ... Donc celui qui explique a besoin d'attirer l'attention sur tout cela.

6/2267 Cela étant établi, nous disons que le Coran n'est descendu qu'en langue arabe au temps des arabes les plus éloquents. Ils en connaissaient donc les significations apparentes et les règles; quant aux détails subtils de son sens intérieur, cela ne leur apparaissait qu'après la recherche et la réflexion, moyennant leur questionnement du Prophète (.) la plupart du temps; comme lorsqu'ils demandèrent |, quand descendit: «Ceux qui croient et qui ne revêtent pas leur foi d'un tort» (6, 82), en disant: Quel est celui d'entre nous

qui n'a jamais fait tort à lui-même? Alors, le Prophète (.) commenta cela, (en disant qu'il s'agissait) de l'associationnisme; ce qu'il indiqua par sa parole: «Certes, l'associationnisme est un grave tort» (31, 13). Ou bien, comme la question de 'Ā'iṣā au sujet du jugement facile (84, 8) à laquelle il répondit: 'Il s'agit du jugement dernier'<sup>10</sup>; ou encore comme l'histoire de 'Adī b. Ḥātim à propos du fil blanc et du fil noir (2, 187), et d'autres choses sur chacune desquelles ils posèrent des questions. Et nous, nous avons besoin de ce dont eux-mêmes avaient besoin et même davantage dont ils n'avaient pas besoin, comme les règles du sens littéral, à cause de notre incapacité à connaître les règles de la langue sans apprentissage. Donc nous sommes ceux qui ont le plus besoin de commentaire. Il est bien connu qu'une partie du commentaire du Coran dépend (du besoin) d'explication des expressions concises et du dévoilement de leur sens et qu'une autre partie dépend (du besoin) de faire prévaloir un sens probable sur un autre'. Fin de citation.

Al-Ḥuwayyī dit: 'La science du commentaire est, à la fois, difficile et facile. Sa difficulté est évidente pour plusieurs raisons. La plus évidente est (qu'il porte sur) le discours d'un locuteur dont les gens n'accèdent à ce qu'il veut exprimer que par ouï-dire, sans avoir la possibilité de l'aborder, contrairement aux proverbes, à la poésie, etc ..., car l'homme peut les connaître de celui qui les prononce, quand il parle, en l'écoutant ou en écoutant celui qui l'a entendu. Quant au commentaire du Coran, en tant que décisif, il n'est connu que si on l'a entendu de la part de l'Envoyé (.). Or cela est bien difficile, sauf pour un petit nombre de versets. Donc la connaissance du sens voulu est déduite à partir de signes et d'indications. La raison de cela réside dans le fait que Dieu veut que ses serviteurs réfléchissent sur son Livre. Il n'a donc pas ordonné à son Prophète de fixer le sens de l'ensemble de ses versets.'

6/2268

## Section 2 [la noblesse du commentaire]

Quant à la noblesse du commentaire elle n'est pas cachée.

6/2269

Il (\*) dit: «Il donne la sagesse à qui il veut et celui à qui la sagesse est donnée bénéficie d'un grand bien» (2, 269). Ibn Abī Ḥātim et un autre citent, par le truchement de Ibn Abī Ṭalḥa, ce que dit Ibn 'Abbas à propos de sa parole: «la sagesse est donnée»: 'Il s'agit de la connaissance du Coran, à savoir l'abrogeant

10 Selon l'expression *yawm al-'ard* / le jour de la présentation (cfr. 18, 100), c'est-à-dire, le jour du jugement.

et l'abrogé, le sûr et l'équivoque, l'antéposé et le postposé, le permis et l'interdit et les paraboles'.

Ibn Mardawayh cite, par le truchement de Ğuwaybir, de la part de aḏ-Ḍaḥḥāk et de Ibn 'Abbās, avec une chaîne remontant jusqu'au Prophète (*marfū'*): «la sagesse est donnée», il dit: c'est le Coran'. Ibn 'Abbās dit: 'C'est-à-dire, son commentaire, car le lisent le pieux et le libertin'.

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Abū d-Dardā': «la sagesse est donnée», à savoir la récitation du Coran et la réflexion sur lui'.

6/2270 Ibn Ğubayr cite la même chose de la part de Muġāhid, de Abū l-Āliya et de Qatāda.

Il (\*) dit: «Voilà les exemples que nous proposons aux gens, mais ne les comprennent que ceux qui savent» (29, 43). Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit 'Amr b. Murra, à savoir: 'Je ne suis jamais passé près d'un verset du Livre de Dieu que je ne connaissais pas, sans que cela ne m'attristât, parce que j'ai entendu Dieu dire: «Voilà les exemples que nous proposons aux gens, mais ne les comprennent que ceux qui savent» (29, 43)'.

Abū 'Ubayd cite ce que dit al-Ḥasan, à savoir: 'Dieu n'a pas fait descendre de verset, sans aimer qu'on comprenne pourquoi il était descendu et ce qu'il voulait signifier grâce à lui'.

Dans *Faḍā'il al-Qur'ān*, Abū Ḍarr al-Harawī cite, par le truchement de Sa'īd b. Ğubayr, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Celui qui lit le Coran sans bien soigner son commentaire est comme le bédouin qui lit la poésie à toute vitesse'.

6/2271 Al-Bayhaqī et un autre citent, à partir d'une tradition de Abū Hurayra munie d'une chaîne remontant jusqu'au Prophète (*marfū'*): 'Prenez connaissance du Coran et demandez à propos de ses étrangetés'.

Ibn al-Anbārī cite ce que dit Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq, à savoir: 'Je préfère analyser un verset du Coran que d'en apprendre un par cœur'.

Le même cite également, de la part de 'Abd Allāh b. Burayda, ce que dit un des compagnons du Prophète (.), à savoir: 'Si je savais qu'en voyageant quarante nuits, j'arriverais à analyser un verset du Coran, je le ferais'.

6/2272 Le même cite également, par le truchement de aṣ-Ṣā'bī, ce que dit 'Umar, à savoir: 'Qui lit le Coran et l'analyse, aura auprès de Dieu une récompense de martyr'.

Je dis que, selon moi, ces traditions signifient la volonté d'expliquer et de commenter, parce que l'emploi du terme 'analyse', dans le sens grammatical, relève d'une terminologie technique moderne, qu'elle faisait partie de leurs dispositions naturelles et qu'ils n'avaient donc pas besoin de l'apprendre. Puis, je vis que Ibn b. an-Naqīb se penchait sur ce que je mentionnais. Il dit: 'Il est possible que cela signifie l'analyse au sens technique'. Ce qui est loin (d'être vrai); peut-être lui montrera-t-on ce que citait as-Silafī dans *aṭ-Ṭuyūriyyāt*, à

partir d'une tradition de Ibn 'Umar munie d'une chaîne remontant jusqu'au Prophète (*marfū'*), à savoir: 'Si vous analysez le Coran, il vous indiquera sa propre interprétation'.

Les savants sont d'accord sur le fait que le commentaire fait partie des obligations communautaires et qu'il est la plus importante des trois sciences légalement requises.

Al-Iṣbahānī dit: 'La plus noble activité entreprise par l'homme est le commentaire du Coran. On montre cela par le fait que la noblesse de l'activité vient ou bien de la noblesse de sa matière, comme pour l'orfèvrerie qui est donc plus noble que la tannerie, parce que la matière de l'orfèvrerie est l'or et l'argent qui sont plus nobles que celle de la tannerie, à savoir la peau de la bête morte. Ou bien cette noblesse de l'activité vient de son but, comme pour l'exercice de la médecine; en effet, elle est plus noble que la pratique du balayage, car le but de la médecine est de profiter de la santé, tandis que celui du balayage est le nettoyage des latrines. Ou bien cette noblesse de l'activité provient de l'intensité du besoin qu'on en a, comme l'exercice de la jurisprudence. Ainsi le besoin qu'on a de cette dernière est plus fort que celui de la médecine, puisqu'il n'y a pas d'événement dans l'existence de la part de quelque créature que ce soit qui n'ait besoin de la jurisprudence; en effet, c'est grâce à elle qu'est maintenu en ordre le bien des conditions temporelles et spirituelles; et cela contrairement à la médecine dont ont besoin quelques personnes à certains moments.

6/2273

Connaissant cela, la pratique du commentaire coranique tire sa noblesse de ces trois raisons. Pour ce qui est de la matière, c'est parce que la sienne est la Parole de Dieu (\*) qui est la source de toute sagesse et la mine de toute qualité excellente; en elle, on trouve les renseignements au sujet de ce qui vous a précédés, l'information au sujet de ce qui viendra après vous et le statut de ce qu'il y a parmi vous; elle ne s'use pas malgré ses nombreuses répétitions et ses merveilles n'en finissent jamais. Pour ce qui est de son but, c'est parce qu'avec lui on adhère à «l'anse la plus solide» (2, 256 et 31, 22) et qu'on parvient à la félicité réelle qui ne finira pas. Pour ce qui est de l'intensité du besoin, c'est parce que toute perfection spirituelle ou temporelle, passagère ou éternelle a besoin des sciences de la loi révélée et des connaissances religieuses qui correspondent à la science du Livre de Dieu'.

## Les conditions requises pour le commentateur et ses bonnes manières

[Quelques conditions préliminaires pour commenter le Coran]

6/2274 Les savants disent que celui qui veut commenter le vénérable Livre, en cherchera le commentaire d'abord dans le Coran, car ce qui est dit globalement dans un endroit est détaillé dans un autre et ce qui est résumé dans un endroit est étendu dans un autre.

Ibn al-Ğawzī a composé un livre au sujet de ce qui, dans le Coran, est dit globalement dans un endroit et détaillé dans un autre. J'ai montré des exemples extraits de ce livre concernant le genre de ce qui est dit globalement.

Si cela lui est difficile, il cherchera dans la Tradition. En effet, elle explique le Coran et elle l'éclaire. Aš-Šāfi'ī (°) dit: 'Tout ce grâce à quoi l'Envoyé de Dieu (.) a décidé vient de ce qu'il comprenait du Coran. Il (\*) dit: « Nous avons fait descendre sur toi le Livre avec la vérité<sup>1</sup>, pour que tu juges entre les hommes grâce à ce que Dieu t'a fait voir » (4, 105), ainsi que dans d'autres versets. Il (.) dit: N'ai-je pas reçu le Coran et ce qui lui ressemble? C'est-à-dire la Tradition'.

6/2275 Et s'il ne trouve rien dans la Tradition, il se référera aux dits des compagnons, car ce sont les plus informés à ce sujet, du fait qu'ils en ont été témoins à partir des descentes coraniques et de leurs circonstances et parce qu'ils se caractérisent par une parfaite compréhension, une science authentique et un bon comportement. Dans *al-Mustadrak*, al-Ĥākīm dit: 'Le commentaire du compagnon, qui a été témoin de l'inspiration et de la descente, a le statut de ce qui remonte directement jusqu'au Prophète (*marfū'*)'.

Al-Imām Abū Ṭālib aṭ-Ṭanzī<sup>2</sup> dit au début de son commentaire: 'Propos sur les instruments du commentateur. Sache que, parmi les conditions requises de lui, il y a tout d'abord l'authenticité de sa croyance et l'adhésion à la tradition religieuse. En effet, celui qui n'est pas apprécié dans sa pratique religieuse,

1 En soi, cela signifie: «le Livre en vérité»; mais selon l'interprétation donnée ici, il semble bien que ce *bi-l-ḥaqqi* doive être compris comme la Tradition, donc 'avec la vérité' qui serait cette Tradition.

2 Peut-être originaire de Ṭanza, ville de Diyār Bakr (Diyerbekir); renseignements biographiques difficiles à tourver. Les manuscrits ʿ, B, Ĥ et K contiennent al-Ṭabarī.

ne recevra pas la confiance au plan temporel et donc comment pourrait-il la recevoir au plan spirituel? Ensuite, celui qui ne reçoit pas la confiance au plan religieux pour donner des informations au sujet du monde visible, comment pourrait-il la recevoir pour en donner au sujet des secrets de Dieu? En effet, il ne recevra pas la confiance, s'il est accusé d'hérésie, par le fait de désirer le schisme, de dévoyer les gens par ses distorsions et ses tricheries, comme le zèle des Bāṭinites et l'exagération des Rāfiqites; et s'il est accusé de passion, il ne sera pas garanti contre le fait que sa passion ne le porte à ce qui correspond à son innovation, comme le zèle des Qadarites. L'un d'eux compose un livre sur le commentaire coranique, son but étant de se hâter à répandre la corruption parmi les pauvres gens, pour les empêcher de suivre les ancêtres dans la foi et de s'attacher au chemin de la guidance. Il faut donc qu'il s'appuie | sur ce qui est transmis de la part du Prophète (.), de ses compagnons et de leurs contemporains et qu'il évite ce qui est moderne. Et lorsque leurs dires se contredisent et qu'il est possible de les accorder, il le fera. Par exemple, quand il parle de la voie droite, alors que leurs dires à ce sujet se réfèrent à une seule chose, il en prend ce dans quoi entre l'ensemble. Et donc il n'y a plus de contradiction entre le Coran, la voie des prophètes, celle de la Tradition, celle du Prophète (.) et celle de Abū Bakr et de 'Umar. Quelque dire que ce soit pris isolément parmi ces dires est profitable. Et s'ils se contredisent, il renverra la chose à ce à propos de quoi la tradition est sûre; et s'il ne trouve pas de tradition et qu'il y ait, pour démontrer la chose, une voie vers le renforcement d'un de ces dires, il donnera la préférence à ce dont la preuve est forte. Par exemple, puisqu'ils divergent à propos des lettres épelées (du début des sourates), il donnera la prépondérance à l'avis de celui qui dit qu'il s'agit d'un serment. Et si les preuves à propos du sens se contredisent, il saura que cela est dû à sa propre confusion et donc il aura foi en ce que Dieu veut à partir de là et ne s'efforcera pas à vouloir le déterminer. Il le prendra comme ce qui est global avant d'être détaillé et comme ce qui est équivoque avant d'être expliqué.

6/2276

Comme condition requise, il y a aussi la sincérité de l'intention dans ce qu'il dit, pour recevoir la direction. Il (\*) dit: «Ceux qui auront combattu pour nous, nous les dirigerons sur nos chemins» (29, 69). Le but du commentateur est pur, s'il s'abstient du monde; parce que, s'il le désire, il n'est pas garanti contre le fait de parvenir à une intention qui l'empêche d'atteindre son juste but et qui corrompt l'authenticité de son travail.

La perfection de ces conditions réside dans le fait qu'il soit pleinement équipé d'outils grammaticaux, si bien que les différents aspects du discours ne le confondent pas. S'il sort, avec son explication, de l'usage de la langue, au sens réel ou figuré, son interprétation sera sa ruine. J'ai vu l'un d'entre eux qui commentait sa (\*) parole: «Dis: Dieu. Puis, laisse-les ...» (6, 91), en disant que

(Dieu) est un complément de 'Dis'. L'ignorant ne savait pas qu'il s'agit d'une proposition dont le prédicat est omis, à savoir: Dieu l'a fait descendre'. Fin du propos de Abū Ṭālib.

[Opinion de Ibn Taymiyya sur le commentaire coranique: les divergences]

6/2277 Dans un livre qu'il a composé sur ce sujet, Ibn Taymiyya dit<sup>3</sup>: 'Il faut qu'on sache que le Prophète (.) a expliqué à ses compagnons les significations du Coran, tout comme il leur a expliqué ses expressions. En effet, sa (\*) parole: « pour que tu expliques aux gens ce qu'on a fait descendre pour eux » (16, 44) contient ceci et cela. Abū 'Abd ar-Raḥmān as-Sulamī dit: Ceux qui enseignaient le Coran, comme 'Uṭmān b. 'Affān, 'Abd Allāh b. Mas'ūd et d'autres, nous ont rapporté que, lorsqu'ils avaient appris du Prophète (.) une dizaine de versets, ils ne dépassaient pas cela, tant qu'ils n'avaient pas appris la science et la pratique (de ce) qu'ils contenaient. Ils disaient: Nous avons appris le Coran, la science et la pratique tout ensemble. Voilà pourquoi, ils restaient un certain temps à mémoriser une sourate.

Anas dit: Si quelqu'un récite *al-Baqara* 2 et *Āl 'Imrān* 3, il est sérieux à nos yeux. Aḥmad (Ibn Ḥanbal) a rapporté cela dans son *Musnad* (3/121).

Ibn 'Umar mit huit ans pour mémoriser *al-Baqara* 2. C'est ce qu'il (Mālik) cite dans *al-Muwatta'* (1/205)<sup>4</sup>. Et cela, parce que Dieu dit: « Un Livre béni que nous avons fait descendre vers toi, pour qu'ils méditent ses versets » (38, 29) et encore: « Ne méditent-ils pas le Coran ? » (4, 82). Or méditer la parole sans comprendre ses significations est impossible.

6/2278 De même, l'habitude empêche que les gens lisent un livre relatif à un genre de science comme la médecine et la mathématique, sans chercher à en comprendre le sens. Qu'en sera-t-il donc a fortiori de la Parole de Dieu qui est leur sauvegarde et dans laquelle se trouvent leur salut, leur félicité et le ressort de leur vie spirituelle et temporelle? Voilà pourquoi, il y eut très peu de discussions entre les compagnons à propos du commentaire du Coran. Et même s'il y en eut davantage entre les suivants qu'entre les compagnons, elles furent cependant réduites par rapport à ce qui arriva après eux.

3 Il s'agit de l'introduction à son commentaire coranique (NdE).

4 Référence au livre et à la tradition dans l'édition réalisée par 'Abd al-Maḡīd Turkī, Dār al-Ġarb al-Islāmī, Beyrouth, 1<sup>o</sup> édition, 1414/1994.



Parmi les suivants, il y en eut qui reçurent tout le commentaire de la part des compagnons. Peut-être parlèrent-ils dans une partie de cela en fonction de la déduction et de la démonstration. La divergence entre les ancêtres au sujet du commentaire est réduite. La plupart de ce qui résulte comme divergence entre eux se ramène à une diversification et non à une contradiction.

Il y en a deux sortes: la première consiste en ce que l'un d'eux exprime le sens d'une façon qui n'est pas celle de son compagnon et qui désigne un sens du signifié différent de l'autre sens, malgré le fait que le signifié soit unique, comme leur commentaire de: «la voie droite» (1, 6). L'un dit que c'est le Coran, à savoir le fait de le suivre; un autre, que c'est l'islam. Or les deux opinions concordent, parce que la religion de l'islam consiste à suivre le Coran. Cependant, chacun des deux attire l'attention sur un aspect qui diffère de l'autre; en outre, l'expression «voie» indique un troisième aspect. Il en est de même de l'opinion de ceux qui disent qu'il s'agit de la Tradition et de la communauté, du chemin de la servitude, de l'obéissance à Dieu et à son Envoyé, etc ... Tous ceux-là indiquent une seule chose, mais chacun d'eux la qualifie d'une façon parmi tant d'autres.

La seconde sorte de différence consiste en ce que chacun d'eux mentionne, à partir d'un nom général, une de ses espèces à titre d'exemple et pour attirer l'attention de l'auditeur sur l'espèce en question, et non à titre de définition qui corresponde à ce qui est défini dans ce qu'il a de général et de spécifique. Comme exemple, il y a ce qui a été transmis à propos de sa (\*) parole: «Puis, nous avons donné en héritage le Livre à ceux que nous avons choisis ...» (35, 32). Il est bien connu que (le sens de) celui qui se porte tort à lui-même (35, 32a) comporte celui qui néglige les obligations et qui enfreint les interdictions, que (le sens de) celui qui assume une position moyenne (35, 32b) comporte celui qui satisfait aux obligations et qui laisse de côté les interdictions et qu'entre dans (le sens de) celui qui devance (dans le bien) (35, 32c) celui qui précède et se rapproche moyennant les bonnes actions, tout en satisfaisant aux obligations. Or ceux de la position moyenne sont les compagnons de la droite: «Ceux qui précèdent sont ceux qui précèdent \* Voilà ceux qui seront rapprochés» (56, 10-11). Ensuite, chacun d'eux mentionne cela (en le situant) dans une des espèces d'obéissance, comme celui qui dit que celui qui précède est celui qui prie au début du temps (prévu); celui de la position moyenne est celui qui prie durant le temps (prévu) et celui qui se fait tort à lui-même est celui qui retarde la prière de l'après-midi jusqu'à la pâleur du couchant. Ou bien il dit que celui qui précède est celui qui accomplit la bonne œuvre de l'aumône volontaire avec l'aumône obligatoire; que celui de la position moyenne est celui qui accomplit seulement l'aumône obligatoire; et que celui qui se fait tort est celui qui refuse de faire l'aumône'.

Il (Ibn Taymiyya) continue: 'Ces deux sortes que nous avons mentionnées dans les espèces de commentaires coraniques, – tantôt l'espèce qui porte sur les (signifiants en tant que) substantifs et qualificatifs et tantôt l'espèce qui s'attache à la mention d'une partie des espèces du signifié –, représentent la plupart du commentaire coranique des ancêtres de la communauté qu'on estime être diversifié.

Et le différend qui existe entre eux concerne la nature de l'expression qui comporte deux réalités. La première est due au fait d'être polysémique au niveau de la langue, comme l'expression « *qaswaratin* » (74, 51) qui signifie, à la fois, le sagittaire et le lion et l'expression « *ʿasʿasa* » (81, 17) qui signifie, à la fois, tourner la face vers la nuit (l'accueillir) et lui tourner le dos (la fuir). La seconde réalité est due au fait que l'expression est en principe univoque, mais en fait son sens est une des deux espèces ou une de deux personnes, comme les pronoms dans sa parole: « Puis, il s'approcha et demeura suspendu » (53, 8); | ou comme les expressions de *al-Fağr* 89: « Par l'aube! \* Par les dix nuits! \* par le pair et l'impair! » (89, 1–3) et d'autres cas semblables. Dans un tel cas, on peut permettre ou non que soit signifié chacun de deux sens exprimés par les anciens; dans le premier cas, ou bien parce que le verset est descendu deux fois et qu'on a voulu signifier une fois ceci et une autre fois cela; ou bien parce que l'expression étant polysémique, il est permis de signifier ses deux sens; ou bien parce que l'expression étant univoque, elle est générale lorsque rien n'impose sa spécification. Si ces deux réalités conviennent à cette espèce, elle fait partie de la seconde sorte de différence.

Parmi les opinions venant des anciens que certaines gens ont considérées comme divergentes, il y a le fait qu'ils expriment des significations avec des expressions proches les unes des autres, comme lorsque certains commentent: « *tubsalu* » (6, 70) avec 'être emprisonné' (*tuḥbasu*) et d'autres avec 'être pris en otage' (*turtahanu*), parce que chacune des deux expressions est proche de l'autre'.

Puis, il (Ibn Taymiyya) continue: 'Section. Il y a deux différentes espèces de commentaires coraniques: celui qui se base sur la tradition seulement et celui qui est connu sans cela. Quant à la tradition, elle provient ou bien de l'infailible ou d'un autre. Il y a ce dont on peut connaître l'authenticité de lui ou d'un autre et ce pour quoi cela n'est pas possible. Et cette catégorie, qui est celle dont on ne peut pas connaître l'authenticité à cause de sa faiblesse, ne représente généralement aucun intérêt et nous n'avons même pas besoin de la connaître. C'est comme, par exemple, leur divergence à propos de la couleur et du nom du chien des compagnons de la caverne (18, 18 et 22), du membre de la vache avec lequel fut frappé le tué (2, 73), du tonnage et du bois de construction de l'arche de Nūḥ (29, 15), du nom du garçon que tua al-Ḥaḍīr (18, 74 et 80–81), etc ...

Le moyen de connaître ces choses est la tradition. Or ce qui en est transmis de façon authentique de la part du Prophète (.) est accepté et ce qui | ne l'est pas, comme ce qui a été rapporté par les gens de l'Écriture, comme Ka'b (al-Aḥbār) et Wahb (b. Munabbih), est laissé sans être ni authentifié ni démenti, en raison de ce qu'il (.) dit : 'Lorsque les gens de l'Écriture vous rapportent quelque chose, ni ne les croyez ni ne les démentez'. Il en est de même pour ce qui est transmis de la part de certains suivants, même si on ne mentionne pas qu'ils ont pris cela chez les gens de l'Écriture. Lorsque les suivants divergent, certaines de leurs affirmations ne peuvent pas servir de preuve contre d'autres affirmations ni contre ce qui a été transmis sur la question de la part des compagnons de façon authentique. Car cela est plus sûr que ce qui est transmis de la part des suivants, parce que la présomption que le compagnon l'ait entendu du Prophète (.) ou d'un de ceux qui l'ont entendu de lui est plus forte et parce que l'emprunt des compagnons aux gens de l'Écriture est moindre que celui des suivants; et étant donnée la détermination du compagnon dans ce qu'il dit, comment peut-on dire qu'il ait emprunté cela aux gens de l'Écriture, alors qu'on nie leur sincérité?

6/2281

Quant à la catégorie dont on peut connaître l'authenticité, elle existe souvent, Dieu soit loué! Même si al-Imām Aḥmad (Ibn Ḥanbal) dit : 'Trois (livres) sont sans fondement, *Le commentaire coranique*, *Les combats sanglants* et *Les expéditions militaires*'<sup>5</sup>. Et cela parce que leur plus grande partie contient des traditions provenant des suivants (*marāsīl*)<sup>6</sup>.

Quant à ce qui est connu grâce à la démonstration et non par tradition, c'est là où il y a le plus d'erreur de la part de deux tendances qui se sont manifestées après le commentaire excellent des compagnons, des suivants et des suivants de ces derniers. En effet, les commentaires dans lesquels est mentionnée l'opinion pure et simple de ces gens-là ne manquent pas d'avoir quelque chose de ces deux tendances, comme les commentaires de 'Abd ar-Razzāq, al-Firyābī, Wakī', 'Abd (Ibn Ḥamīd), Ishāq et leurs semblables. La première tendance est celle de gens qui croient en des idées, puis qui veulent prendre les expressions du Coran dans le sens de ces idées. La seconde tendance est celle de gens qui commentent le Coran avec simplement ce qu'il est possible d'obtenir pour celui qui parle la langue arabe, sans prendre en considération celui qui a prononcé le Coran, celui sur qui il est descendu et celui à qui il est adressé. Les premiers ont cure de l'idée qu'ils ont aperçue, sans considérer

6/2282

5 Ce sont trois livres qui font partie des recueils reconnus de la tradition prophétique.

6 Paroles de Muḥammad rapportées simplement, sans nommer les compagnons du Prophète qui les auraient entendues, et en nommant seulement les suivants (Kazimirski).

ce que requièrent les expressions du Coran comme démonstration et explication. Les autres ont cure de l'expression pure et simple et de ce que peut obtenir un arabe, sans prendre en considération ce qui convient au locuteur et au contexte.

Puis, ceux-là se trompent souvent en prenant l'expression dans tel sens selon la langue, comme se sont trompés leurs prédécesseurs. En outre, les premiers se trompent souvent sur l'authenticité du sens selon lequel ils commentent le Coran, comme se trompent en cela également les autres, même si les premiers considèrent d'abord le sens, alors que les seconds considèrent d'abord l'expression.

6/2283 Les premiers ont deux types de comportement. Tantôt, ils privent l'expression coranique de ce qu'elle indique et signifie et tantôt ils la prennent dans un sens qu'elle n'indique ni ne signifie. Dans les deux cas, ce qu'ils visent comme sens, en niant ou en affirmant, peut être faux. Leur erreur porte alors sur le signifiant et sur | le signifié. Mais, ce qu'ils visent comme sens peut être juste, alors leur erreur dans ce cas porte sur le signifiant et non sur le signifié. Ceux qui se trompent sur les deux sont comme les groupes de partisans de l'innovation qui croient à de fausses théories, abordent le Coran et l'interprètent en fonction de leur idée, n'existant pour eux aucun ancêtre parmi les compagnons et les suivants ni dans leur pensée ni dans leur commentaire. Ils ont composé des commentaires suivant les principes de leur idéologie, comme le commentaire de 'Abd ar-Raḥmān b. Kaysān al-Aṣamm, al-Ġubbā'i, 'Abd al-Ġabbār, ar-Rummānī, az-Zamaḥṣārī et leurs émules.

Parmi ceux-là, il y a celui qui s'exprime bien pour distiller les innovations dans son discours, alors que la majorité des gens ne s'en aperçoivent pas, comme l'auteur de *al-Kaššāf* (az-Zamaḥṣārī) et autres semblables, au point que beaucoup de leurs faux commentaires circulent parmi de nombreuses gens, partisans de la tradition sunnite.

6/2284 Le commentaire de Ibn 'Aṭīyya et de ses émules est celui qui suit le plus la tradition sunnite et qui se libère le plus de l'innovation et s'il mentionnait la parole des ancêtres transmise par eux telle qu'elle est, il serait excellent. Souvent il emprunte au commentaire de Ibn Ġarīr aṭ-Ṭabarī qui est parmi les plus sublimes et les plus puissants commentaires; puis | il laisse de côté ce que Ibn Ġarīr transmet des ancêtres et mentionne ce qu'il prétend être l'opinion des spécialistes. Il ne signifie par là qu'un groupe de théologiens qui ont fondé leurs principes à la manière du genre selon lequel les mu'tazilites ont fondé les leurs, même s'ils sont plus près de la tradition sunnite que les mu'tazilites. Cependant, il faut donner à chaque ayant droit son propre droit. En effet, si les compagnons, les suivants et les imāms ont fait un commentaire sur tel verset, et que viennent des gens qui commentent ce verset d'une autre façon en

fonction de la théorie à laquelle ils croient, – cette théorie ne faisant pas partie de celles des compagnons et des suivants –, ils deviennent ainsi des associés des mu'tazilites et d'autres partisans de l'innovation dans un tel cas.

En somme, qui abandonne les positions des compagnons et des suivants et de leurs commentaires, pour aller vers ce qui les contredit, est dans l'erreur à ce sujet, bien plus, c'est un innovateur, parce qu'ils connaissent mieux le commentaire du Coran et ses significations, tout comme ils connaissent mieux la vérité avec laquelle Dieu a dépêché son Envoyé.

Quant à ceux qui se trompent sur le signifiant et non sur le signifié, c'est le cas de beaucoup de soufis, de prêcheurs et de juristes. Ils commentent le Coran en fonction de significations justes en elles-mêmes, mais que le Coran n'indique pas, comme beaucoup de ce que mentionne as-Sulamī dans *al-Ḥaqā'iq*; même s'il y a dans ce qu'ils mentionnent des significations erronées, il entre dans la première catégorie'. Fin du propos de Ibn Taymiyya, sous forme de résumé, qui est vraiment précieux.

### [Section 1: les principales sources du commentaire]

Dans *al-Burhān*, az-Zarkašī dit: 'Pour celui qui considère le Coran, en vue de le commenter, il y a de nombreuses sources dont les principales sont au nombre de quatre.

6/2285

1. La première est ce qui est transmis de la part du Prophète (.), tel est le modèle à connaître; cependant, il faut laisser de côté ce qui est faible et apocryphe; or il y en a beaucoup. Voilà pourquoi Aḥmad (Ibn Ḥanbal) dit: 'Trois livres sont sans fondement: *Les expéditions militaires*, *Les combats sanglants* et *Le commentaire coranique*'<sup>7</sup>. Les spécialistes parmi ses compagnons disent que cela signifie que la plus grande partie de ces livres n'a pas de chaînes de transmission authentiques et continues; cependant, beaucoup de cela reste authentique, tel le commentaire de l'injustice comme associationnisme, dans le verset de *al-An'ām* 6, 82, du jugement facile (84, 8) comme jour du Jugement<sup>8</sup> et de la force comme lancer (de javelots) dans sa parole: « Préparez contre eux ce que vous pouvez comme force » (8, 60)'.

Quant à moi, je dis que ce qui est authentique dans tout cela est vraiment très peu; bien plus, le principe de la transmission remontant jusqu'au Prophète

7 Voir la note 4 de la page 2281.

8 Ces deux exemples sont déjà cités au chapitre précédent, à la page 2267.

(*marfūʿ*) se vérifie avec une rareté extrême. J'en énumérerai tous les cas à la fin de cet écrit, si Dieu (\*) veut.

2. 'La deuxième source est la citation de la parole d'un compagnon ; en effet, selon eux, elle tient lieu de ce qui remonte jusqu'au | Prophète (.), comme le dit al-Ḥākim dans son *Mustadrak*. Abū l-Ḥaṭṭāb, un des ḥanbalites, dit: 'Il est possible de ne pas s'y référer, si nous disons que ce qu'il dit ne sert pas de preuve; cependant, ce qui est correct, c'est de s'y référer, parce que cela appartient à la catégorie de la tradition et non à celle de l'opinion personnelle'.

Quant à moi, je dis que ce que dit al-Ḥākim est contesté par Ibn aṣ-Ṣalāḥ et un autre parmi les modernes, par le fait que cela est particulier à ce qui comporte la circonstance de la descente ou chose du même genre où n'entre pas l'opinion personnelle. Puis, j'ai vu que al-Ḥākim lui-même déclare cela dans *Ulūm al-ḥadīth*, en disant: 'Le commentaire des compagnons fait partie de ce qui ne remonte pas jusqu'au Prophète (*mawqūf*)<sup>9</sup>. Quant à celui qui dit que le commentaire des compagnons remonte jusqu'au Prophète (*musnad*)<sup>10</sup>, il ne le dit que pour ce qui comporte la circonstance de la descente'. Donc ici il spécifie, alors qu'il généralise dans *al-Mustadrak*. Par conséquent, c'est sur la première position qu'on s'appuiera. Dieu est le plus savant!

Puis, az-Zarkaṣī dit: 'A propos de la référence à la parole d'un suivant, il y a deux opinions rapportées par Aḥmad (Ibn Ḥanbal). Ibn 'Aqīl choisit de l'interdire; on relate cela d'après Šu'ba. Cependant, | les commentateurs agissent contrairement à cela. Ils relatent dans leurs livres ce que disent les suivants, parce que, la plupart du temps, ces derniers l'ont reçu des compagnons. Et probablement on relate de leur part des façons de dire selon des termes différents; si bien que celui qui n'a pas en lui la capacité de le comprendre, pense qu'il s'agit d'une réelle divergence. Aussi le relate-t-il comme étant plusieurs opinions, alors qu'il n'en est pas ainsi. Au contraire, chacun d'eux mentionne un sens du verset en question, parce qu'il est plus évident pour lui ou bien plus adapté à l'état de celui qui l'interroge. L'un d'eux donne des informations à propos d'une chose à partir de ses conséquences ou des cas semblables; un autre, à partir de son but et de son résultat, alors que, la plupart du temps, le tout dérive d'un même sens. Si l'on ne peut pas aboutir à un accord, c'est la dernière des deux opinions émanant d'une seule personne qui prévaut, si les deux opinions sont authentiquement de lui de façon égale; sinon, l'authentique sera la première.

9 Ce qui a rapport aux faits et aux gestes des compagnons de Muḥammad, mais ne va pas jusqu'à l'époque de Muḥammad lui-même (Kazimirski).

10 Ce qui remonte, appuyé par de bonnes autorités, jusqu'à Muḥammad (Kazimirski).

3. La troisième source est l'absolu de la langue. En effet, le Coran est descendu dans un dialecte arabe; c'est ce que mentionne l'ensemble et Aḥmad (Ibn Ḥanbal) le stipule dans plusieurs endroits. Cependant, al-Faḍl b. Ziyād rapporte à son sujet qu'on l'interrogea à propos (d'un passage) du Coran que tel homme comparait à un vers de poésie. Il répondit: 'Cela ne me plaît pas'. On dit que le sens apparent de cela serait l'interdiction. Voilà pourquoi quelqu'un (al-Qāḍī Abū Ya'fā) dit qu'au sujet de la permission de commenter un passage du Coran en fonction des exigences de la langue, il y aurait deux opinions rapportées de la part de Aḥmad. On dit aussi que cela est compris comme un blâme contre celui qui fait passer le verset coranique de son sens littéral à des significations étrangères et hypothétiques, indiquées par une partie réduite du discours arabe, qu'on ne trouve généralement que dans la poésie et ce qui lui ressemble et auxquelles s'oppose ce qui d'emblée apparaît évident.

Dans *aš-Šu'ab*, al-Bayhaqī rapporte ce que Mālik dit, à savoir: 'On ne m'a jamais amené un homme ne connaissant pas la langue des arabes et qui commentait le Livre de Dieu, sans que je ne le punisse'.

6/2288

4. La quatrième source est le commentaire en fonction de l'exigence du sens du discours et avec le condensé de la force de la Loi révélée. Et c'est ce que demanda le Prophète (.) pour Ibn 'Abbās, quand il dit: 'Ô Dieu! Instruis-le dans la religion et enseigne-lui l'interprétation'. Et c'est également ce que signifie 'Alī, quand il dit: 'rien qu'une certaine compréhension qui sera donnée à l'homme au sujet du Coran'.

A partir de là, les compagnons<sup>11</sup> divergent à propos du sens de tel verset. Chacun le prend en fonction de son opinion, allant jusqu'à l'extrême de sa réflexion; or il n'est pas permis de commenter le Coran avec la simple opinion et le simple effort intellectuel, sans aucun fondement. Il (\*) dit: «Ne poursuis pas ce dont tu n'a aucune science» (17, 36); il dit aussi: «[Il (aš-Šayṭān) vous ordonne le mal et la turpitude] et de dire sur Dieu ce que vous ne connaissez pas» (2, 169); il dit encore: «pour que tu expliques aux gens ce que nous faisons descendre pour eux» (16, 44), en lui attribuant l'explication.

[*Avis sur le commentaire selon la propre opinion*]

Il (.) dit: 'Quiconque parle du Coran en fonction de sa propre opinion, même s'il atteint son but, se trompe'. Cela est cité par Abū Dāwūd (*Sunan*, 1/63-64), at-Tirmidī (*Sunan*, 5/66) et an-Nasā'ī (*Sunan*, 5/30-31). Il dit encore: 'Quiconque parle du Coran sans savoir, qu'il aille s'asseoir à sa place dans le Feu'. Cela est cité par Abū Dāwūd (*Sunan*, 4/63). Al-Bayhaqī dit à propos de la première tra-

6/2289

11 Il semble qu'il s'agisse des compagnons d'az-Zarkašī.

dition : 'Si elle est authentique, elle signifie (Dieu est le plus savant!) l'opinion personnelle qui prévaut sans aucune preuve qui la fonde. Quant à ce qu'une preuve renforce, il est permis de le dire'.

6/2290 Dans *al-Madḥal*, il (al-Bayhaqī) dit : 'Cette tradition est discutable<sup>12</sup>; et même si elle est authentique, elle ne veut uniquement signifier | par là – Dieu est le plus savant! – qu'il se trompe de chemin. En effet, sa méthode doit consister à recourir, dans le commentaire des expressions coraniques, aux linguistes et pour ce qui concerne la connaissance de l'abrogeant et de l'abrogé, de la circonstance de la descente et de ce qui a besoin d'être expliqué, aux traditions des compagnons qui ont été témoins de la descente du Coran et qui nous ont fait parvenir comme tradition ce qui sert d'explication au Livre de Dieu. Il (\*) dit : « Nous avons fait descendre vers toi le rappel, pour que tu expliques aux gens ce qui est descendu vers eux. Peut-être, réfléchiront-ils! » (16, 44). Or dans ce dont l'explication provient du détenteur de la Loi révélée, il y a ce qui dispense de la pensée de quiconque vient après lui. Et dans ce dont l'explication ne provient pas de lui, il y a alors la pensée des savants qui viennent après lui pour démontrer, grâce à ce dont l'explication existe, ce dont l'explication n'existe pas'.

Il continue : 'Le sens pourrait être que, à propos de quiconque parle du Coran selon sa propre opinion et sans en connaître quoi que ce soit moyennant les principes de la science et leurs conséquences, le fait qu'il tombe d'accord avec ce qui est juste, dans la mesure où il tombe d'accord sans le savoir, n'est pas digne de louange'.

Al-Māwardī dit : 'Un de ceux qui s'abstiennent par hésitation prend cette tradition selon son sens littéral. Il s'interdit de déduire les significations du Coran moyennant son propre effort de réflexion, même si des témoignages s'associaient à de telles significations et si aucun texte explicite ne s'opposait à ces témoignages. Mais cela s'écarte de ce que nous nous sommes efforcés de connaître moyennant la réflexion personnelle sur le Coran et la déduction des règles à partir de lui, conformément à ce qu'il (\*) dit : « connaissent cela ceux qui parmi eux le déduisent » (4, 83). Si l'opinion de cet homme était juste, on ne connaîtrait rien par déduction et la majorité des gens ne comprendraient rien du Livre de Dieu'.

12 *Fī ḥādā l-ḥadīṭ naẓaru*: cette expression et ses synonymes (*fīhi naẓar* | *fī isnādihī naẓar*) souvent employés par al-Buḥārī, signifient que la tradition ou sa chaîne de transmission en question sont suspectes (*muttaḥam*), peu fiables (*laysa bi-tiqāṭin*); ce qui est pour lui le pire cas de faiblesse (*aswa'u ḥālan mina d-ḍa'if*). Telle est l'opinion de aḍ-Ḍahabī dans *al-Mūqīza*.



Si la tradition est authentique, voici son interprétation. Quiconque parle au sujet du Coran, suivant son opinion personnelle pure et simple, sans dévier vers ce qui est étranger à son expression, et atteint la vérité, se trompe de méthode et son atteinte de la vérité est une simple coïncidence, puisque par hypothèse, | il s'agit d'une pure opinion personnelle qui n'a pas de garant. Mais, dans la tradition, il y a aussi : 'Le Coran est quelque chose de docile qui se présente sous plusieurs aspects, prenez-le donc sous son aspect le meilleur'. Elle est citée par Abū Nu'aym et un autre à partir d'une tradition de Ibn 'Abbās.

6/2291

L'expression 'quelque chose de docile' contient deux sens. Le premier : il obéit à ceux qui le portent en eux, quand leur langue le prononcent. Le second : il éclaire ses propres significations, au point que l'intelligence de ceux qui s'efforcent intellectuellement n'est plus incapable d'y accéder.

L'expression 'qui se présente sous plusieurs aspects' contient deux sens. Le premier : parmi ses expressions, il y en a qui contiennent plusieurs modes d'interprétation. Le second : il regroupe plusieurs catégories d'ordres et de prohibitions, de façons de susciter le désir et de provoquer la fuite, de permissions et d'interdictions.

L'expression 'prenez le donc sous son aspect le meilleur' contient deux sens. Le premier : le prendre dans le sens le meilleur. Le second : le meilleur dans ses décisions sans aucune licence, dans le pardon sans vengeance. Il y a là une preuve évidente que la déduction et l'effort intellectuel (d'interprétation) sont permis en ce qui concerne le Livre de Dieu'. Fin de citation.

Abū l-Layṭ dit : 'L'interdiction ne s'applique qu'à l'équivoque dans le Coran et non à tout le Coran, comme il (\*) le dit : « Quant à ceux qui ont une déviation dans le cœur, ils suivent ce qu'il y a en lui d'équivoque » (3, 7), parce que le Coran n'est descendu que comme preuve contre les gens et si le commentaire n'était pas permis, la preuve ne | porterait pas. Les choses étant ainsi, il est donc permis à celui qui connaît les dialectes arabes et les circonstances de la descente de commenter le Coran. Quant à celui qui ne connaît pas les aspects de la langue, il ne lui est permis de le commenter, qu'en fonction de ce qu'il a entendu par transmission. Mais, cela prend alors l'aspect d'une relation et non d'un commentaire. S'il savait commenter et voulait déduire de tel verset une règle ou une preuve pour une règle, il n'y aurait aucun mal à cela. Mais, s'il disait que tel est le sens, sans avoir entendu par transmission quoi que ce soit à ce sujet, ce ne serait pas permis : voilà ce qui lui est interdit'.

6/2292

Ibn al-Anbārī dit au sujet de la première tradition<sup>13</sup> : 'Quelque savant la prend dans le sens selon lequel l'opinion personnelle signifierait la passion. Ainsi,

13 Voir p. 2289a.

quiconque prononce sur le Coran une parole en accord avec sa passion, sans l'emprunter aux imāms des ancêtres, et atteint son but, se trompe, parce qu'il juge le Coran avec ce dont on ne connaît pas le fondement et qui ne repose pas sur les doctrines des spécialistes de la tradition et de sa transmission'.

Il dit à propos de la seconde tradition<sup>14</sup> : 'Elle a deux sens. Le premier : quiconque se prononce à propos d'une difficulté du Coran, sans ne rien connaître des théories des premiers parmi les compagnons et les suivants, s'expose à la colère de Dieu. Le second qui est le plus juste : quiconque prononce sur le Coran une parole, sachant que la vérité est autre, qu'il aille s'asseoir à sa place dans le Feu'.

Al-Bağawī, al-Kawāšī et un autre disent : 'L'interprétation consiste à traiter tel verset selon le sens qui correspond à ce qui précède et à ce qui suit, que contient ce verset, qui n'est pas contraire au Livre et à la Tradition, | suivant la méthode de la déduction, et qu'il n'est pas refusé aux savants de le commenter, comme sa (\*) parole : « Elancez-vous légers et lourds ... » (9, 41). On dit : jeunes et vieux, ou riches et pauvres, ou célibataires et mariés, ou actifs et non actifs, ou sains et malades ; or tout cela est permis, parce que le verset le contient.

Quant à l'interprétation contraire au verset et à la Loi révélée, elle est refusée, parce que c'est l'interprétation des ignorants ; comme, par exemple, l'interprétation par les Rāfiđites de sa (\*) parole : « Il fait confluer les deux mers qui se rencontrent » (55, 19), à savoir 'Alī et Fāṭima ; et de sa parole : « D'elles deux sortent la perle et le corail » (55, 22), à savoir al-Ḥasan et al-Ḥusayn'.

L'un d'eux (ar-Rāğib) dit : 'Les gens divergent à propos du commentaire du Coran. Est-il permis à tout un chacun de s'y plonger ? Certains disent qu'il n'est permis à personne d'entreprendre le commentaire de quoi que ce soit du Coran, même s'il est savant, lettré et amplement connaisseur des preuves, du droit, de la grammaire, des traditions et des faits mémorables ; il ne lui reste qu'à se limiter à ce qu'on rapporte de la part du Prophète (.) à ce sujet. D'autres parmi eux disent qu'il est permis de le commenter à celui qui réunit les sciences dont le commentateur a besoin et qui sont au nombre de quinze.

**[Les sciences nécessaires pour commenter le Coran]**

1. La première : celle de la langue (*al-luġa*), parce que grâce à elle on connaît l'explication des expressions séparées et de leurs signifiés, en fonction de l'usage. Muġāhid dit : Il n'est pas permis à quelqu'un qui croit en Dieu et au

14 Voir p. 228gb.

jour dernier de parler du Livre de Dieu, s'il ne connaît pas les dialectes des arabes. On a cité plus haut ce que dit Mālik à ce sujet<sup>15</sup>. Il ne suffit pas, en ce qui le concerne, de connaître ce qui est facile dans la langue; car il se peut que l'expression soit polysémique: or il connaît l'une des deux significations, alors que le sens voulu est l'autre.

2. La deuxième: la syntaxe (*an-naḥw*), parce que le sens change et se diversifie en fonction de la diversification de l'analyse; donc il faut la prendre en considération.

6/2294

Abū 'Ubayd cite, au sujet de al-Ḥasan, le fait qu'on l'interroge à propos de tel homme qui apprenait l'arabe, cherchant à le bien prononcer et faisant sa lecture dans cette langue. Il dit: C'est bien. Qu'il l'apprenne donc! Car l'homme lisait le verset, était incapable d'en donner le sens et s'y épuisait.

3. La troisième: la dérivation verbale (*at-taṣrīf*), parce que c'est grâce à cela qu'on connaît les paradigmes et les modes. Ibn Fāris dit: 'Celui à qui manque la science de cela, lui manque la part la plus importante; en effet, *waḡada*, par exemple, est un terme vague, mais lorsque nous procédons à sa dérivation verbale, il s'éclaire grâce à ses noms verbaux'.

Az-Zamaḡṣarī dit: 'Parmi les innovations des commentaires, il y a l'affirmation de celui qui dit que *al-imām* dans sa (\*) parole: « Lorsque nous appellerons chaque groupe par l'intermédiaire de son chef (*bi-imāmihim*) » (17, 71), est le pluriel de *umm* (mère) et que les gens seront appelés, le jour de la résurrection, par l'intermédiaire de leurs mères et non de leurs pères'. Il ajoute: 'Cela est une erreur nécessitée par l'ignorance de la dérivation, en effet *umm* n'a pas comme pluriel *imām*'.

4. La quatrième: l'étymologie (*al-iṣṭiqāq*), parce que lorsque l'étymologie d'un terme se fait à partir de deux racines, le sens diffère en fonction de leur différence, comme le terme *al-masīḥ* (le Messie), par exemple: vient-il de *as-siyāḥa* (le voyage) ou de *al-maṣḥ* (l'onction)?

5. La cinquième, la sixième et la septième: la rhétorique de l'idée (*al-ma'ānī*), la rhétorique de l'exposition (*al-bayān*) et la rhétorique de l'ornementation (*al-badī'*), parce qu'on connaît, grâce à la première, les particularités de la composition du discours du point de vue de leur signification du sens; grâce à la deuxième, on connaît ces particularités en fonction de la clarté et de l'hermétisme de leur signification; et grâce à la troisième, on connaît les aspects de l'embellissement du discours. | Ces trois sciences sont celles de la rhétorique qui fait partie des plus importants piliers du commentateur, parce

6/2295

15 Voir à la page 2288.

qu'il doit tenir compte de ce qu'exige l'inimitabilité du Coran; or cela n'est connu que grâce à ces sciences.

As-Sakkāki dit: 'Sache que la question de l'inimitabilité coranique est une chose étonnante qu'on connaît, mais qu'on ne peut pas décrire; tout comme la juste mesure, on la connaît, mais on ne peut pas la décrire; et c'est également le cas de la beauté. Il n'y a donc pas d'autre moyen de l'atteindre, pour ceux qui ne sont pas doués d'une nature saine, que la pratique des sciences le la rhétorique de l'idée et de la rhétorique de l'exposition'.

Ibn Abī l-Ḥadīd dit: 'Sache que la connaissance de ce qui est plus ou moins éloquent et de ce qui est plus ou moins élégant dans le discours est une chose qu'on ne connaît que par le goût; on ne peut pas établir de preuve à ce sujet. C'est comme pour deux jeunes filles: l'une est blanche et teintée de rouge, elle a les lèvres délicates, les dents propres, les yeux enduits de collyre, les joues lisses, le nez fin et un port harmonieux; l'autre n'a ni ces qualités ni ces perfections; et pourtant, elle est plus charmante pour les yeux et pour le cœur que la première et l'on n'en connaît pas la raison. Mais, on connaît cela par le goût et la contemplation, sans qu'on puisse en donner la cause. Et il en est ainsi du discours.

Certes, la différence entre ces deux cas demeure. Car la perfection et la beauté des visages, ainsi que la préférence de certains à d'autres est une chose que quiconque a un regard sain connaît bien. Quant au discours, il n'est apprécié que par le goût. Or quiconque s'occupe de grammaire, de linguistique et de droit n'est pas forcément un homme de goût et quelqu'un d'apte à la critique du langage. Les hommes de goût sont uniquement ceux qui s'occupent |

6/2296

de rhétorique et qui trouvent de la satisfaction dans la correspondance, les discours, l'écriture et la poésie. Ils acquièrent ainsi une habitude et une maîtrise parfaite; et c'est à ceux-là qu'il faut recourir pour connaître le discours et savoir en préférer une partie à une autre'.

Az-Zamaḥṣārī dit: 'Le commentateur de l'insurpassable Livre de Dieu et de sa parole inimitable est en droit de s'engager sur le fait que l'ordre (du Coran) reste toujours excellent, que son éloquence demeure toujours parfaite et que ce sur quoi repose le défi est exempt de blâme'.

Un autre dit: 'La connaissance de cet art et de ses règles est à la base du commentaire coranique qui révèle les merveilles de la parole de Dieu qui sont le fondement de l'éloquence et le moyen de garantir la performance'.

8. La huitième: la science des lectures (*ilm al-qirā'āt*), parce qu'on connaît grâce à elle comment prononcer le Coran; et moyennant les lectures, on fait prévaloir un des points de vue possibles sur un autre.

9. La neuvième: les principes de la religion (*uṣūl ad-dīn*), parce qu'il y a dans le Coran des versets dont le sens littéral indique ce qui ne serait pas permis pour

Dieu<sup>16</sup>. Alors, le spécialiste des principes interprète cela et démontre ce qui est impossible, ce qui est obligatoire et ce qui est permis.

10. La dixième: les principes du droit (*uṣūl al-fiqh*), puisque grâce à eux, on sait comment démontrer les règles et comment procéder à la déduction.

6/2297

11. La onzième: les circonstances de la descente et les histoires (*asbāb annuzūl wa-l-qīṣaṣ*), puisque grâce à la circonstance de la descente, on connaît le sens du verset descendu dans cette circonstance, en fonction de ce à l'occasion de quoi il est descendu.

12. La douzième: l'abrogeant et l'abrogé (*an-nāsiḥ wa-l-mansūḥ*), pour que ce qui est sûr soit connu par rapport à ce qui ne l'est pas.

13: La treizième: le droit (*al-fiqh*)<sup>17</sup>.

14: La quatorzième: les traditions prophétiques (*al-aḥādīth*) claires pour commenter ce qui est global et ce qui est vague.

15. La quinzième: la science du don (*ʿilm al-mawhiba*)<sup>18</sup>. C'est une science que Dieu donne en héritage à celui qui agit en fonction de ce qu'il sait. Il y est fait allusion dans la tradition prophétique suivante: 'À celui qui agit en fonction de ce qu'il sait, Dieu donne en héritage la science de ce qu'il ne sait pas'.

Ibn Abī d-Dunyā dit: 'Les sciences du Coran et ce qu'on déduit de lui sont une mer sans rivages'. Il continue: 'Ces sciences sont comme les instruments du commentateur; ce dernier n'est pas un commentateur, à moins qu'il ne les acquière. Par conséquent, quiconque commente (le Coran) sans elles, commente en fonction de l'opinion personnelle qui est interdite; et lorsqu'il commente avec | ce qu'il a acquis de ces sciences, il n'est plus un commentateur utilisant l'opinion personnelle interdite'. Il dit ensuite: 'Les compagnons et les suivants possédaient les sciences de la langue arabe par nature et non par acquisition et ils acquièrent les autres sciences de la part du Prophète (.)'.

6/2298

Quant à moi, je dis que peut-être tu as quelques doutes au sujet de la science du don, disant que c'est là une chose qu'il n'est pas dans le pouvoir de l'homme d'obtenir. Or il n'en est pas comme tu penses, quand tu doutes. Le moyen d'acquérir cette science, c'est de susciter les causes qui nécessitent cette acquisition, tant en agissant qu'en s'abstenant.

Il (*az-Zarkaṣī*) dit dans *al-Burhān*: 'Sache que l'observateur n'arrive pas à comprendre le sens de la révélation et ses secrets ne se manifestent pas à lui,

16 Il s'agit probablement des versets dont le sens littéral serait apparemment anthropomorphique.

17 Ici, il s'agit, semble-t-il, du droit proprement dit; tandis que plus haut, au n° 10, il s'agirait plutôt des *uṣūl fiqh al-luḡa*, autrement dit, des principes de la langue.

18 Il semble qu'il faille conserver à l'expression de 'don' son double sens: celui de 'cadeau' de la part du donateur et celui de 'talent' de la part de celui qui reçoit.

alors que dans son cœur se logent l'innovation, la présomption, la passion et l'amour du monde, ou alors qu'il persévère dans le péché, qu'il n'est pas encore confirmé dans la foi, qu'il est faible dans la réalisation, qu'il s'appuie sur l'avis d'un commentateur qui n'a aucune science, ou qu'il se réfère à ce qu'il pense : toutes ces choses sont des voiles et des empêchements, certains étant plus fermes que d'autres'.

Quant à moi, je dis que tel est le sens de sa (\*) parole : «J'écarterai de mes versets ceux qui s'enorgueillissent sur la terre sans raison» (7, 146). Sufyān b. 'Uyayna dit : 'Il dit : J'écarterai d'eux la compréhension du Coran'. C'est ce que cite Ibn Abī Ḥātim.

6/2299 Ibn Ḡarīr (aṭ-Ṭabarī) et un autre citent ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir : 'Le commentaire coranique est de quatre genres (*awḡuh*). | Un genre que les arabes connaissent à partir de leur langage; un commentaire que personne n'est excusable d'ignorer; un commentaire que connaissent les savants et un commentaire que Dieu seul connaît'. Puis, il donne une autre recension, remontant jusqu'au Prophète (*marfū'*), mais avec une chaîne qualifiée de faible (*ḍa'īf*), à savoir : 'Le Coran est descendu selon quatre genres (*aḥruf*) : le permis et l'interdit que personne n'est excusable d'ignorer, un commentaire avec lequel les arabes commentent le Coran, un commentaire avec lequel les savants le commentent et une partie équivoque que Dieu seul connaît et quiconque, en dehors de Dieu, prétend la connaître est un menteur'.

Dans *al-Burhān*, az-Zarkašī dit à propos de ce que déclare Ibn 'Abbās : 'Cette division est juste. Ce que connaissent les arabes, c'est ce qui se réfère à leur langue, c'est-à-dire, l'aspect lexicographique et l'analyse. Quant à l'aspect lexicographique de la langue, le commentateur doit en connaître les significations, à savoir les signifiés et les signifiants. Cela n'incombe pas au lecteur. Si ce que contiennent ses expressions exige la pratique sans la science, alors la tradition d'un ou deux garants suffit, ainsi que l'attestation d'un ou deux vers. Si cela exige la science, alors ce n'est pas suffisant. Mais il faut que (l'étude de) cette expression soit élaborée en détail et qu'abondent les témoignages à partir de la poésie.

Quant à l'analyse, le commentateur et le lecteur doivent apprendre ce dont la différence change le sens, pour que cela fasse parvenir le commentateur à la connaissance du jugement porté et préserve le lecteur de l'erreur grammaticale. Si cette différence ne change pas le sens, le lecteur doit l'apprendre pour être préservé de l'erreur grammaticale, mais non le commentateur, parce qu'il peut parvenir au but sans cela.

6/2300 Quant à ce que personne n'est excusable d'ignorer, c'est ce dont les esprits sont d'emblé portés à connaître le sens dans les textes contenant les décisions de la Loi révélée et les preuves de l'unicité divine, étant donné que chaque

expression signifie un sens unique et évident dont on sait que c'est ce que Dieu veut signifier. L'interprétation de cette catégorie n'est pas ambiguë, étant donné que tout un chacun connaît le sens de l'unicité divine à partir de sa parole: « Sache qu'il n'y a pas (*lā*) de divinité en dehors de (*illā*) Dieu » (47, 19) et qu'il n'a pas d'associé dans la divinité, même s'il ne sait pas que *lā* (il n'y a pas) est employé dans la langue pour nier et que *illā* (en dehors de) l'est pour affirmer et que le sens de cette parole est la restriction. Tout un chacun connaît nécessairement que ce qu'exigent: « Accomplissez la prière et faites l'aumône » et choses semblables (2, 43), c'est la requête de faire exister ce qui est ordonné, même si on ne sait pas que la forme impérative *if'al* est pour l'obligation. Personne n'est excusé, en invoquant l'ignorance du sens des expressions de ce qui appartient à cette catégorie, parce qu'elles sont nécessairement connues par tout un chacun.

Quant à ce que Dieu seul connaît, c'est ce qui joue le rôle de l'invisible, comme les versets qui contiennent l'avènement de l'Heure, le commentaire sur l'Esprit, les lettres séparées et tout ce qui est équivoque dans le Coran pour les partisans de la vérité; il n'y a pas d'accès possible à l'effort intellectuel pour le commenter et il n'y a pas de voie qui conduise à cela, si ce n'est de s'en tenir à un texte du Coran, un texte de la tradition prophétique, ou un texte émanant du consensus de la communauté à propos de son interprétation.

Quand à ce que connaissent les savants et qui dépend de leur effort intellectuel, c'est là où triomphe absolument l'interprétation. Il s'agit de la déduction des règles, de l'explication du sens global et de la spécification du sens général; car chaque expression comporte deux sens ou davantage et c'est ce sur quoi il n'est pas permis à d'autres que les savants d'exercer leur effort intellectuel. Ils doivent se baser sur les témoignages et les preuves en dehors de la simple opinion personnelle.

Si l'un des deux sens est plus manifeste, c'est celui qu'on doit prendre, à moins que n'existe une preuve selon laquelle | le sens voulu est bien celui qui est caché. S'ils sont tous les deux au même niveau, leur emploi dans les deux cas étant une réalité, mais pour l'un une réalité linguistique ou coutumière et pour l'autre une réalité révélée, il vaut mieux prendre le sens selon la réalité révélée, à moins qu'une preuve ne montre que le sens voulu soit la réalité linguistique, comme dans: « Prie sur eux, car ta prière est un apaisement (*sakanun*) pour eux » (9, 103)<sup>19</sup>. Si l'un des deux sens était une réalité coutumière et

6/2301

19 Peut-être, l'auteur veut-il dire qu'étant donné que les deux autres occurrences coraniques (6, 96 et 16, 80) sont à prendre, de façon évidente, dans le sens étymologique, linguistiquement parlant, à savoir celui de 'repos', ici aussi faut-il le prendre dans le même sens de repos ou d'apaisement.

l'autre une réalité linguistique, il serait mieux de prendre le sens selon la réalité coutumière.

De même, si les deux sens se rencontrent dans la même expression et si les maintenir ensemble est contradictoire, au point qu'on ne peut pas vouloir les signifier avec la même expression, comme *al-qur'* pour la menstruation et la pureté, on s'efforcera de réfléchir sur le sens voulu de ces deux à l'aide de signes qui indiquent que c'est bien celui-là. Et celui qu'on pense être celui-là est ce que Dieu veut dans ce cas. Et si rien ne se manifeste clairement, choisira-t-on de prendre l'expression selon l'un des deux sens qu'on veut, ou bien celui qui est le plus dur en tant que décision ou celui qui est le plus léger? Il y a plusieurs opinions à ce sujet. Si les deux sens ne sont pas contradictoires, il faut prendre l'expression selon les deux d'après les spécialistes, car cela est plus performant pour l'inimitabilité du Coran et pour son éloquence, à moins qu'une preuve n'indique que c'est l'un des deux qui est voulu.

[*Commentaire en fonction de l'opinion personnelle*]

Cela étant connu, la tradition<sup>20</sup>: 'Quiconque parle du Coran en fonction de son opinion personnelle, [même s'il atteint son but, se trompe]', intéresse deux de ces quatre catégories. La première, à savoir le commentaire de l'expression; et pour cela son commentateur a besoin d'une profonde pénétration dans la connaissance de la langue des arabes. La seconde, à savoir la possibilité de prendre l'expression selon un des deux sens; et pour cela on a besoin de la connaissance de plusieurs espèces de sciences, telles la profonde pénétration dans la langue arabe et la lexicographie; et parmi les principes, ce grâce à quoi on connaît les définitions des choses, les modalités de l'ordre, de l'interdiction et de l'énonciation, de ce qui est global | et de ce qui est détaillé, du général et du particulier, de l'absolu et du conditionné, du sûr et de l'équivoque, du sens apparent et du sens à interpréter, du sens réel et du sens figuré, de l'explicite et de l'implicite; et parmi les conséquences, ce grâce à quoi on connaît la déduction. Tel est le minimum de ce dont on a besoin. Et malgré cela, le commentateur en question court un danger. Il doit donc dire qu'il est possible que ce soit ainsi et il ne doit pas décider, sauf à propos d'un jugement où il est obligé de donner une opinion légale. Son effort intellectuel d'interprétation y contribuera et il décidera, malgré la possibilité du contraire.' Fin de citation.

Ibn an-Naqib dit: 'L'ensemble de ce qui résulte du sens de cette tradition sur le commentaire en fonction de l'opinion personnelle se ramène à cinq

6/2302

20 Déjà citée à la page 2289.



opinions. La première: il s'agit du commentaire sans l'acquisition des sciences qui permettent de commenter. La deuxième: il s'agit du commentaire de la partie équivoque du Coran que Dieu seul connaît. La troisième: il s'agit du commentaire qui affirme une fausse théorie, en faisant de cette théorie un principe et du commentaire sa conséquence. On le réfutera par quelque moyen que ce soit, même s'il est faible. La quatrième, il s'agit du commentaire selon lequel le sens voulu par Dieu est décidément ainsi et cela sans aucune preuve. La cinquième: il s'agit du commentaire en fonction de l'appréciation personnelle (*al-istihsān*) et de la passion.

[*Les trois catégories de sciences coraniques*]

Puis, il ajoute: 'Sache qu'il y a trois catégories de sciences coraniques. La première est une science que Dieu ne communique à aucune de ses créatures; elle concerne ce qu'il se réserve exclusivement comme les sciences des secrets de son Livre, la connaissance de la quintessence de son Essence, la connaissance de la réalité de ses noms et de ses attributs, le détail des sciences de ses réalités invisibles que ne connaît que lui seul. Selon le consensus général, il n'est permis à personne de parler de cela de quelque façon que ce soit.

La deuxième concerne les secrets du Livre que Dieu communique à son Prophète de façon exclusive. Il n'est permis qu'à lui (.) d'en parler ou à celui à qui il le permet'.

Il continue: 'Les débuts de sourates<sup>21</sup> appartiennent à cette catégorie. On dit aussi qu'ils appartiennent à la première.

6/2303

La troisième concerne des sciences que Dieu a enseignées à son Prophète au sujet des significations manifestes et cachées qu'il a déposées dans son Livre, en lui ordonnant de les enseigner. Or cela se répartit en deux catégories. Il y a d'abord ce dont il n'est permis de parler qu'après l'avoir entendu par tradition, à savoir les circonstances de la descente, l'abrogeant et l'abrogé, les lectures, les faits linguistiques, les histoires des communautés passées et les informations sur les événements qui auront lieu et sur les réalités du rassemblement ultime et du retour; et il y a ensuite ce que l'on saisit grâce à l'observation, à la démonstration, à la déduction et à la dérivation des expressions. Cette dernière catégorie se subdivise en deux. Une partie sur la permission de laquelle on diverge, à savoir l'interprétation des versets équivoques relatifs aux attributs (divins); et une partie sur laquelle on est d'accord, à savoir la déduction des règles relatives aux principes, aux conséquences et à la grammaire, parce qu'elles sont fondées sur l'analogie. Il en est de même pour les différents genres

21 Il s'agit des lettres séparées qui sont au début de certaines sourates.

de la rhétorique et des diverses espèces d'exhortations, de traits de sagesse et d'allusions qu'il n'est pas interdit de déduire et d'extraire du Coran pour celui qui en a l'aptitude'. Fin de la citation résumée.

[*Le recours à la Tradition*]

Abū Ḥayyān dit: 'Un de nos contemporains est d'avis que la science du commentaire doit obligatoirement recourir à la tradition pour comprendre les significations de la composition du Coran, en se rattachant à Muğāhid, Ṭāwus, 'Ikrima et à leurs semblables, et que la compréhension des versets dépend de cela'. Il répond: 'Il n'en est pas ainsi'.

Az-Zarkašī dit, après avoir relaté cela: 'En vérité, dans la science du commentaire, il y a ce qui dépend de la tradition, comme les circonstances de la descente, l'abrogation, la précision de ce qui est vague et l'explication de ce qui est globalement dit; mais il y a aussi ce qui n'en dépend pas, car il suffit pour y accéder de réfléchir<sup>22</sup> sur l'aspect considéré'. Il ajoute: | 'La raison de la pratique de beaucoup de gens de la séparation entre commentaire et interprétation, repose sur la distinction faite entre ce qui est transmis et ce qui est déduit, de sorte qu'on fait confiance à ce qui est transmis et qu'on réfléchit pour ce qui est déduit'.

Il ajoute: 'Sache que le Coran comporte deux parties; une partie où le commentaire se fait grâce à la tradition et une partie où ce n'est pas le cas. Dans la première, cette tradition vient du Prophète (.), ou des compagnons ou des principaux suivants. Dans le premier cas, on recherche l'authenticité de la chaîne de transmission; dans le deuxième, on considère le commentaire du compagnon. S'il commente le Coran en tant que langage, puisque les compagnons sont spécialistes de la langue, on n'hésitera pas à s'appuyer sur lui; s'il le commente en fonction des circonstances et du contexte dont il a été témoin, pas de doute non plus. Maintenant, si les avis d'un groupe de compagnons sont opposés, s'il est possible de les concilier, on le fera; si c'est difficile, on mettra en avant celui de Ibn 'Abbās, puisque le Prophète (\*) lui a annoncé cette bonne nouvelle, en disant: 'Ô Dieu! Enseigne-lui l'interprétation'. Cependant, aš-Šāfi'ī donne la prévalence à l'avis de Zayd (b. Ṭābit) en ce qui concerne les obligations, à cause de la tradition suivante: 'Le plus savant parmi vous, en ce qui concerne les obligations (*afraḍukum*), est Zayd'. Quant à ce qui vient des

22 Le texte contient *aṭ-ṭiqatu* qui est la leçon qui se trouve dans *al-Uṣūl*; nous choisissons celle de *al-Burhān*, à savoir *at-tafaqquh*, parce qu'elle est plus conforme au contexte (cfr. NdE).

suiuants, là où il est permis de s'appuyer sur ce qui précède, on fera de même, sinon il faudra recourir à l'effort intellectuel d'interprétation.

Ce à propos de quoi il n'y a pas de donné traditionnel est minime; et le moyen de parvenir à sa compréhension est dans la considération des expressions de la langue arabe prises séparément, de leur signifiants et de leur usage en fonction du contexte. C'est ce sur quoi ar-Rāgīb porte souvent son attention, dans *Kitāb al-mufradāt*. Et cela est considéré comme une condition supplémentaire pour les spécialistes de la langue dans le commentaire de ce que signifie l'expression, parce que le contexte l'exige'. Fin de citation.

6/2305

Quant à moi, je rappelle que j'ai composé un livre appuyé sur de bonnes traditions, dans lequel se trouvent les commentaires du Prophète (.) et des compagnons. Il contient dix mille et quelques traditions dont certaines remontent jusqu'au Prophète (*marfū'*) et d'autres jusqu'aux compagnons (*mawqūf*). Il est complet, Dieu soit loué, en quatre volumes. Je l'ai intitulé *Turjūmān al-Qur'ān* (L'interprète du Coran). Et, alors que j'étais en train de le composer, j'ai vu le Prophète (.) en songe dans une longue histoire contenant une excellente bonne nouvelle.

### Nota Bene [cas de commentaires différents chez un compagnon]

La connaissance des commentaires provenant des compagnons par rapport à une lecture particulière fait partie de ce qui est important. Et cela, parce que peuvent provenir de leur part deux commentaires différents sur un seul verset. Et l'on pense qu'il s'agit là d'un cas de divergence, alors que ce n'en est pas un. C'est seulement parce que chaque commentaire porte sur une lecture (différente). Les anciens ont porté leur attention sur cela. Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī); cite, au sujet de sa (\*) parole: « Ils disent: Nos regards sont seulement troublés (*sukkirat*) » (15, 15), le fait que, d'une part, selon Ibn 'Abbās et un autre « sont troublés » signifie 'sont obstrués' et que, d'autre part, cela signifierait 'sont captivés'.

6/2306

Puis, il cite ce que dit Qatāda, à savoir: 'Si on lit *sukkirat* avec un redoublement, cela signifie simplement 'sont obstrués'; mais, si on lit *sukirat* avec un allègement, cela signifie: sont ensorcelés'.

Cet accord, de la part de Qatāda, est précieux et remarquable. Il en est de même pour sa (\*) parole: « Leurs tuniques seront faites de goudron (*qaṭirānin*) » (14, 50). Ibn Ğarīr cite ce que dit al-Ḥasan, à savoir: 'c'est le goudron dont on enduit le chameau (pour le guérir de la gale)'. Le même cite ce que al-Ḥasan et un autre disent, à savoir qu'il s'agit de cuivre fondu. Il n'y a pas là deux opinions (à propos d'une même expression). Car la seconde est le commentaire de la lecture *min qaṭrin ānin* avec le signe de l'indétermination

6/2307

à *qaṭrīn* qui signifie le cuivre et *ānin* signifiant ce qui est très chaud, comme le cite ainsi Ibn Abī Ḥātim de la part de Saʿīd b. Ğubayr.

6/2308 Les exemples de ce genre sont nombreux. Notre livre *Asrār at-tanzīl* pourvoit à leur explication. J'ai cité autrefois à ce propos la divergence survenue entre Ibn 'Abbās et un autre au sujet du commentaire | du verset: « ou si vous avez touché (*lāmastumu*) [les femmes] » (4, 43). S'agit-il d'un rapport sexuel ou d'un attouchement de la main? La première opinion est le commentaire de la lecture *lāmastumu*, tandis que la seconde est celui de la lecture *lamastumu*. Donc il n'y a pas de divergence.

### Remarque [commentaire de l'équivoque]

Dans *al-Muḥtaṣar* de al-Buwayṭī, aš-Šāfi'ī (°) dit: 'Il n'est permis de commenter un passage équivoque qu'avec une tradition (*sunna*) de l'Envoyé de Dieu (.), ou une tradition (*ḥabar*) d'un des compagnons, ou en fonction du consensus général des savants'. Tel est son texte.

## Section 2: [le commentaire des soufis]

6/2309 Ce que disent les soufis à propos du Coran n'est pas un commentaire. Dans ses *Fatāwī*, Ibn aš-Šalāḥ dit: 'J'ai trouvé que al-Imām Abū l-Ḥasan al-Wāḥidī, le commentateur, dit: Abū 'Abd ar-Raḥmān as-Sulamī a composé *Ḥaqā'iq at-tafsīr*. S'il croit que cela est un commentaire, c'est un mécréant'.

Ibn aš-Šalāḥ dit: 'Quant à moi, je dis qu'on pense que, lorsque l'un d'eux digne de foi dit quelque chose de ce genre, il ne le mentionne pas comme étant un commentaire du Coran et il ne procède pas à la manière de l'explication de la parole. Car s'il en était ainsi, ils suivraient la voie des Bāṭinites. De leur part, cela n'a pour but que de paraphraser le contenu du Coran; or la paraphrase est à ranger avec la paraphrase. Malgré cela, puissent-ils ne pas négliger ainsi ce que cela comporte de vague et d'ambigu!'.

Dans ses *ʿAqā'id*, an-Nasafī dit: 'Les textes sont à prendre selon leur sens littéral et transgresser ce sens pour aller vers des significations auxquelles prétendent les Bāṭinites est une hérésie'.

Dans son *Šarḥ*, at-Taftāzānī dit: 'Les hérétiques sont appelés Bāṭinites, parce qu'ils prétendent que les textes ne sont pas à prendre selon leur sens extérieur, mais qu'ils ont des significations intérieures (*bāṭina*) que seul l'enseignant connaît; ainsi leur but est de nier totalement la Loi révélée'.

6/2310 Il continue: 'Quant à la théorie de certains spécialistes d'après laquelle les textes sont à prendre selon leur sens apparent, alors qu'il y a en eux, malgré

cela, des allusions cachées à des subtilités qui se dévoilent aux maîtres de la voie et dont l'accord entre elles et les significations extérieures voulues est possible, cela relève de la perfection de la foi et de la pure connaissance'.

On interrogea Ṣayḥ al-Islām Sirāḡ ad-Dīn al-Bulqīnī au sujet d'un homme qui disait, à propos de sa (\*) parole : « *man dā l-ladī yašfa'u 'indahū* / Qui intercèdera auprès de lui ? » (2, 255), qu'elle signifiait : *man dālla* (qui est humble), qui vient de *ad-dull* (l'humilité) ; *dī* étant une allusion à l'âme ; *yašfa* (guérit) qui vient de *aš-šifā'* (la guérison) qui serait la réponse à *man* ; et *'u* (essaye de comprendre) serait l'impératif dérivé de *al-wa'y* (l'attention pour comprendre). Et il donna son avis selon lequel c'était un hérétique. Il (\*) dit : « Ceux qui disent des hérésies à propos de nos versets ne sont pas cachés de nous » (41, 40). Ibn 'Abbās dit : 'Cela revient à mettre la parole en dehors de sa place'. C'est une citation de Ibn Abī Ḥātim.

Si tu dis que al-Firyābī dit<sup>23</sup> : Sufyān nous a rapporté, de la part de Yūnus b. 'Ubayd, ce que dit al-Ḥasan, à savoir que l'Envoyé de Dieu (.) a dit : Pour chaque verset, il y a un extérieur et un intérieur ; pour chaque lettre (*ḥarf*)<sup>24</sup>, il y a une limite et pour chaque limite, il y a un point de vue élevé (*muṭṭala'*)<sup>25</sup>.

Ad-Daylamī cite ceci, à partir d'une tradition de 'Abd ar-Raḥmān b. 'Awf, avec une chaîne remontant jusqu'au Prophète (*marfū'*) : 'Le Coran se trouve sous le Trône ; il a un extérieur et un intérieur dont discutent les serviteurs'.

6/2311

### [Extérieur, intérieur et limite dans le Coran]

Aṭ-Ṭabarānī, Abū Ya'lā, al-Bazzār et d'autres citent ceci d'après Ibn Mas'ūd, avec une chaîne remontant jusqu'aux compagnons (*mawqūf*) : 'Ce Coran n'a pas de lettre qui n'ait une limite et pour toute limite il y a un point de vue élevé'.

Alors, je réponds.

Quant à l'extérieur et à l'intérieur, le sens comporte plusieurs aspects.

Le premier : si tu recherches l'intérieur du verset et que tu le compares avec son extérieur, alors tu comprends son sens.

23 On ne voit pas très bien quelle est l'apodose de cette protase.

24 Certains commentateurs de la tradition prennent ce terme *ḥarf* dans le sens de chacune des 'sept lectures' ou chacune des sept 'modalités' (*ahruf*), en fonction de la tradition de Ibn Mas'ūd : 'Le Coran est descendu selon sept modalités' (*ahruf*) ; il n'y en a pas une seule qui n'ait un extérieur et un intérieur' (voir Chap. 80, p. 2326). On a vu combien il est difficile de donner une compréhension exacte et précise de *ḥarf* | *hurūf* | *ahruf* au Chap. 16, pp. 306–335, à cause des divergences si nombreuses des savants à ce sujet.

25 *Al-muṭṭala'* est le 'point de vue à partir d'un lieu élevé'. Donc cela veut dire que pour chaque limite il y a un lieu où l'on monte pour en avoir la connaissance. Voir *Lisān al-'arab*, t. 8, p. 186.

Le deuxième: il n'y a pas de verset que des gens n'aient pas mis en pratique et que d'autres gens ne mettront pas en pratique, comme le dit Ibn Mas'ūd dans ce que cite Ibn Abī Ḥātim.

Le troisième: l'extérieur du verset est son expression et son intérieur, son interprétation.

6/2312

Le quatrième: Abū 'Ubayd dit (et c'est l'aspect qui ressemble le plus à ce qui est juste): 'Le sens extérieur des histoires que Dieu a racontées au sujet des communautés passées et de la façon dont il les a punies est l'information donnée au sujet de la destruction des anciens; ce n'est qu'un récit qu'il rapporte à propos d'un peuple; leur sens intérieur est un avertissement pour les modernes, afin de les mettre en garde contre le fait d'agir comme ils ont agi. Car il en serait pour eux comme il en a été pour les autres'.

[Le cinquième]: Ibn an-Naqīb relate une cinquième opinion, à savoir: l'extérieur du verset, ce sont les significations qui s'extériorisent pour les savants dans le sens apparent; et l'intérieur du verset, ce sont les secrets qu'il contient et que Dieu communique aux détenteurs des réalités<sup>26</sup>.

Quant au sens de 'pour toute lettre, il y a une limite', c'est-à-dire, un terme pour ce que Dieu veut en signifier. On dit aussi: pour toute décision il y a un lot de récompense et de punition. Donc 'pour toute limite, il y a un point de vue élevé' signifie que pour toute signification et toute décision difficiles à comprendre, il y a un point de vue élevé à partir duquel on parvient à les connaître [et à atteindre leur sens]<sup>27</sup>.

6/2313

On dit: de tout ce qu'on mérite [comme récompense et punition, on sera informé dans] l'autre vie, lors de la rétribution.

[L'un d'eux (az-Zarkaṣī) dit]: le sens extérieur est la lecture et [le sens intérieur est la compréhension; la limite, ce sont les règles du permis] et de l'interdit; et le point de vue élevé [est la considération de la promesse]<sup>28</sup> et de la menace.

Quant à moi, je dis que cela est appuyé par ce que cite Ibn Abū Ḥātim, par le truchement de aḍ-Ḍaḥḥāq, d'après Ibn 'Abbās qui dit: 'Le Coran contient diverses divisions et subdivisions, des sens apparents et des sens intérieurs; ses merveilles n'en finissent pas et en lui le comble n'est jamais atteint. Qui pénètre en lui avec douceur, est sauvé et qui pénètre en lui avec violence, s'effondre. Il y a en lui des informations et des paraboles, du permis et de

26 A savoir, les réalités au-delà des apparences.

27 Cette mise entre crochets fait partie du texte arabe ici édité, pour indiquer que cette partie est omise dans le manuscrit A. Il en est de même pour la suite.

28 Les crochets [ ] ici et dans les lignes qui précèdent ont été mis par l'éditeur du texte arabe, parce que le texte manque dans le manuscrit A.

l'interdit, de l'abrogeant et de l'abrogé, du sûr et de l'équivoque, de l'extérieur et de l'intérieur. Son extérieur est dans la récitation et son intérieur, dans l'interprétation. A son sujet, fréquentez les savants et évitez les imbéciles'.

Dans *Šifā' aṣ-ṣudūr*, Ibn Sab' dit qu'on rapporte que Abū d-Dardā' dit: 'Personne n'aura réfléchi vraiment à fond, tant qu'il ne reconnaîtra pas au Coran plusieurs aspects'.

6/2314

Ibn Mas'ūd dit: 'Qui veut obtenir la science des anciens et des modernes, qu'il scrute le Coran'.

Il dit: 'Ce que disent les deux ne s'obtient pas avec le simple commentaire du sens apparent. Un savant a dit que chaque verset suppose soixante mille façons de le comprendre. Cela montre que, pour la compréhension des significations du Coran, il y a un champ large, spacieux et étendu et que la connaissance de ce qui est transmis à partir du sens apparent du commentaire ne finit pas avec la tradition; bien qu'il soit nécessaire de l'entendre au sujet du sens apparent du commentaire, pour entretenir la crainte des occasions de se tromper. Après cela, prennent largement place la compréhension et la déduction. Il ne faut donc pas dédaigner | d'apprendre le commentaire du sens apparent. Bien plus, c'est une première nécessité, puisqu'on ne souhaitera pas parvenir au sens intérieur, avant de s'être assuré du sens extérieur. Quiconque prétend [comprendre les secrets du Coran, alors qu'ils n'ont pas encore assuré le commentaire du sens extérieur, est comme celui qui prétend parvenir au cœur de la maison avant qu'il ne lui soit permis d'entrer par la porte'. Fin de citation]<sup>29</sup>.

6/2315

Dans son livre *Laṭā'if al-mīnān*, aṣ-Šayḥ Tāğ ad-Dīn 'Aṭā' Allāh dit: 'Sache que le commentaire de ces subtilités de la parole de Dieu et de celle de son Envoyé avec les significations habituelles ne consiste pas à changer le sens apparent. Mais le sens apparent, c'est la compréhension vers laquelle le verset est attiré et qu'il indique suivant la pratique de la langue. Puis, il y a des perceptions intérieures qui sont comprises, dans le verset et la tradition prophétique, par celui à qui Dieu ouvre le cœur. Il est dit dans la tradition suivante: 'Chaque verset a son extérieur et son intérieur'. Qu'un partisan de la polémique et de la contradiction dise qu'il s'agit d'un changement de la parole de Dieu et de celle de son Envoyé ne t'empêche pas de recevoir ces significations de la part de ceux (qui les comprennent). Car il ne s'agit pas de changement. Il y aurait changement, uniquement s'ils disaient qu'il n'y a pas de sens pour le verset en dehors de celui-là, mais ils ne le disent pas. Bien plus, ils affirment le sens apparent du verset, alors que ce sont ses contenus qui sont signifiés, et ils comprennent de la part de Dieu ce qu'il leur fait comprendre'.

### Section 3: [ce qui s'impose au commentateur]

6/2316 [Les savants disent: 'Le commentateur doit chercher à rester conforme, dans le commentaire, à ce qu'il commente et il doit se prémunir pour cela contre le manque de ce dont on a besoin pour éclairer le sens, contre un ajout qui ne conviendrait pas à l'intention (du discours) et contre le fait qu'il y ait dans le produit de son commentaire une déviation par rapport au sens et un abandon de la méthode. Il doit tenir compte du sens réel et figuré]<sup>30</sup>, de la composition et de l'intention selon laquelle est conduit le discours. Il doit établir des liens entre les termes séparés. Il faut qu'il commence par les sciences de l'expression. Et, dans ces sciences, ce par quoi il doit commencer, est la vérification des expressions séparées; on en parlera du point de vue de la lexicographie, puis de la dérivation verbale et, ensuite, de l'étymologie; puis, on en parlera du point de vue de la composition: on commencera par l'analyse, puis (on continuera) avec ce qui concerne la rhétorique du sens, ensuite, avec celle de l'exposition et enfin avec celle de l'ornementation<sup>31</sup>; puis, (on continuera) avec l'explication du sens voulu, ensuite, avec la déduction et enfin avec les allusions'.

Au début de *al-Burhān*, az-Zarkašī dit: 'L'habitude des commentateurs est de commencer par mentionner les causes de la descente. La recherche s'appliquera à ce qui est le mieux: faut-il commencer par là pour antéposer la cause par rapport à l'effet ou bien par la convenance (*al-munāsaba*)<sup>32</sup>, car c'est elle qui assure l'authenticité de l'ordre du discours, étant antérieure à la descente?.'

6/2317 Il continue: 'En réalité, l'explication détaillée montre clairement que le point de vue de la convenance dépend de la cause de | la descente, comme le verset: « Dieu vous ordonne de restituer les dépôts » (4, 58). Cela nécessite donc l'antéposition de la mention de la cause, parce que cela fait partie du problème de l'antéposition des moyens par rapport aux objectifs à atteindre. Mais, s'il n'y a pas cette dépendance, il est mieux de mettre en avant l'aspect de la convenance'.

Il dit dans un autre passage: 'Les commentateurs qui mentionnent les qualités excellentes du Coran ont l'habitude de le faire au début de chaque sourate, à cause de la stimulation du désir et de l'incitation à l'apprendre que cela comporte, sauf az-Zamaḥṣārī qui les mentionne à la fin des sourates'.

30 Nous rappelons que ce qui se trouve entre crochets [ ] manque dans le manuscrit A.

31 Nous rappelons, comme nous l'avons déjà vu plusieurs fois, que la rhétorique comprend ces trois parties.

32 Dans le sens de 'harmonisation de l'ordre du discours'.



Mağd al-A'imma 'Abd ar-Rahīm b. 'Umar al-Kirmānī dit: ['J'ai demandé à az-Zamaḥṣārī la raison de cela] et il m'a répondu: Parce que ce sont des qualités des sourates; or la qualité exige l'antéposition du qualifié.

Souvent on trouve dans les livres de commentaire coranique: 'Dieu relate ceci'. Il faut l'éviter. Dans *al-Muršid*, al-Imām Abū Naṣr al-Quṣayrī dit: 'La plus grande partie de nos imāms affirment qu'on ne dira pas: 'La parole de Dieu est relatée', ni 'Dieu relate que', parce que 'relater', connote l'idée d'imiter quelque chose (en paroles); or la parole de Dieu n'a pas de semblable. Certaines gens sont négligents et emploient l'expression 'relater' dans le sens d'informer. Souvent, se trouve dans leur discours l'emploi de 'ajouté' à propos de certaines lettres'. Cela a déjà été mentionné dans le chapitre sur l'analyse<sup>33</sup>.

Le commentateur doit éviter de prétendre qu'il y a répétition, autant que possible. L'un d'eux (az-Zarkašī) dit: 'Ce qui écarte la supposition de la répétition dans la coordination de deux synonymes, comme dans: « Il ne laisse rien et ne quitte rien » (74, 28), dans: « des bénédictions et une miséricorde de la part de leur Seigneur » (2, 157) et dans d'autres cas semblables, c'est la conviction que la mise ensemble de deux synonymes produit un sens qui ne se trouve pas dans chacun des deux pris isolément. En effet, la combinaison produit un supplément de sens, car si l'abondance des lettres signifie un accroissement du sens, il en sera de même pour l'abondance des expressions'. Fin de citation.

6/2318

Dans *al-Burhān*, az-Zarkašī dit: 'L'attention du commentateur doit être attirée par le soin porté à l'ordre selon lequel le discours est conduit, même s'il contredit le principe de l'usage du langage, pour en justifier la tolérance'.

Il dit dans un autre passage: 'Le commentateur doit considérer le fonctionnement de l'usage des expressions au sujet desquelles on pense qu'il y a synonymie, alors que décider catégoriquement qu'il n'y en a pas est impossible. Le langage composé, a un sens autre que celui des termes pris isolément. Voilà pourquoi, beaucoup de spécialistes des principes interdisent de mettre un synonyme à la place de l'autre dans la composition du langage, même s'ils sont d'accord de le permettre pour les termes pris isolément'. Fin de citation.

Abū Ḥayyān dit: 'Souvent, les commentateurs remplissent leurs commentaires, au cours de l'analyse, de raisons grammaticales, de preuves relatives aux questions ayant trait aux principes du droit et à ceux de la religion, | alors que tout cela est déjà bien établi dans les ouvrages qui traitent de ces sciences. On prendra cela comme déjà admis dans la science du commentaire, sans chercher à le démontrer. De même, ils mentionnent des circonstances de la descente et des traditions prophétiques qui ne sont pas authentiques à propos des excel-

6/2319

33 Voir Chap. 41, p. 1233.

lentes qualités (du Coran), des récits qui ne conviennent pas et des histoires bibliques ; or il ne faut pas mentionner cela dans la science du commentaire’.

**Remarque [l’immensité du commentaire coranique]**

- 6/2320 Ibn Abī Ğamra dit au sujet de ‘Alī (°) que ce dernier a dit : ‘Si je voulais charger soixante dix chameaux avec le commentaire de la Mère du Livre, je le ferais’. Et l’explication de cela réside dans le fait que si l’on dit : «Louange à Dieu, Seigneur des mondes» (1, 2), on a besoin de préciser le sens de la louange, ce à quoi se réfère le nom glorieux, à savoir Dieu, et ce qui lui convient comme transcendance ; puis on a besoin d’expliquer le terme ‘mondes’, leurs modalités selon toutes leurs espèces et leur nombre, à savoir mille mondes : quatre cents sur terre, et six cents sur mer. On a donc besoin d’expliquer tout cela. Et quand on dit : «le Clément, le Miséricordieux», on a besoin d’expliquer ces deux noms glorieux, ce qui leur convient comme gloire et quel est leur sens. Ensuite, on a besoin d’expliquer tous les noms et tous les attributs. Puis, on a besoin d’expliquer pourquoi ce passage est réservé à ces deux noms sans les autres. Quand on dit : « Roi du jour du jugement » (1, 4), on a besoin d’expliquer (le sens) de ce jour, des demeures qu’il y aura, les frayeurs (qu’il causera) et comment il aura lieu. Quand on dit : « C’est toi que nous adorons. C’est toi dont nous implorons le secours » (1, 5), on a besoin
- 6/2321 d’expliquer qui est celui qui est adoré, ainsi que sa gloire, | l’adoration, sa modalité, sa qualité, les bonnes manières qui la concernent selon toutes ses espèces, l’adorant et sa qualité, l’imploration du secours, les bonnes manières qui la concernent et sa modalité. Et quand on dit : « Conduis-nous sur la voie droite » jusqu’à la fin de la sourate (1, 6–7), on a besoin d’expliquer la guidance, ce qu’elle est, la voie droite et ses contraires ; de montrer ceux qui encourent la colère divine et ceux qui s’égarent, ainsi que leurs attributs, ce qui se rattache à cette espèce (de gens) et de montrer, enfin, ceux dont on est satisfait, leurs qualités et leur façon de se conduire. Etant donné tous ces aspects, ce que dit ‘Alī est bien de ce genre.

## Les étrangetés (*ġarā'ib*) du commentaire coranique

Maḥmūd b. Ḥamza al-Kirmānī a composé sur ce sujet un livre en deux volumes qu'il a intitulé *al-Aġā'ib wa-l-ġarā'ib*. Il y a inclus des propos répréhensibles, mentionnés au sujet des significations de certains versets: il n'est permis ni de s'appuyer sur eux ni de les mentionner, si ce n'est pour mettre en garde contre eux.

6/2322

Par exemple, il y a le propos de celui qui dit, au sujet de: «*HM* \* *'SQ*» (42, 1–2), que le *ḥā'* est la guerre (*ḥarb*) de 'Alī et de Mu'āwiya; la *mīm*, la souveraineté des Marwānites; le *'ayn*, la souveraineté des 'Abbāsides; le *sīn*, la souveraineté des Sufyānites; et le *qāf*, le pouvoir (*qudra*) du Maḥdī. C'est ce que relate Abū Muslim (al-Iṣfahānī). Puis, il dit: 'Je veux ainsi qu'on sache que parmi ceux qui prétendent à la science, il y a des fous'.

Par exemple, il y a le propos de celui qui dit, au sujet de: «*ALM*» (2, 1; etc ...), que *alif* signifie que Dieu est l'intime (*alifa*) de Muḥammad, et donc il l'a envoyé comme Prophète; que le *lām* signifie que les infidèles le blâment (*lāmahu*) et le désavouent; et que le *mīm* est celui de | 'les infidèles qui désavouent (*al-munkirūn*)', ou de la maladie pulmonaire (*al-mūm*), c'est-à-dire, la pleurésie.

6/2323

Par exemple, il y a le propos de celui qui dit, au sujet de: «Il y a pour vous dans le talion (*al-qiṣāṣ*) une vie» (2, 179), qu'il s'agit des récits (*qiṣaṣ*) du Coran. Et il le prouve avec la lecture de Abū l-Ġawzā': *wa-lakum fī l-qaṣas* (le fait de raconter). C'est loin de la vérité. Bien plus, cette lecture produit un sens autre que le sens de la lecture canonique (*maṣhūra*); cela concerne les considérations sur l'inimitabilité coranique, comme je l'ai expliqué dans *Asrār at-tanzīl*.

Par exemple, il y a ce que mentionne Ibn Fūrak dans son commentaire de sa parole: «mais, c'est pour que mon cœur soit apaisé» (2, 260), à savoir que Ibrāhīm avait un ami qu'il qualifiait, en disant que c'était son cœur. Ce qui signifierait: pour que cet ami se calme face à cette vision, s'il voit de ses propres yeux. Al-Kirmānī dit: 'Cela est très loin de la vérité'.

Par exemple, il y a le propos de celui qui dit, au sujet de: «Notre Seigneur, ne nous charge pas de ce dont nous n'avons pas la capacité» (2, 286), qu'il s'agit de l'amour et de la passion ardente. C'est ce que relate al-Kawāṣī dans son commentaire.

Par exemple, il y a le propos de celui qui dit, au sujet de: «et contre le mal de l'obscurité, lorsqu'il s'étend» (113, 3), qu'il s'agit du phallus quand il s'érige.

6/2324

Par exemple, il y a le propos de Abū Mu‘āḍ, le grammairien, au sujet de sa parole: «Et qui a fait pour vous, à partir de l’arbre vert, ...», à savoir Ibrāhīm, «du feu», c’est-à-dire, une lumière, à savoir Muḥammad, «dont vous utilisez la flamme» (36, 80), c’est-à-dire, grâce auquel vous apprenez la religion.

## Les classes de commentateurs

### 1. [La classe des compagnons commentateurs]

Parmi les compagnons, une dizaine sont bien connus pour avoir commenté le Coran: les quatre califes, Ibn Mas‘ūd, Ibn ‘Abbās, Ubayy b. Ka‘b, Zayd b. Ṭābit, Abū Mūsā al-Aš‘arī et ‘Abd Allāh b. az-Zubayr. 6/2325

1. Quant aux califes, ‘Alī b. Abī Ṭālib est celui d’entre eux dont on a le plus rapporté. Ce qu’on a rapporté des trois autres est vraiment insignifiant. La raison en est la précocité de leur mort. C’est aussi la raison du peu de choses qu’on a rapporté de Abū Bakr concernant la tradition prophétique. Je ne conserve de Abū Bakr (°), dans le commentaire coranique, que très peu de traditions; elles dépassent à peine la dizaine. Quant à ‘Alī, on a rapporté de lui beaucoup de choses. Mu‘ammar rapporte de Wahb b. ‘Abd Allāh ce que dit Abū ṭ-Ṭufayl, à savoir: ‘J’étais présent, quand ‘Alī prêchait, en disant: Interrogez-moi. Mais, par Dieu! Ne m’interrogez que sur ceux au sujet desquels je vous ai informés. Interrogez-moi au sujet du Livre de Dieu. Par Dieu! Il n’y a pas de verset dont je ne connaisse s’il est descendu de nuit ou de jour, dans une plaine ou sur une montagne’.

Dans *al-Ḥilya*, Abū Nu‘aym cite ce que dit Ibn Mas‘ūd, à savoir: ‘Le Coran est descendu | selon sept modalités (*ahruf*); il n’y en a pas une seule qui n’ait un extérieur et un intérieur. Or ‘Alī b. Abī Ṭālib possédait le sens extérieur et le sens intérieur du Coran’. 6/2326

Le même cite également, par le truchement de Abū Bakr b. ‘Ayyāš, de la part de Nuṣayr b. Sulaymān al-Aḥmasī, de la part de son père, ce que ‘Alī dit, à savoir: ‘Par Dieu! Aucun verset n’est descendu, sans que je ne susse à propos de quoi et où on le fit descendre. Mon Seigneur m’a donné un cœur intelligent et une langue prompte à la question’.

2. Quant à Ibn Mas‘ūd on rapporte de sa part plus qu’on ne rapporte de la part de ‘Alī. Ibn Ġarīr (aṭ-Ṭabarī) et un autre citent ce qu’il dit, à savoir: ‘Par Celui en dehors duquel il n’y a pas de divinité! Il n’est jamais descendu un verset du Livre de Dieu, sans que je ne susse à propos de qui et où il descendit. Si je connaissais où se trouve quelqu’un qui connaisse mieux que moi le Livre de Dieu et que les montures puissent atteindre, j’irais le trouver’.

Abū Nu‘aym cite ce que dit Abū l-Baḥtarī, à savoir: ‘Ils dirent à ‘Alī: Informe-nous au sujet de Ibn Mas‘ūd. Il dit: Il connaît le Coran et la Tradition. Et c’ est tout. Cela suffit comme science’.

6/2327 3. Quant à Ibn ‘Abbās, il est l’interprète du Coran pour lequel le Prophète (.) a invoqué Dieu: ‘Ô Dieu! Instruis-le dans la religion et enseigne-lui l’interprétation<sup>1</sup>. Il dit également: ‘Ô Dieu! Donne-lui la sagesse’. Et dans une autre recension: ‘Ô Dieu! Enseigne-lui la sagesse’.

Dans *al-Ḥilya*, Abū Nu‘aym cite ce que dit Ibn ‘Umar, à savoir: ‘L’Envoyé de Dieu (.) invoqua Dieu pour ‘Abd Allāh b. ‘Abbās, en disant: Ô Dieu! Bénis-le et propage à partir de lui<sup>2</sup>’.

Le même cite, par le truchement de ‘Abd al-Mu‘min b. Ḥālid, de la part de ‘Abd Allāh b. Burayda, ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir: ‘J’ arrivai chez le Prophète (.), alors que Ğibrīl était avec lui et lui dit: C’ est l’homme cultivé de cette communauté, aie pour lui les meilleures intentions’.

Le même cite, par le truchement de ‘Abd Allāh b. Ḥirāš, de la part de al-‘Awwām b. Ḥawšab et de Muğāhid, ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir: ‘L’Envoyé de Dieu (.) m’ a dit: Quel excellent interprète du Coran tu fais!’.

6/2328 Dans *ad-Dalā’il*, al-Bayhaqī cite ce que dit Ibn Mas‘ūd, à savoir: ‘Quel excellent interprète du Coran est ‘Abd Allāh b. ‘Abbās’.

Abū Nu‘aym cite ce que dit Muğāhid, à savoir: ‘Ibn ‘Abbās était appelé ‘la mer’, à cause de l’abondance de sa science’.

Le même cite ce que dit Ibn al-Ḥanafīya, à savoir: ‘Ibn ‘Abbās était l’homme cultivé de cette communauté’.

Le même cite ce que dit al-Ḥasan, à savoir: ‘Ibn ‘Abbās était à un certain niveau en ce qui concerne le Coran<sup>3</sup>. ‘Umar disait: ‘Voici un jeune homme déjà mûr! Il a une langue qui interroge et un cœur qui réfléchit’.

Le même cite, par le truchement de ‘Abd Allāh b. Dīnār, de la part de Ibn ‘Umar, le fait qu’ un homme alla le trouver pour l’interroger au sujet de: « les cieus et la terre formaient une masse compacte et nous les avons séparés » (21, 30). Il répondit: ‘Va trouver Ibn ‘Abbās et interroge-le. Puis, reviens et informe-moi’. Il alla et l’interrogea. Il répondit: ‘Les cieus était une masse compacte sans pluie et la terre une masse compacte sans végétation. Alors, il a séparé les premiers avec la pluie et la seconde avec la végétation’. Il retourne chez Ibn ‘Umar

1 Tradition déjà citée à la p. 2288.

2 C’ est-à-dire: ‘Ô Dieu! A partir de lui, diffuse la science, la sagesse, l’interprétation ...’ (NdE).

3 *Kāna mina l-Qur‘ān bi-manzil*. On trouve comme commentaire de ce dit: *kāna Ibn ‘Abbās mina l-islām bi-makān wa-mīna l-Qur‘ān bimanzila rafī’a*; ce qui pourrait signifier: ‘Ibn ‘Abbās était à un certain niveau en ce qui concerne l’islam et à un degré élevé en ce qui concerne le Coran’.

et l'informa. Il dit: 'J'avais dit que la bravoure de Ibn 'Abbās dans le commentaire du Coran ne m'étonnait pas. Maintenant, je sais qu'il a reçu la science'.

Al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 8/734–735) cite, par le truchement de Sa'īd b. Ġubayr, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: "Umar me fit entrer avec les anciens de Badr. Et ce fut comme si l'un d'eux se demandait en lui-même, en disant: Pourquoi fais-tu entrer celui-ci avec nous, alors que nous avons des enfants comme lui? 'Umar dit: Il est de ceux que vous connaissez. Et un jour, il les convoqua et il le fit entrer avec eux. (Je ne pense pas qu'il me convoqua chez eux ce jour-là, si ce n'est pour leur faire voir)<sup>4</sup>. Il dit: Que dites-vous de la parole de Dieu: « Lorsque viendra le secours de Dieu et la victoire » (110, 1)? Certains d'entre eux répondirent: Nous avons reçu l'ordre de louer Dieu et de lui demander pardon, lorsque nous sommes secourus et que la victoire nous est donnée; et les autres restèrent en silence et ne dirent rien. Alors, il me dit: C'est ce que tu dis toi aussi, Ibn 'Abbās? Je répondis: Non. Il dit: Que dis-tu alors? Je répondis: Il s'agit du terme de la vie de l'Envoyé de Dieu (.) qu'il lui fait savoir, en disant: « Lorsque viendra le secours de Dieu et la victoire ». Voilà le signe du terme de ta vie. « Célèbre donc la louange de ton Seigneur et demande-lui pardon; il revient sans cesse » (110, 3). 'Umar dit: Je ne reconnais à ce sujet que ce que tu dis'.

6/2329

Le même (*Ṣaḥīḥ*, 8/201–202) cite, par le truchement de Ibn Abī Mulayka, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Un jour 'Umar dit aux compagnons du Prophète (.): A propos de qui pensez-vous que ce verset soit descendu: | « Chacun de vous n'aimerait-il pas avoir un jardin planté de palmiers et de vignes ... »? Ils répondirent: Dieu est le plus savant! Alors, 'Umar se mit en colère et dit: Dites: nous savons ou nous ne savons pas! Ibn 'Abbās dit: J'ai à l'esprit quelque chose au sujet de ce verset. Il dit: Ô fils de mon frère! Parle et ne te sous-estime pas. Ibn 'Abbās dit: Il est donné comme exemple d'une action. 'Umar demanda: Quelle action? Ibn 'Abbās répondit: (d'une action. 'Umar dit:)<sup>5</sup> Celle d'un homme riche qui agissait dans l'obéissance à Dieu. Puis, Dieu lui envoya aṣ-Ṣayṭān et il se mit à agir dans la désobéissance, au point qu'il engloutit ses actions'.

6/2330

Abū Nu'aym cite, de la part de Muḥammad b. Ka'b al-Qurazī et de Ibn 'Abbās, le fait que 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb était assis dans un groupe de compagnons émigrés. Alors, ils évoquèrent la nuit du destin. Et chacun s'exprima en fonction de ce qu'il y avait en lui. 'Umar dit: 'Qu'as-tu, Ibn 'Abbās, à rester silencieux, sans parler? Parle donc; que ton jeune âge ne t'en empêche pas'. Ibn 'Abbās dit:

4 Remarquer le passage du style indirect au style direct dû probablement à une contamination entre recensions différentes.

5 Ce passage entre parenthèses présente un problème de compréhension. C'est certainement un ajout dû à une inattention ou à une confusion. Il ne se trouve pas dans le texte de l'édition de Beyrouth 1429/2008, al-Maktaba al-'Aṣriyya.

Je dis, ô Prince des croyants, que Dieu est une être impair qui aime l'impair. Ainsi a-t-il fait en sorte que les jours du monde tournent autour de sept; il a créé l'homme à partir de sept; il a créé notre subsistance à partir de sept; il a créé au-dessus de nous sept cieux; il a créé au-dessous de nous sept terres; il a donné sept (versets) de *al-Maṭānī*<sup>6</sup>; il a interdit dans son Livre le mariage avec les proches parents dans sept cas; il a réparti dans son Livre l'héritage en sept parts; nous tombons dans la prosternation de nos corps sept fois. L'Envoyé de Dieu (.) a tourné sept fois autour de al-Ka'ba; il a parcouru sept fois la distance entre aṣ-Ṣafā et al-Marwa; il a lapidé (les stèles) avec sept (cailloux) et (la nuit du destin) lui a été montrée dans les sept derniers jours du mois de Ramaḍān. 'Umar fut dans l'admiration et dit: 'Personne ne m'a jamais mis en mesure de comprendre cette nuit du destin, si ce n'est ce jeune garçon | dont les sutures du crâne ne sont pas encore ajustées'<sup>7</sup>. Puis, il dit: 'Ô vous autres! Qui me fera parvenir à cela comme le fait Ibn 'Abbās?'

On trouve dans le commentaire coranique, de la part de Ibn 'Abbās, ce qui est incalculable à cause de son abondance. Il y a de lui différentes recensions et voies de transmissions; et parmi les meilleures, il y a celle de 'Alī b. Abī Ṭalḥa al-Hāšimī. Aḥmad Ibn Ḥanbal dit: 'En Egypte, il y a un recueil de commentaire coranique rapporté par 'Alī b. Abī Ṭalḥa. Ah! Si quelqu'un partait en voyage pour cela en Egypte, en vue d'en obtenir beaucoup!'. Abū Ġa'far an-Naḥḥās rapporte cela dans son *Nāsiḥ*.

Ibn Ḥaḡar dit: 'Ce manuscrit était auprès de Abū Ṣāliḥ, secrétaire de al-Layṭ. Il l'a rapporté de la part de Mu'āwiya b. Ṣāliḥ, de la part de 'Alī b. Abī Ṭalḥa qui le tenait de Ibn 'Abbās. Il est chez al-Buḥārī qui le tient de Abū Ṣāliḥ. Il s'est appuyé souvent sur lui dans son *Recueil de la tradition authentique* à propos de ce qu'il rattache à Ibn 'Abbās. Ibn Ġarīr (aṭ-Ṭabarī), Ibn Abī Ḥātim et Ibn al-Munḍir citent beaucoup de lui grâce aux intermédiaires entre eux et Abū Ṣāliḥ'.

Certains gens disent: 'Ibn Abī Ṭalḥa n'a pas entendu (de la bouche) de Ibn 'Abbās le commentaire coranique. Il l'a pris | de Muḡāhid ou de Sa'īd b. Ġubayr'. Ibn Ḥaḡar ajoute: '... après avoir reconnu les intermédiaires, ce qui constitue une garantie. Donc il n'y a pas de mal à cela'.

Dans *al-Irṣād*, al-Ḥalīlī dit: 'Le commentaire coranique de Mu'āwiya b. Ṣāliḥ, juge de al-Andalus, vient de 'Alī b. Abī Ṭalḥa qui le tenait de Ibn 'Abbās; les grands l'ont rapporté de Abū Ṣāliḥ, secrétaire de al-Layṭ, de la part de Mu'āwiya. Les mémorisateurs du Coran sont d'accord sur le fait que Ibn Abī Ṭalḥa ne l'a pas entendu de la bouche de Ibn 'Abbās'.

6 Un des noms de la première sourate.

7 C'est-à-dire, qui n'a pas encore atteint le degré de connaissance des adultes (NdE).



Le même dit: 'Ces longs commentaires coraniques qu'ils attribuent à Ibn 'Abbās ne sont pas satisfaisants, car leurs rapporteurs sont des inconnus, comme le commentaire de Ğuwaybir d'après aḏ-Ḍaḥḥāk, d'après Ibn 'Abbās.

Et d'après Ibn Ğurayġ, au sujet du commentaire coranique, tout un groupe l'a rapporté de lui et le plus long de ces commentaires est celui que Bakr b. Sahl ad-Dimyātī rapporté de la part de 'Abd al-Ġanī b. Sa'īd, de la part de Mūsā b. Muḥammad |, de la part de Ibn Ğurayġ. Cela est discutable. Muḥammad b. Tawr a rapporté de la part de Ibn Ğurayġ environ trois grandes parties, c'est ce qu'ils ont authentifié. Al-Ḥaġġāġ b. Muḥammad a rapporté de la part de Ibn Ğurayġ environ une partie et cela est authentique et on est d'accord sur ce fait. Le commentaire de Šibl b. 'Abbād al-Makkī de la part de Ibn Abī Naġīḥ, de la part de Muġāhid, de la part de Ibn 'Abbās est proche de l'authenticité. Le commentaire de 'Aṭā' b. Dīnār est écrit et sert d'argument. Le commentaire de Abū Rawq d'environ une partie a été authentifié.

6/2333

Le commentaire de Ismā'īl as-Suddī est présenté avec des chaînes remontant à Ibn Mas'ūd et à Ibn 'Abbās. Les imāms tels que aṭ-Tawrī et Ša'ba rapportent le commentaire d'après as-Suddī; mais le commentaire qu'il a rassemblé, Asbāṭ b. Naṣr le rapporte de sa part; quant à Asbāṭ, on n'est pas d'accord avec lui, bien que le plus parfait des commentaires soit celui de as-Suddī. Quant à Ibn Ğurayġ, (son commentaire) n'a pas atteint le degré d'authenticité. Il y a rapporté uniquement ce qui est mentionné à propos de chaque verset comme authentique et douteux. Le commentaire de Muqātil b. Sulaymān: Muqātil, en lui-même, a été considéré comme faible, alors qu'il a contacté les grands parmi les suivants et que aš-Šāfi' montre que son commentaire est bon'. Fin de citation de *al-Iršād*.

6/2334

Du commentaire de as-Suddī, qu'on a déjà indiqué, Ibn Ğurayġ emprunte beaucoup par le truchement de as-Suddī lui-même, de la part de Abū Mālik, de Abū Šāliḥ, de Ibn 'Abbās, de Murra, de Ibn Mas'ūd, ainsi que de certains compagnons. Ibn Abī Ḥātīm n'emprunte rien de lui, | parce qu'il a comme règle de n'extraire que ce qu'il y a de très authentique. Al-Ḥākim en extrait plusieurs choses pour son *Mustadrak* et il en montre l'authenticité, mais par le truchement de Murra, de la part de Ibn Mas'ūd et de certaines gens seulement, sans la première chaîne. Ibn Kaṭīr dit: 'Avec cette chaîne de transmission, as-Suddī rapporte diverses choses qui ne s'appuient que sur un seul rapporteur (*ġarāba*)'.

6/2335

Parmi les excellentes voies de transmission à partir de Ibn 'Abbās, il y a celle de Qays, de la part de 'Aṭā' b. as-Sā'ib, de Sa'īd b. Ğubayr et de Ibn 'Abbās. Cette voie de transmission est authentique selon les deux Šayḥ-s (al-Buḥārī et Muslim). Et souvent, al-Firyābī et al-Ḥākim, dans son *Mustadrak*, empruntent par cette voie.

6/2336 De même, il y a la voie de Ibn Ishāq, de la part de Muḥammad b. Abī Muḥammad client de Āl Zayd b. Tābit, de 'Ikrima ou de Sa'īd b. Ğubayr et de Ibn 'Abbās. Et elle est ainsi reprise. C'est une voie excellente dont la chaîne est bonne. Ibn Ğarīr et Ibn Abī Ḥātim citent beaucoup de choses par cette voie. Et dans *al-Muġam al-kabīr* de aṭ-Ṭabarānī, il y a plusieurs choses provenant par cette voie.

La plus faible de ces voies est celle de al-Kalbī, de la part de Abū Šāliḥ et de Ibn 'Abbās. Si l'on ajoute à cela la recension de Muḥammad b. Marwān as-Suddī le mineur, c'est alors une chaîne mensongère. Souvent, aṭ-Ṭa'labī et al-Wāḥidī empruntent par cette voie. Mais, dans *al-Kāmil*, Ibn 'Adī dit : 'Al-Kalbī a de bonnes traditions et particulièrement de la part de Abū Šāliḥ qui est bien connu pour le commentaire coranique. Personne n'a de commentaire plus long et plus riche que le sien. Après lui, il y a Muqātil b. Sulaymān, sauf que al-Kalbī est préférable à lui du fait que dans Muqātil il y a de mauvaises opinions'.

6/2337 La voie de aḍ-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim provenant de Ibn 'Abbās est interrompue. En effet, aḍ-Ḍaḥḥāk | ne l'a pas rencontré. Si l'on ajoute à cela la recension de Bišr b. 'Umāra, de la part de Abī Rawq et de Ibn 'Abbās, elle est faible, à cause de la faiblesse de Bišr. Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī) et Ibn Abī Ḥātim citent beaucoup de ce manuscrit et si c'est à partir de la recension de Ğuwaybar à partir de aḍ-Ḍaḥḥāk, elle est d'une extrême faiblesse, parce que Ğuwaybir est très faible et doit être abandonné. Ni Ibn Ğarīr ni Ibn Abī Ḥātim n'empruntent rien par cette voie<sup>8</sup>. Seuls Ibn Mardawayh et Abū š-Šayḥ b. Ḥayyān citent à partir de cette voie.

Par la voie de al-'Awfī provenant de Ibn 'Abbās, Ibn Ğarīr et Ibn Abī Ḥātim citent beaucoup de choses, alors que al-'Awfī est faible sans avoir de chaîne lâche. Il se peut que at-Tirmiḏī l'ait estimée bonne.

6/2338 J'ai vu, dans *Faḍā'il al-Imām aš-Šāfi'ī* de Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. Šākir al-Qaṭṭān, qu'il cite avec sa chaîne, par le truchement de Ibn 'Abd al-Ḥakam, ce que dit ce dernier, à savoir : | 'J'ai entendu aš-Šāfi'ī dire : 'N'est établi, comme provenant de Ibn 'Abbās, dans le commentaire coranique, que l'équivalent d'une centaine de traditions prophétiques'.

4. Quant à Ubayy b. Ka'b, de lui provient un grand manuscrit que rapporte Abū Ğa'far ar-Rāzī, de la part de ar-Rabī' b. Anas, de Abū l-'Āliya et de Ubayy. Cette chaîne est authentique. Ibn Ğarīr et Ibn Abī Ḥātim citent beaucoup de ce manuscrit; de même al-Ḥākim dans son *Mustadrak* et Aḥmad (Ibn Ḥanbal) dans son *Musnad*.

8 Ce qui semble contradictoire et qui est de fait contredit par un note de l'éditeur.

5. Il existe, de la part d'un groupe de compagnons autres que ceux-là, une partie insignifiante de commentaire, à savoir de la part de Anas, de Abū Hurayra, de Ibn 'Umar, de Ġābir et de Abū Mūsā al-Aš'arī.

Il existe, de la part de 'Abd Allāh b. 'Amr b. al-'Āṣ, des choses qui concernent les récits et les informations au sujet des épreuves, de l'au-delà et de choses semblables qui se trouvent citées dans ce qu'il a emprunté aux gens de l'Écriture, comme ce qu'il cite à propos de sa (\*) parole: « dans l'ombre des nuées » (2, 210). Notre livre, que nous avons déjà indiqué, rassemble tout ce qu'on cite au sujet de cela de la part des compagnons.

## 2. La classe des suivants commentateurs

Ibn Taymiyya dit: 'Les gens les plus savants en commentaire coranique sont les mekkois, parce qu'ils furent les compagnons de Ibn 'Abbās, comme Muġāhid, 'Aṭā' b. Abī Rabāh, 'Ikrima, esclave affranchi de Ibn 'Abbās, Sa'īd b. Ġubayr, Ṭāwus et d'autres encore. Il en est de même à al-Kūfa pour les compagnons de Ibn Mas'ūd et pour les savants en commentaire coranique de al-Madīna, comme Zayd b. Aslam dont héritèrent de lui son fils, 'Abd ar-Raḥmān b. Zayd et Mālik b. Anas'. Fin de citation.

6/2339

1. Parmi ceux, d'entre eux, qui sont de qualité supérieure, il y a Muġāhid. Al-Faḍl b. Maymūn dit: 'J'ai entendu Muġāhid dire: 'J'ai soumis le Coran à Ibn 'Abbās trente fois'. Selon le même, | il dit aussi: 'J'ai soumis le recueil coranique trois fois à Ibn 'Abbās, l'arrêtant sur chacun de ses versets et lui demandant à son sujet à propos de qui il était descendu et comment était ce verset'.

6/2340

Ḥuṣayf dit: 'Muġāhid était le plus savant d'entre eux en commentaire coranique'.

[Sufyān] at-Ṭawrī dit: 'Lorsque le commentaire coranique te vient de Muġāhid, cela te suffit'.

Ibn Taymiyya dit: 'Voilà pourquoi, parmi les savants, aš-Šāfi'ī, al-Buḥārī et d'autres encore, se basaient sur son commentaire coranique'.

Quant à moi, je dis que la plus grande partie de ce qu'a mis al-Firyābī dans son commentaire coranique vient de lui et que ce qu'il y a mis de la part de Ibn 'Abbās ou d'un autre est vraiment très peu.

2. Parmi eux, il y a Sa'īd b. Ġubayr. Sufyān at-Ṭawrī dit: 'Prenez le commentaire coranique de quatre personnes: de Sa'īd b. Ġubayr, de Muġāhid, de 'Ikrima et de aḍ-Ḍaḥḥāk'. Qatāda dit: 'Les suivants les plus savants sont au nombre de

quatre: ‘Aṭā’ b. Abī Rabāḥ était le plus savant pour les rites à observer, Sa’id b. Ğubayr était le plus savant pour le commentaire coranique, ‘Ikrima était le plus savant pour les biographies et al-Ḥasan était le plus savant pour le permis et l’interdit’.

6/2341 3. Parmi eux, il y a ‘Ikrima, esclave affranchi de Ibn ‘Abbās. Aš-Ša’bī dit: ‘Il ne reste personne de plus savant au sujet du Livre de Dieu que ‘Ikrima’.

Simāk b. Ḥarb dit: ‘J’ai entendu ‘Ikrima dire: J’ai commenté ce qui se trouve entre les deux couvertures’. ‘Ikrima dit: ‘Ibn ‘Abbās mettait sur mes pieds des ceps énormes et m’enseignait le Coran et la Tradition’.

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Simāk, à savoir: ‘Ikrima dit: Tout ce que je vous dis à propos du Coran vient de Ibn ‘Abbās’.

6/2342 4. Parmi eux, il y a al-Ḥasan al-Baṣrī, ‘Aṭā’ b. Abī Rabāḥ, ‘Aṭā’ b. Abī Muslim al-Ḥurāsānī, | Muḥammad b. Ka’b al-Quraṣī, Abū l-‘Āliya, aḍ-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim, ‘Aṭīya al-‘Awfī, Qatāda, Zayd b. Aslam, Murra al-Hamdānī, Abū Mālik.

Et viennent après eux, ar-Rabī‘ b. Anas, ‘Abd ar-Raḥmān b. Zayd b. Aslam, etc ... Ceux-là sont les anciens commentateurs. La majorité de ce qu’ils disent, ils l’ont appris des compagnons.

### 3. [La classe des commentateurs successifs]

Ensuite, après cette classe de commentateurs, furent composés des commentaires regroupant les propos des compagnons et ceux des suivants, comme les commentaires de Sufyān b. ‘Uyayna, de Wakī‘ b. al-Ġarrāḥ, de Šu’ba b. al-Ḥaġġāġ, de Yazīd b. Hārūn, de ‘Abd ar-Razzāq, de Ādam b. Abī Iyās, de Iṣḥāq b. Rāhawayh, de Rawḥ b. ‘Ubāda, de ‘Abd b. Ḥumayd, de Sunayd, de Abū Bakr b. Abī Šayba et d’autres encore.

6/2343 Après eux vint Ibn Ğarīr aṭ-Ṭabarī et son livre est le plus important et le plus imposant des commentaires. Puis, nous avons Ibn Abī Ḥātim, Ibn Māġah, Ibn Mardawayh, Abū š-Šayḥ b. Ḥayyān, Ibn al-Munḍir, | etc ... Tous ces commentaires sont attribués aux compagnons, aux suivants et aux suivants de ces derniers. En dehors de cela il n’y a rien d’autre, sauf chez Ibn Ğarīr; en effet, il s’emploie à confronter les opinions, à donner la prépondérance à l’une sur l’autre, à analyser et à procéder dans la déduction; et c’est grâce à cela qu’il dépasse les autres commentaires.

Puis, diverses personnes composèrent des commentaires. Ils raccourcirent les chaînes d’attribution et rapportèrent des citations tronquées. A partir de là, s’introduisit l’élément étranger. Ce qui est sain se mêla à ce qui est malsain.

Quiconque avait une idée, la rapporta et quiconque à l'esprit de qui venait une chose, s'appuyait sur elle. Puis, celui qui venait après les lui empruntait, pensant que ce serait pour lui une base et ne se souciant plus de consigner ce qui venait des anciens dignes de foi et de ceux auxquels on se réfère dans le commentaire coranique; au point que j'ai vu quelqu'un qui relatait, dans le commentaire de sa (\*) parole: «non de ceux qui ont encouru la colère ni des égarés» (1, 7), environ dix opinions, alors que son commentaire selon lequel il s'agit des juifs et des chrétiens est celui qui vient du Prophète (.), de tous les compagnons, des suivants et des suivants de ces derniers, au point que Ibn Abī Ḥātim dit: 'Je ne connais pas de divergence à ce sujet parmi les commentateurs'.

Ensuite, des gens, qui excellaient dans diverses sciences, composèrent après cela (des commentaires), chacun d'eux se limitant, dans le sien, au genre qu'il maîtrisait bien. Ainsi voit-on le grammairien qui n'a d'autre souci que | l'analyse et la multiplication des aspects qu'elle peut comporter, la transmission des règles de la grammaire, ses questions, ses conséquences et ses disputes, comme az-Zağğāğ, al-Wāḥidī dans *al-Basīṭ* et Abū Ḥayyān (Atīr ad-Dīn) dans *al-Baḥr* et *an-Nahr*.

6/2344

Il y a l'annaliste qui ne s'occupe que des histoires de façon exhaustive et des informations au sujet des anciens, qu'elles soient authentiques ou fausses, comme at-Ta'labī.

Il y a le juriste qui ne relate presque, dans le commentaire, que l'aspect juridique depuis ce qui touche à la pureté jusqu'aux mères des enfants. Il se peut qu'il fasse des digressions pour établir les preuves des conséquences juridiques qui n'ont absolument aucun lien avec le verset commenté, ou bien pour répondre aux preuves des opposants, comme al-Qurṭubī.

Il y a le spécialiste des sciences spéculatives, et particulièrement al-Imām Faḥr ad-Dīn (ar-Rāzī), qui a rempli son commentaire d'opinions de savants dans les sciences naturelles, de philosophes et de choses semblables. Il passe d'une chose à l'autre, au point que celui qui considère cela en arrive à s'étonner du manque de correspondance entre ce qui est mentionné et le verset commenté. Abū Ḥayyān dit dans *al-Baḥr*: 'Al-Imām ar-Rāzī a regroupé dans son commentaire des choses nombreuses et longues dont on n'a pas besoin dans la science du commentaire. Voilà pourquoi un savant a dit: Il y a tout sauf le commentaire'.

Il y a l'innovateur qui n'a pas d'autre but que de modifier les versets et de les ramener au niveau de sa théorie corrompue, dans le sens où lorsque lui apparaît de loin une anomalie, il y court après ou s'il trouve un passage où il y a pour lui un champ plus approprié, il s'y précipite. Al-Bulqīnī dit: 'J'ai extrait de *al-Kaṣṣāf*

6/2345

une chose tirée par les cheveux (*i'tizālan bi-l-manāqīš*)<sup>9</sup> de sa parole, dans le commentaire de : « Qui sera préservé du Feu et introduit au Jardin, aura trouvé le bonheur » (3, 185), à savoir quel bonheur y a-t-il de plus sublime que d'être introduit au Jardin ? Et il (*az-Zamaḥṣarī*) indique par là l'absence de vision (de Dieu) :

Il y a l'hérétique. Inutile de s'interroger sur sa mécréance, sur son hérésie à propos des versets de Dieu et sur sa calomnie de Dieu pour ce qu'il n'a pas dit. Par exemple, ce que dit l'un d'eux (*Ibn 'Arabī*) à propos de : « Cela n'est qu'une épreuve de ta part » (7, 155), à savoir : 'Il n'y a pour les serviteurs rien de plus dommageable de la part de Dieu'. Et ce qu'il dit à propos de l'arbre de Mūsā. Ce que disent les Rāfiḍites à propos de : « Il vous ordonne d'immoler une vache » (2, 67)<sup>10</sup>.

6/2346

Et c'est à propos de ces cas et des cas semblables, qu'on prendra ce que cite *Abū Ya'lā* et un autre d'après *Ḥuḍayfa*, à savoir que | le Prophète (.) dit : 'Il y a dans ma communauté des gens qui récitent le Coran, le crachant comme on crache des dattes de qualité inférieure et l'interprétant autrement qu'il doit être interprété'.

Si tu demandes : lequel des commentaires conseilles-tu et sur lequel ordonnes-tu à celui qui réfléchit de porter son attention ? Je répondrai : le commentaire de *al-Imām Abū Ğā'far b. Ğarīr aṭ-Ṭabarī* à propos duquel les savants bien informés sont d'accord pour dire qu'on n'a composé rien de semblable sur le commentaire coranique.

Dans son *Tahḍīb*, *an-Nawawī* dit : 'Personne n'a composé rien de semblable au livre de *Ibn Ğarīr* sur le commentaire coranique'.

J'ai déjà commencé un commentaire coranique qui rassemblera tout ce dont on a besoin comme commentaires traditionnels, propos prononcés, déductions, allusions, analyses, aspects lexicaux, traits d'éloquence, mérites des figures rhétoriques, etc ..., de telle façon qu'on n'aura absolument plus besoin d'un autre commentaire. Je l'ai intitulé *Maġma' al-baḥrayn wa-maṭla' al-badrayn* (Le confluent des deux mers et le levant des deux pleines lunes). Il s'agit du commentaire pour lequel j'ai fait de ce livre-ci une introduction. Je demande à Dieu de m'aider à l'achever, au nom de Muḥammad et de sa famille<sup>11</sup>.

9 Littéralement, 'une chose tirée avec des pincettes'.

10 Ils disent que la vache en question serait 'Āiṣa (NdE).

11 Il n'a écrit que le commentaire des six premiers versets de *al-Fātiḥa* et le commentaire de *al-Kawṭar* 108.

#### 4. [Les commentaires du Prophète]

Et puisque nous avons fini de parler au sujet de ce nous voulions faire avec ce livre, achevons-le avec les commentaires qui proviennent du Prophète (.) et dont on déclare clairement qu'ils remontent jusqu'à lui (*marfū'*), à l'exception des circonstances de la descente, pour qu'on en profite, parce qu'ils font partie des choses importantes. 6/2347

##### al-Fātiḥa 1

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 4/378–379), at-Tirmidī (*Sunan*, 5/69–71), qui a déclaré cela bon, et Ibn Ḥibbān dans son *Ṣaḥīḥ* citent ce que dit 'Adī b. Ḥātim, à savoir que le Prophète (.) a dit: 'Ceux qui ont encouru la colère (de Dieu) sont les juifs et les égarés sont les chrétiens'.

Ibn Mardawayh cite ce que dit Abū Ḍarr, à savoir: 'J'ai interrogé le Prophète (.) au sujet de ceux qui ont encouru la colère (de Dieu). Il a répondu: Ce sont les juifs. J'ai dit: Et les égarés? Il a répondu: Ce sont les chrétiens'. 6/2348

##### al-Baqara 2

Ibn Mardawayh et al-Ḥākim, qui a authentifié cela, citent, par le truchement de Abū Naḍra, de la part de Abū Sa'īd al-Ḥudrī, ce que dit le Prophète à propos de: «Ils auront dans eux (les Jardins) des épouses pures» (2, 25), à savoir: 'Pures de menstrues, d'excréments, de glaires et de crachats'.

Dans son commentaire coranique, Ibn Kaṭīr dit que dans sa chaîne de transmission il y a al-Bazī'ī. Ibn Ḥibbān dit de cette tradition: 'Il n'est pas permis de la prendre comme argument'. Il ajoute: 'A propos de son authentification par al-Ḥākim, il dit que c'est discutable. Je l'ai ensuite vue dans son *Tāḥīr*'. Il dit: 'C'est une bonne tradition'.

Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī) cite, avec une chaîne dont les hommes sont fiables, de la part de 'Amr b. Qays al-Mulā'ī, ce que dit un homme des Banū Umayya parmi les habitants de aš-Šām, dont il fait d'excellents éloges, à savoir: 'On dit: Ô Envoyé de Dieu! Qu'est-ce que la justice? Il répondit: C'est la justice de la rançon'. Cette tradition excellente remonte jusqu'au Prophète sans nommer de compagnon (*mursal*). Elle est appuyée par une chaîne continue (*muttaṣil*) jusqu'à Ibn 'Abbās; elle s'arrête aux compagnons (*mawqūf*)<sup>12</sup>. 6/2349

Les deux Ṣayḥ-s (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 8/164 et Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 4/2312) citent de la part de Abū Hurayra ce que dit le Prophète (.), à savoir: 'On dit aux enfants de Isrā'īl: «Franchissez la porte en vous prosternant et dites: Pardon (*hiṭṭatun*)!».

12 Qui disent ce qu'ils ont entendu de Muḥammad.

Ils entrèrent, se traînant sur leur derrière, en disant : Une graine (*hibbatun*) dans les cheveux'. Ce que commente sa parole : « (ils substituèrent) une parole autre que celle qui leur avait été dite » (2, 59).

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/227) et un autre citent avec une bonne chaîne, de la part de Abū Sa'īd al-Ḥudrī, ce que dit le Prophète (.), à savoir : 'Malheur, une vallée dans la Géhenne où tombera le mécréant pour quarante automnes, avant d'atteindre son trou!'

6/2350 Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 3/75) cite avec cette chaîne, de la part de Abū Sa'īd, ce que dit l'Envoyé de Dieu (.), à savoir : | 'Dans chaque passage du Coran où est mentionnée l'humilité, il s'agit de l'obéissance'.

Dans *ar-Ruwāt 'an Mālik*, al-Ḥaṭīb cite, avec une chaîne dans laquelle il y a des inconnus, de la part de Mālik, de Nāfi' et de Ibn 'Umar, ce que dit le Prophète (.) à propos de sa (\*) parole : « ils le récitent avec sa vraie récitation » (2, 121), à savoir : 'Ils le suivent selon la vraie façon de le suivre'.

Ibn Mardawayh cite, avec une chaîne faible, de la part de 'Alī b. Abī Tālib, ce que le Prophète (.) dit au sujet de sa parole : « Mon pacte ne concerne pas les injustes » (2, 124), à savoir : 'Il n'y a d'obéissance que dans (l'accomplissement de) ce qui est convenable'. Il y a une version que cite Ibn Abī Ḥātim de la part de Ibn 'Abbās, s'arrêtant aux compagnons (*mawqūf*), suivant l'expression : 'Tu ne dois pas t'engager à obéir à une personne injuste, dans la désobéissance à Dieu'.

6/2351 Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 3/9), at-Tirmidī (*Sunan*, 5/75) et al-Ḥakīm, qui authentifie cela, citent, de la part de Abū Sa'īd al-Ḥudrī, ce que dit le Prophète (.) à propos de sa parole : « Et ainsi nous avons fait de vous une communauté du juste milieu » (2, 143), à savoir : 'Une communauté juste'.

Les deux Ṣayḥ-s (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 8/171–172 et Muslim<sup>13</sup>) et un autre citent, de la part de Abū Sa'īd, ce que dit le Prophète (.), à savoir : 'Le jour de la résurrection, Nūḥ sera convoqué et on lui dira : As-tu fait parvenir (le message)? Il répondra : Oui. Alors, son peuple sera convoqué et on lui dira : Vous a-t-il fait parvenir (le message)? Il répondra : Aucun héraut n'est venu chez nous, personne n'est venu chez nous. On dira à Nūḥ : Qui témoignera pour toi? Il répondra : Muḥammad et sa communauté'. Il ajoute : 'Tel est (le sens de) ce qu'il dit : « Nous avons fait de vous une communauté du juste milieu » (2, 143)'. Il dit encore : 'Le juste milieu est la justice. Vous serez convoqués et vous témoignerez qu'il a fait parvenir (le message) et moi je témoignerai pour vous'. Sa parole : 'Le juste milieu est la justice' remonte directement jusqu'au Prophète (*marfū'*), sans interpolations (*ġayr mudraġ*). Dans *Šarḥ al-Buḥārī*, Ibn Ḥaġar attire l'attention sur cela.

13 Cette tradition n'est pas repérable dans son *Ṣaḥīḥ*.



Abū š-Šayḥ et ad-Daylamī, dans *Musnad al-firdaws*, citent par le truchement de Ğuwaybir, d'après aḍ-Ḍaḥḥāk, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir que le Prophète (.) dit, à propos de sa parole: «Souvenez-vous de moi, je me souviendrai de vous» (2, 152), à savoir: 'Ô assemblée de serviteurs! Souvenez-vous de moi, en m'obéissant et je me souviendrai de vous, en pardonnant'.

Aṭ-Ṭabarānī cite ce que dit Abū Umāma, à savoir: 'La courroie de la chaussure du Prophète (.) se rompit et il prononça la formule du retour à Dieu<sup>14</sup>. Ils dirent: Ô Envoyé de Dieu! Quel malheur! Il répondit: Parmi ce qui est répréhensible, ce qui atteint le croyant est un malheur'. Il y a beaucoup de versions de cette tradition.

Ibn Māğah (*Sunan*, 2/1333–1334) et Ibn Abī Ḥātim citent ce que dit al-Barā' b. 'Azib, à savoir: 'Nous assistions à des funérailles avec le Prophète (.) et il dit: Le mécréant sera frappé d'un coup entre les yeux. Toute bête l'entendra, contrairement aux hommes et aux djinns. Chaque bête qui entendra sa voix le maudira. Tel est (le sens) de la parole de Dieu: «Ceux qui maudissent les maudiront» (2, 159), à savoir les bêtes de la terre'.

Aṭ-Ṭabarānī cite ce que dit Abū Umāma, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) dit à propos de sa parole: «Le pèlerinage a lieu en des mois bien connus» (2, 197): Ce sont Šawwāl (10°), Dū l-Qa'da (11°) et Dū l-Ḥiğga (12°)'.

Aṭ-Ṭabarānī cite, avec une chaîne qui n'est pas mauvaise, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir que l'Envoyé de Dieu (.) dit, à propos de sa parole: «pas de cohabitation avec une femme, pas de désordre et pas de dispute durant le pèlerinage» (2, 197): 'La cohabitation est le fait de se présenter à une femme pour l'accouplement, le désordre consiste à désobéir et la dispute est celle de l'homme avec son compagnon'.

Abū Dāwūd (*Sunan*, 3/571–572) cite le fait qu'on interrogea 'Aṭā' au sujet du serment fait à la légère. Il répondit: 'Ā'iša dit que l'Envoyé de Dieu (.) a dit: 'C'est lorsque quelqu'un dit dans sa maison: Non! Par Dieu! Ou bien: Certes! Par Dieu!. Al-Buḥārī (*Šaḥīḥ*, 8/275) le cite aussi en remontant jusqu'à 'Ā'iša (*mawqūfan 'alayhā*).

Aḥmad (Ibn Ḥanbal)<sup>15</sup> et un autre citent ce que dit Abū Razīn al-Asadī, à savoir: 'Un homme dit: Ô Envoyé de Dieu! As-tu vu la parole de Dieu: «La répudiation par deux fois» (2, 229a)? Où est la troisième? Il répondit: «Le renvoi avec décence» (2, 229b) est la troisième'.

Ibn Mardawayh cite ce que dit Anas, à savoir: 'Un homme vint trouver le Prophète (.) et lui dit: Ô Envoyé de Dieu! Dieu a mentionné «la répudiation par

14 A savoir: 'Nous appartenons à Dieu et à lui nous retournerons'.

15 Cette tradition n'est pas repérable dans son *Musnad*.

deux fois» (2, 229a). Où est la troisième? Il répondit: «La reprise de manière convenable ou le renvoi avec décence» (2, 229b)'.

Aṭ-Ṭabarānī cite, avec une chaîne qui n'est pas mauvaise, par le truchement de Ibn Lahī'a, de la part de 'Amr b. Šu'ayb, de son père et de son grand-père, ce que dit le Prophète (.), à savoir: 'C' est l'époux qui tient en main le lien du mariage'.

6/2355 At-Tirmidī (*Sunan*, 5/92) et Ibn Ḥibbān, dans son *Šaḥīḥ*, citent ce que dit Ibn Mas'ūd, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) dit: La prière médiane (2, 238) est la prière de l'après-midi'.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 5/7-8) et at-Tirmidī (*Sunan*, 5/90), qui authentifie cela, citent, de la part de Samura, ce que dit l'Envoyé de Dieu (.), à savoir: 'La prière médiane est la prière de l'après-midi'. Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī) cite ce que dit Abū Hurayra, à savoir que l'Envoyé de Dieu (.) dit: 'La prière médiane est la prière de l'après-midi'. Le même cite également ce que dit Abū Mālik al-Aš'arī, à savoir que l'Envoyé de Dieu (.) dit: 'La prière médiane est la prière de l'après-midi'. Cette tradition passe par d'autres voies et a d'autres versions.

6/2356 Aṭ-Ṭabarānī cite, de la part de 'Alī, ce que dit l'Envoyé de Dieu (.), à savoir: 'as-sakīna (2, 248) est un vent violent'<sup>16</sup>.

Ibn Mardawayh cite, par le truchement de Ğuwaybir, de la part de aḍ-Ḍaḥḥāk et de Ibn 'Abbās, en remontant jusqu'au Prophète (*marfū'*), ce qu'il dit, à propos de sa parole: «Il donne la sagesse à qui il veut» (2, 269), à savoir: 'Le Coran'. Ibn 'Abbas dit: 'C' est-à-dire, son commentaire, car le lisent tout aussi bien le pieux et le libertin'.

### Āl 'Imrān 3

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 5/262) et un autre citent, de la part de Abū Umāma, ce que dit le Prophète (.) au sujet de sa parole: «Ceux dans le cœur desquels se trouve une déviation suivent ce qui en est équivoque» (3, 7), à savoir: 'Ce sont les Ḥārīġites'; et à propos de sa parole: «le jour où certains visages blanchiront et où d'autres visages noirciront» (3, 106): 'Ce sont les Ḥārīġites'<sup>17</sup>.

6/2357 Aṭ-Ṭabarānī et un autre citent, d'après Abū d-Dardā', le fait qu'on interrogea l'Envoyé de Dieu (.) au sujet de ceux qui sont enracinés dans la science (3, 7). Il répondit: 'Ceux dont la droite est charitable, dont la langue est véridique, dont le cœur est droit et dont le ventre et le sexe sont continents. Tels sont les enracinés dans la science'.

16 Cette interprétation est pour le moins étonnante, si on replace la parole dans tout son contexte coranique (9, 26; 9, 40; 48, 4; 48, 18) où elle a un sens de calme et de paix.

17 Il est étonnant que as-Suyūṭī, d'habitude si pointilleux dans sa critique de la Tradition, ne souligne pas l'anachronisme que suppose une telle affirmation attribuée au Prophète.

Al-Ḥākīm cite et authentifie ce que dit Anas, à savoir qu'on interrogea l'Envoyé de Dieu (.) au sujet de la parole de Dieu: «les *qinṭār*-s thésaurisés» (3, 14). Il répondit: 'Le *qinṭār* vaut mille okkes (onces)<sup>18</sup>. Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 2/363) et Ibn Māğah (*Sunan*, 2/1307) citent ce que dit Abū Hurayra, à savoir que l'Envoyé de Dieu (.) dit: 'Le *qinṭār* vaut douze mille okkes'.

Aṭ-Ṭabarānī cite, avec une chaîne faible, d'après Ibn 'Abbās, ce que dit le Prophète (.), à propos de sa parole: «A lui se soumettent ceux qui sont dans les cieux et sur la terre de gré ou de force» (3, 83), à savoir: 'Ceux qui sont dans les cieux, ce sont les anges; ceux qui sont sur la terre, ce sont ceux qui sont nés selon l'islam. Quant à ceux qui sont forcés, ce sont les esclaves des nations qu'on a apportés enchaînés et dans des carcans et que l'on conduit vers le Jardin malgré eux'.

6/2358

Al-Ḥākīm cite, en l'authentifiant, d'après Anas, le fait qu'on demanda au Prophète (.) au sujet de sa parole: «à celui qui a la capacité d'un chemin vers elle (la Maison)» (3, 97): 'Qu'est-ce que le chemin?' Il répondit: 'Les provisions de route et la monture'. At-Tirmidī (*Sunan*, 5/102-103) cite la même chose à partir d'une tradition de Ibn 'Umar qu'ils qualifie de bonne.

'Abd b. Ḥumayd cite dans son commentaire ce que Nufay' dit, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) dit: «Pour Dieu, incombe aux hommes le pèlerinage à la Maison: à celui qui a la capacité d'un chemin vers elle. Et qui mécroit ... Certes, Dieu n'a pas besoin des univers» (3, 97). Un homme de Ḥudayl se leva et dit: Ô Envoyé de Dieu! Qui l'omet est un mécréant? Il répondit: Qui l'omet, n'a pas à craindre de punition et n'a pas à espérer de récompense'. Nufay' est un suivant, donc la chaîne de transmission s'arrête aux suivants (*mursal*); mais il y a une version qui remonte jusqu'au compagnon (*mawqūf*), Ibn 'Abbās.

6/2359

Al-Ḥākīm cite, tout en l'authentifiant, ce que dit Ibn Mas'ūd, à savoir que l'Envoyé de Dieu (.) dit à propos de sa parole: «Craignez Dieu de la vraie crainte qu'il mérite» (3, 102), à savoir: 'Qu'il soit obéi et non désobéi; qu'on s'en souvienne et qu'on ne l'oublie pas'.

Ibn Mardawayh cite ce que dit Abū Ğa'far al-Bāqir, à savoir que l'Envoyé de Dieu (.) récita: «Qu'il y ait parmi vous une communauté qui invite à faire le bien!» (3, 104). Puis, il dit: 'Le bien consiste à suivre le Coran et ma Tradition'. C'est une tradition où plusieurs rapporteurs sont omis à la suite (*mu'dal*).

Dans *Musnad al-firdaws*, ad-Daylamī cite avec une chaîne faible, de la part de Ibn 'Umar, ce que dit le Prophète (.) au sujet de sa parole: «Le jour où certains

6/2360

18 Poids différents selon les pays et les époques. Originellement une *awqīyya* / *ūqīyya* contenait quarante dirhems (drachmes). En pharmacopée, elle compte douze drachmes. Étymologiquement, vient du grec *ougkia*, ce qui a donné 'once' (cfr. Kazimirski).

visages blanchiront et où certains visages noirciront» (3, 106), à savoir: 'Les visages des partisans de la Tradition (sunnites) blanchiront et les visages des partisans des innovations noirciront'.

Aṭ-Ṭabarānī et Ibn Mardawayh citent avec une chaîne faible ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir que l'Envoyé de Dieu (.) dit au sujet de sa parole: «marqués» (3, 125): 'C'est-à-dire, désignés. La marque des anges, le jour de Badr, était un turban noir et le jour de Uḥud, un turban rouge'.

6/2361 Al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 8/230) cite ce que dit Abū Hurayra, à savoir que le Prophète (.) dit: 'Celui à qui Dieu aura donné la richesse et qui n'aura pas fait l'aumône, on lui présentera un serpent chauve (très venimeux) qui a deux taches au-dessus des yeux; on le lui mettra autour du cou, le jour de la résurrection, | et il s'attachera aux deux côtés de sa mâchoire, en disant: Je suis ta richesse, je suis ton trésor!' Puis, il récita ce verset: «Que ceux qui sont avares de ce que Dieu leur a donné de sa faveur ...» (3, 180).

#### an-Nisā' 4

Ibn Abī Ḥātim et Ibn Ḥibbān, dans son *Ṣaḥīḥ*, citent, d'après 'Ā'īša, que le Prophète (.) dit, à propos de sa parole: «Cela vaut mieux pour ne pas être abusifs» (4, 3): 'Pour ne pas être tyranniques'. Ibn Abī Ḥātim dit: 'Mon père dit que c'est une tradition erronée. L'authentique qui vient de 'Ā'īša remonte jusqu'aux compagnons (*mawqūf*)'.

6/2362 Aṭ-Ṭabarānī cite, avec une chaîne faible, ce que dit Ibn 'Umar, à savoir: 'On récita en présence de 'Umar: | «Chaque fois que leur peau sera consumée, nous la leur remplacerons par une autre» (4, 56). Mu'āḍ dit: A mon avis, le commentaire de ce verset est qu'on la remplacera cent fois en une heure'. 'Umar dit: 'C'est ce que j'ai entendu de la part de l'Envoyé de Dieu (.)'.

Aṭ-Ṭabarānī cite, avec une chaîne faible, de la part de Abū Hurayra, ce que dit le Prophète (.), à propos de sa parole: «Celui qui tue un croyant intentionnellement, sa rétribution sera la Géhenne» (4, 93), à savoir: 'S'il le rétribue'.

Aṭ-Ṭabarānī et un autre citent, avec une chaîne faible, ce que dit Ibn Mas'ūd, à savoir que le Prophète (.) dit, à propos de sa parole: «Il donnera leur salaire et il ajoutera pour eux de sa faveur» (4, 173): 'L'intercession, en faveur de celui pour qui le Feu serait obligatoire, de la part de ceux à qui il a fait ce qui est convenable en ce monde'.

Dans *al-Marāsīl*, Abū Dāwūd cite ce que dit Abū Salama b. 'Abd ar-Raḥmān, à savoir: 'Un homme alla trouver le Prophète (.) et l'interrogea au sujet de la parenté éloignée (*al-kalāla*). Il répondit: N'as-tu pas entendu le verset qui est descendu en été: «Ils te demanderont une décision. Dis: Dieu prend pour vous une décision au sujet de la parenté éloignée» (4, 176). Celui qui ne laisse ni

enfant ni parent, ce sont ceux de la parenté éloignée qui en héritent'. Tradition qui remonte aux suivants (*mursal*).

Dans *Kitāb al-farā'id*, Abū š-Šayḥ cite (ce que dit) al-Barā', à savoir: 'J' ai interrogé l' Envoyé de Dieu (.) au sujet de la parenté éloignée et il a répondu: Ce qui est en dehors des enfants et des parents' 6/2363

### al-Mā'ida 5

Ibn Abī Ḥātim cite, de la part de Abū Sa'īd al-Ḥudrī, ce que dit l' Envoyé de Dieu (.), à savoir: 'Lorsqu' un des Banū Isrā'īl possédait un serviteur, une bête de somme et une femme, il était enregistré comme roi'. Cette tradition a une version qui remonte jusqu' à un suivant (*mursal*), Zayd b. Aslam, chez Ibn Ḡarīr (aṭ-Ṭabarī).

Al-Ḥakīm cite, en l' authentifiant, ce que dit 'Iyāḍ al-Aš'arī, à savoir que lorsque descendit: « Dieu fera venir les gens d' un peuple qu' il aimera et qui l' aimeront », l' Envoyé de Dieu (.) dit à Abū Mūsā: 'Ce sont les gens de celui-ci'.

Aṭ-Ṭabarānī cite, d' après 'Ā'iša, ce que dit le Prophète (.) au sujet de sa parole: « ou leur habillement » (5, 89), à savoir: 'Une cape (*'abā'*) a pour chaque indigent'<sup>19</sup>. 6/2364

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/146) cite, en l' authentifiant, ce que dit Abū Umayya aš-Ša'bānī, à savoir: 'Je suis allé trouver Abū Ṭalaba al-Ḥušanī pour lui dire: Comment t' y prends-tu avec ce verset? Il demanda: Quel verset? Je récitai sa parole: « Ô vous qui croyez! Ayez cure de vous-mêmes. Celui qui est égaré ne vous nuira pas, si vous êtes bien dirigés » (5, 105). Il dit: Par Dieu! Vraiment, tu as interrogé sur ce verset un expert: j' ai interrogé à son sujet l' Envoyé de Dieu (.) qui a dit: Rivalisez de zèle pour ce qui est convenable et abstenez-vous de ce qui est blâmable, si bien que lorsque tu seras témoin d' une avidité irrésistible, d' une passion dévorante, de l' attrait d' un monde adorable et de l' admiration que chacun a pour sa propre opinion, alors, aie cure de ta propre noblesse (*ḥāṣṣat nafsika*) et laisse de côté les gens du commun (*al-'awāmm*)'.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 4/129), aṭ-Ṭabarānī et d' autres encore citent ce que dit Abū 'Āmir al-Aš'arī, à savoir: 'J' ai interrogé l' Envoyé de Dieu (.) sur ce verset et il a dit: 'Le mécréant qui s' égaré ne vous nuira pas, si vous êtes bien guidés'.

19 Vêtement en laine ou en poil de chameau, ordinairement à raies larges, blanches et noires ou brunes, ouvert par devant, sans collet et n' ayant qu' un rudiment de manches par où l' on passe les bras (Kazimirski).

## al-An‘ām 6

6/2365 Ibn Mardawayh et Abū š-Šayḥ citent, par le truchement de Nahšal, de la part de aḍ-Ḍaḥḥāk, ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir que l’Envoyé de Dieu (.) dit: ‘Avec chaque homme, il y a un ange. Quand il dort, l’ange prend son âme; et si Dieu lui permet de saisir son esprit, il s’en saisit, sinon il le lui rend. C’est (le sens de) sa parole: «il vous reçoit la nuit» (6, 60). Nahšal (Ibn Sa‘īd) est un fieffé menteur.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 1/424), les deux Šayḥs (al-Buḥārī, *Šaḥīḥ*, 8/294 et Muslim<sup>20</sup>) et d’autres encore citent ce que dit Ibn Mas‘ūd, à savoir: ‘Lorsque descendit ce verset: «ceux qui croient et qui ne revêtent pas leur foi d’une injustice» (6, 82), cela troubla les gens. Ils dirent: Ô Envoyé de Dieu! Qui de nous n’est pas injuste à son propre détriment? Il dit: Il ne s’agit pas de ce que vous dites. N’avez-vous pas entendu ce que dit le bon serviteur: «Certes, l’associationnisme est une énorme injustice» (31, 13)? Il s’agit donc uniquement de l’associationnisme’.

Ibn Abī Ḥātim et un autre citent, avec une chaîne faible, de la part de Abū Sa‘īd al-Ḥudrī, ce que dit l’Envoyé de Dieu (.) à propos de sa parole: «Les regards ne l’atteignent pas» (6, 103), à savoir: ‘Même si les djinns, les hommes, les šayṭān-s et les anges, depuis qu’ils ont été créés jusqu’à ce qu’ils disparaissent, s’alignaient sur un seul rang, ils ne comprendraient jamais rien de Dieu’.

6/2366 Al-Firyābī et un autre citent, par le truchement de ‘Amr b. Murra, ce que dit Abū Ğa‘far, à savoir: ‘On interrogea le Prophète (.) au sujet de ce verset: «A celui que Dieu veut guider, il ouvre sa poitrine à l’islam» (6, 125). Ils dirent: Comment ouvrera-t-il sa poitrine? Il répondit: Une lumière y sera projetée et elle s’ouvrira et s’élargira. Ils dirent: Y a-t-il pour cela un signe grâce auquel on le saura? Il répondit: L’inclination pour la demeure de l’éternité et l’aversion pour la demeure de l’illusion, la préparation pour la mort avant qu’elle ne vienne’. La chaîne remonte jusqu’aux suivants (*mursal*); elle a beaucoup de versions continues remontant jusqu’aux suivants et avec lesquelles on monte jusqu’au degré de l’authenticité ou de l’excellence (*al-ḥusn*).

Ibn Mardawayh et an-Naḥḥās citent dans un manuscrit, de la part de Abū Sa‘īd al-Ḥudrī, ce que le Prophète (.) dit à propos de sa parole: «et donnez son droit au jour de la récolte» (6, 141), à savoir: ‘Ce qui tombe de l’épi’.

6/2367 Ibn Mardawayh cite, avec une chaîne faible, ce que dit Sa‘īd b. Musayyab dans une tradition remontant jusqu’aux suivants (*mursal*), à savoir: | ‘L’Envoyé de Dieu (.) dit: «Donnez juste mesure et bon poids avec équité. Nous n’imposons à chaque homme que ce dont il est capable» (6, 152). Puis, il dit: Qui

20 Cette tradition n’est pas repérable dans son *Šaḥīḥ*.

mesure et pèse bien avec sa main, Dieu connaissant sa bonne intention de donner juste mesure et bon poids, ne sera pas blâmé. Telle est l'interprétation de « ce dont il est capable ».

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 3/31) et at-Tirmidī (*Sunan*, 5/231) citent, de la part de Abū Saʿīd, ce que dit le Prophète (.) à propos de : « Le jour où un signe de ton Seigneur viendra, la foi ne servira pas à celui qui ... » (6, 158), à savoir : 'Le lever du soleil à son couchant'. Cette tradition a de nombreuses voies de transmissions dans les deux *Recueils de la tradition authentique*<sup>21</sup> et ailleurs, à partir de la tradition de Abū Hurayra et d'un autre.

Aṭ-Ṭabarānī et un autre citent, avec une chaîne excellente, de la part de 6/2368 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, ce que l'Envoyé de Dieu (.) dit à 'Ā'īša, à savoir : 'Ô 'Ā'īša ! « ceux qui ont scindé leur religion et ont formé une secte » (6, 159), ce sont les partisans des innovations et les sujets aux passions'.

Aṭ-Ṭabarānī cite, avec une chaîne authentique, de la part de Abū Hurayra, ce que dit le Prophète (.), à propos de : « ceux qui ont scindé leur religion et ont formé une secte » (3, 159) : 'Ce sont les partisans des innovations et les sujets aux passions de cette communauté'.

### al-A'rāf 7

Ibn Mardawayh et un autre citent, avec une chaîne faible, de la part de Anas, ce que dit le Prophète (.), à propos de sa parole : « Prenez vos parures en tout lieu de prière » (7, 31), à savoir : 'Priez avec vos sandales'. | Il y a une version de cela 6/2369 dans la tradition de Abū Hurayra chez Abū š-Šayḥ.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 4/287–288), Abū Dāwūd (*Sunan*, 3/354), al-Ḥākim et d'autres encore citent, de la part de al-Barā' b. 'Āzib, le fait que l'Envoyé de Dieu (.) fit mention du serviteur mécréant, lorsque l'esprit lui est ravi, en disant : 'Ils montent avec lui et ne passent pas avec lui près de l'assemblée des anges, sans que ceux-ci ne disent : Quel est cet esprit malicieux ? Et cela, jusqu'à ce qu'on arrive avec lui au ciel de ce monde. Alors, on demande de lui ouvrir, mais on ne lui ouvre pas'. Puis, l'Envoyé de Dieu (.) récita : « On ne leur ouvrira pas les portes du ciel » (7, 40). Alors, Dieu dit : 'Ecrivez son registre à Siġġin<sup>22</sup> dans la terre inférieure'. Et son esprit est expulsé d'un coup. Puis, l'Envoyé de Dieu (.) récita : « Quiconque associe à Dieu quoi que ce soit se trouve comme s'il était tombé du ciel ; un oiseau de proie le saisit alors et l'emporte ou bien le vent le précipite dans un lieu très éloigné » (22, 31).

21 Al-Buḥārī, 11/352 ; Muslim, 1/137.

22 Vallée de l'enfer dans laquelle est conservé le registre dans lequel les actions des réprouvés sont inscrites (Kazimiriski).

Ibn Mardawayh cite ce que dit Ğābir b. ‘Abd Allāh, à savoir: ‘On interrogea l’Envoyé de Dieu (.) au sujet de celui dont les bonnes œuvres égalent les mauvaises œuvres. Il répondit: Ce sont les compagnons de al-A‘rāf’ (7, 48)<sup>23</sup>.  
6/2370 Il y a | plusieurs versions de cela.

Aṭ-Ṭabarānī, al-Bayhaqī, Sa‘īd b. Maṣṣūr et d’autres encore citent ce que dit ‘Abd ar-Raḥmān al-Muzanī, à savoir: ‘On interrogea l’Envoyé de Dieu (.) au sujet des compagnons de al-A‘rāf et il répondit: Ce sont des gens qui ont été tués sur le sentier de Dieu par désobéissance à leurs pères. Et donc la désobéissance à leurs pères les empêche d’entrer dans le Jardin et le fait d’avoir été tués sur le sentier de Dieu les empêche d’entrer dans le Feu’. La tradition de Abū Hurayra chez al-Bayhaqī et celle de Abū Sa‘īd chez aṭ-Ṭabarānī témoignent de cela.

Al-Bayhaqī cite, avec une chaîne faible, ce que dit Anas, en remontant jusqu’au Prophète (*marfū‘*), à savoir que ce sont les croyants des djinns.

6/2371 Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī) cite ce que dit ‘Ā’iṣa, à savoir: ‘L’Envoyé de Dieu (.) a dit: Le déluge (*al-tūfān*) (7, 133), c’est la mort’.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 3/125 et 209), at-Tirmidī (*Sunan*, 5/157) et al-Ḥākim citent, et les deux derniers en l’authentifiant, d’après Anas, le fait que le Prophète (.) récita: «Et lorsque son Seigneur se manifesta à la montagne, il la mit en miettes» (7, 143). Il dit: ‘Cela a eu lieu ainsi: il a fait un signe, en mettant le bout du pouce sur la partie charnue des doigts de la main droite; la montagne s’engloutit et Mūsā poussa un cri’. Abū š-Šayḥ le cite avec l’expression suivante: ‘il fit un signe avec le petit doigt et, de la lumière (qui en sortit), il la réduisit en miettes’.

6/2372 Abū š-Šayḥ cite, par le truchement de Ğa‘far b. Muḥammad, de la part de son père et de son grand-père, | ce que dit le Prophète (.), à savoir: ‘Les tables qu’on a fait descendre sur Mūsā étaient en lotus du Jardin; la table avait douze coudées de long’.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 1/272), an-Nasā’ī (*Sunan*, 6/347) et al-Ḥākim citent, et ce dernier en l’authentifiant, de la part de Ibn ‘Abbās, ce que dit le Prophète (.), à savoir: ‘Dieu a pris l’alliance (7, 169) de derrière Ādam à Na‘mān, c’est-à-dire à ‘Arafa. Et il a fait sortir de ses reins toute descendance qu’il a procréée et l’a disséminée devant lui. Puis, il leur a parlé en face, en disant: «Ne suis-je pas votre Seigneur? Ils répondirent: Bien sûr!» (7, 172)’.

Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī) cite, avec une chaîne faible, ce que dit Ibn ‘Amr, à savoir que l’Envoyé de Dieu (.) dit à propos de ce verset (7, 172): ‘Il l’a prise derrière

23 Mur entre le paradis et l’enfer et sur lequel se tiennent les compagnons de al-A‘rāf qui reconnaissent les bienheureux et les réprouvés à leurs traits (Kazimirsky). Il y a une note très savante dans Blachère à ce sujet.



lui, comme on prend le peigne de la tête; et il leur a dit: «Ne suis-je pas votre Seigneur? Ils répondirent: Bien sûr!». Et les anges dirent: «Nous sommes témoins».

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 5/11), at-Tirmidī (*Sunan*, 5/160), qui le déclare bon, et al-Ḥākim, qui l'authentifie, citent de la part de Samura, ce que dit le Prophète (.), à savoir: 'Lorsque Ḥawwā' accoucha, Iblis tournait autour d'elle et l'enfant n'allait pas lui survivre. Il dit: Appelle-le 'Abd al-Ḥārīt et il survivra. Elle l'appela 'Abd al-Ḥārīt et il survécut. Cela fut en vertu de l'inspiration et de l'ordre de aš-Šayṭān'<sup>24</sup>.

6/2373

Ibn Abī Ḥātim et Abu aš-Šayḥ citent ce que dit aš-Ša'bī, à savoir: 'Lorsque Dieu fit descendre: «Pratique le pardon» (7, 199), l'Envoyé de Dieu (.) dit: Ô Ġibrīl, de quoi s'agit-il? Il répondit: Je n'en sais rien, jusqu'à ce que je ne le demande au Savant. Il alla, puis revint, en disant: Dieu t'ordonne de pardonner à celui qui t'a fait du tort, de donner à celui qui t'a fait miséricorde et de renouer avec celui qui a rompu avec toi'. Cela remonte jusqu'aux suivants (*mursal*).

### al-Anfāl 8

Abū š-Šayḥ cite, d'après Ibn 'Abbās, ce que dit l'Envoyé de Dieu (.), à propos de sa parole: «Souvenez-vous! Lorsque vous étiez peu nombreux et faibles sur la terre, craignant que les gens ne s'emparent de vous...» (8, 26). On lui demanda: 'Ô Envoyé de Dieu! qui sont ces gens?'. Il répondit: 'Les Perses'.

6/2374

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/163) cite, en le qualifiant de faible, ce que dit Abū Mūsā, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) dit: Dieu a fait descendre deux sécurités pour ma communauté: «Dieu ne veut pas les châtier, tant que tu es au milieu d'eux et Dieu n'est pas prêt à les châtier, tant qu'ils demanderont pardon» (8, 33). Lorsque je serai passé, je laisserai avec eux la demande de pardon jusqu'au jour de la résurrection'.

Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 3/1522) et un autre citent ce que dit 'Uqba b. 'Āmir, à savoir: 'J'ai entendu l'Envoyé de Dieu (.) dire, alors qu'il était sur la chaire: «Et préparez pour eux ce que vous pouvez trouver comme force» (8, 60). Est-ce que la force n'est pas la lance? Est-ce que la force n'est pas la lance?'

Abū š-Šayḥ cite, par le truchement de Abū l-Mahdī, de la part de son père et de celui qui l'a rapporté de la part du Prophète (.), que ce dernier a dit, à propos de: «et d'autres encore que vous ne connaissez pas» (8, 60), à savoir: 'Ce sont les djinns'.

6/2375

24 A propos de Coran 7, 189–190. Voir Chap. 29, pp. 576–577.

Aṭ-Ṭabarānī cite la même chose à partir de la tradition de Yazīd b. ‘Abd Allāh b. ‘Urayb, de la part de son père et de son grand-père, en remontant jusqu’au Prophète (*marfū‘*).

### Barā’a 9

6/2376 At-Tirmiḏī (*Sunan*, 5/168) cite ce que dit ‘Alī, à savoir: ‘J’interrogeai l’Envoyé de Dieu (.) au sujet du jour du grand pèlerinage (9, 3)’. | Il répondit: ‘Le jour de l’immolation’<sup>25</sup>. Il y a un témoignage de la part de Ibn ‘Umar chez Ibn Ḡarīr (aṭ-Ṭabarī).

Ibn Abī Ḥātim cite, de la part de al-Miswar b. Maḥrama, ce que dit l’Envoyé de Dieu (.), à savoir: ‘Le jour de ‘Arafa, tel est le jour du grand pèlerinage’<sup>26</sup>.

6/2377 Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 3/68–76), at-Tirmiḏī (*Sunan*, 5/171–172), Ibn Ḥibbān et al-Ḥākim citent ce que dit Abū Sa‘īd, à savoir que l’Envoyé de Dieu (.) dit: ‘Lorsque vous voyez l’homme qui fréquente la mosquée, témoignez | de sa foi. Dieu dit: «Ne fréquente la mosquée de Dieu que celui qui croit en Dieu et au dernier jour» (9, 18)’.

Ibn al-Mubārak, dans *az-Zuhd*, aṭ-Ṭabarānī et al-Bayhaqī, dans *al-Ba‘t*, citent ce que disent ‘Imrān b. Ḥuṣayn et Abū Hurayra, à savoir: ‘On interrogea l’Envoyé de Dieu au sujet de ce verset: «d’excellentes demeures dans les jardins de l’Eden» (9, 72)’. Il dit: ‘Un château de perles. Dans ce château, il y a soixante-dix demeures de saphir rouge; dans chaque demeure, soixante-dix pièces d’émeraude verte; dans chaque pièce, un lit; sur chaque lit, soixante-dix coussins de chaque couleur; sur chaque coussin, une épouse prise parmi les belles aux yeux noirs; dans chaque pièce, soixante-dix tables; sur chaque table, soixante-dix sortes de mets; dans chaque pièce, soixante-dix servants et servantes. Et chaque matin, sera donnée au croyant la force qui convient pour tout cela à la fois’.

6/2378 Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 2/1015) et un autre citent ce que dit Abū Sa‘īd, à savoir: ‘Deux hommes divergeaient à propos de la mosquée qui était fondée sur la crainte de Dieu (9, 108). L’un d’eux disait: ‘C’est la mosquée de l’Envoyé de Dieu (.)’. L’autre: ‘C’est la mosquée de Qubā’<sup>27</sup>. Ils allèrent trouver l’Envoyé de Dieu (.) et l’interrogèrent à ce sujet. Il répondit: ‘C’est ma mosquée’.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 5/116, 331 et 335) dit la même chose à partir de la tradition de Sahl b. Sa‘d et de Ubayy b. Ka‘b.

25 Le dix du mois du pèlerinage (12°).

26 Le neuf du mois du pèlerinage (12°).

27 Faubourg de al-Madīna.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 3/422), Ibn Māğah (*Sunan*, 1/127) et Ibn Ḥuzayma citent, de la part de ‘Uwaym b. Sā‘ida al-Anṣārī, le fait que le Prophète (.) alla les trouver dans la mosquée de Qubā’ et leur dit: ‘Dieu vous a loués de manière excellente à propos de la purification, dans l’histoire de votre mosquée (9, 108). Mais, quelle est cette purification?’ Ils répondirent: ‘Nous n’en savons rien, sauf que nous l’obtenons avec de l’eau’. Il dit: ‘C’est cela. Donc c’est pour vous un devoir’.

Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī) cite ce que dit Abū Hurayra, à savoir que l’Envoyé de Dieu (.) dit: ‘Les dévots (9, 112) sont ceux qui jeûnent’. 6/2379

### Yūnus 10

Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 1/163) cite, d’après Ṣuhayb, le fait que le Prophète (.) dit à propos de sa parole: « Pour ceux qui ont bien agi, la meilleure des choses et quelque chose en plus » (10, 26), à savoir: ‘La meilleure des choses est le Jardin et ce qui est en plus, c’est la vision de leur Seigneur’.

La même chose est citée d’après Ubayy b. Ka‘b, Abū Mūsā al-Aš‘arī, Ka‘b b. ‘Uğra |, Anas et Abū Hurayra. 6/2380

Ibn Mardawayh cite, d’après Ibn ‘Umar, ce que dit l’Envoyé de Dieu (.), à savoir: « Pour ceux qui ont bien agi », il s’agit de la profession de foi: il n’y a pas de divinité en dehors de Dieu; « la meilleure des choses », c’est le Jardin; et « quelque chose de plus », c’est la vision de leur Seigneur’.

Abū š-Šayḥ et un autre citent ce que dit Anas, à savoir: ‘L’Envoyé de Dieu (.) dit à propos de sa parole: « Dis: De la faveur de Dieu », il s’agit du Coran; « et de sa miséricorde ... » (10, 58), c’est le fait qu’il vous ait mis au nombre de ses gens’.

Ibn Mardawayh cite ce que dit Abū Sa‘īd al-Ḥudrī, à savoir: ‘Un homme alla trouver le Prophète (.) et lui dit: Je souffre de la poitrine. Il dit: Récite le Coran. Dieu dit: « une guérison pour ce qui est dans les poitrines » (10, 57). Il y a un témoignage de cela à partir de la tradition de Wāṭila b. al-Asqa‘. Al-Bayhaqī le cite dans *Šu‘ab al-īmān*’.

Abū Dāwūd (*Sunan*, 3/799) et un autre citent ce que dit ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb, à savoir: ‘L’Envoyé de Dieu (.) dit: Parmi les serviteurs de Dieu, il y a des gens que les prophètes et les martyrs envient. On lui demanda: Qui sont-ils, ô Envoyé de Dieu? Il répondit: Des gens qui s’aiment en Dieu, sans tenir compte ni des richesses ni des lignages. Ils ne s’effrayent pas, quand les gens s’effrayent; ils ne sont pas affligés, quand les gens s’affligent. Puis, l’Envoyé de Dieu (.) récita: « N’est-ce pas que les amis de Dieu n’ont aucune crainte et ne sont pas affligés? » (10, 62)’.

Ibn Mardawayh cite ce que dit Abū Hurayra, à savoir: ‘On interrogea le Prophète (.) au sujet de la parole de Dieu: « N’est-ce pas que les amis de Dieu

n'ont aucune crainte ...?» (10, 62). Il répondit: Ce sont ceux qui s'aiment en Dieu'. La même chose se trouve dans la tradition de Ġābir b. 'Abd Allāh citée par Ibn Mardawayh.

6/2382 Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 6/445), Sa'īd b. Maṣṣūr, at-Tirmidī (*Sunan*, 5/184) et d'autres encore, d'après | Abū d-Dardā', citent le fait qu'on interrogea ce dernier au sujet de ce verset: «Ils recevront la bonne nouvelle dans la vie de ce monde» (10, 64). Il répondit: 'Personne ne me l'avait encore demandé depuis que j'ai interrogé l'Envoyé de Dieu à ce sujet et qu'il a dit: Personne ne me l'avait encore demandé, mis à part toi, depuis qu'il est descendu. Il s'agit de la bonne vision que voit le musulman ou qui lui est montrée; c'est sa bonne nouvelle pour la vie de ce monde, le Jardin étant sa bonne nouvelle pour la vie dernière'. Cela est transmis par de nombreuses voies.

Ibn Mardawayh cite, d'après 'Ā'īša, ce que dit le Prophète (.) à propos de sa parole: «... sauf le peuple de Yūnus. Lorsqu'ils crurent ...» (10, 98), à savoir: 'Lorsqu'ils invoquèrent'.

### Hūd 77

Ibn Mardawayh cite, avec une chaîne faible, ce que dit Ibn 'Umar, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu récita ce verset: «pour vous éprouver (et savoir) qui d'entre vous agit le mieux» (11, 7). Je demandai: Que signifie cela, ô Envoyé de Dieu? Il répondit: Qui d'entre vous pense le mieux? Or qui d'entre vous pense le mieux, s'abstient le mieux de ce qui est interdit par Dieu et agit le mieux dans l'obéissance à Dieu'.

6/2383 Aṭ-Ṭabarānī cite, avec une chaîne faible, de la part de Ibn 'Abbās, ce que dit le Prophète (.), à savoir: 'Je n'ai jamais vu de chose meilleure à demander et plus rapide à obtenir qu'une nouvelle bonne action pour une ancienne mauvaise: «Les bonnes actions chassent les mauvaises» (11, 114)'.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 5/169) cite ce que dit Abū Ḍarr, à savoir: 'Je dis: Ô Envoyé de Dieu! Conseille-moi. Il répondit: Lorsque tu commets une mauvaise action, si tu la fais suivre d'une bonne, elle l'effacera. Je dis: Ô Envoyé de Dieu! Est-ce que (professer qu') 'Il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu' fait partie des bonnes actions? Il répondit: C'est la meilleure des bonnes actions'.

6/2384 Aṭ-Ṭabarānī et Abū š-Šayḥ citent ce que dit Ġarīr b. 'Abd Allāh, à savoir: 'Lorsque descendit: | «Ton Seigneur n'est pas pour détruire les cités à cause d'une injustice, alors que leurs habitants se sont réformés» (11, 117), l'Envoyé de Dieu (.) dit: Alors que leurs habitants se traitent équitablement les uns les autres'.

## Yūsuf 12

Saʿīd b. Mansūr, Abū Yaʿlā, al-Ḥākīm, en le déclarant authentique, et al-Bayhaqī, dans *ad-Dalāʿil*, citent ce que dit Ğābir b. ʿAbd Allāh, à savoir: ‘Un juif vint trouver le Prophète (.) et dit: Ô Muḥammad! Informe-moi au sujet des astres que vit Yūsuf en train de se prosterner devant lui: quel est leur nom? Il ne lui répondit rien, jusqu’à ce que ne vînt à lui Gibrīl qui l’informa. Alors, il envoya chercher le juif | et lui dit: Ḥartān (étoiles de la constellation du Lion), Tāriq (l’étoile du matin), ad-Dayyāl<sup>28</sup>, Dū l-Kayʿān, Dū l-Farʿ, Wattāb, ʿUmūdān, Qābis, ad-Ḍurūḥ, al-Mušbiḥ, al-Faylaq, ad-Ḍiyāʿ (la clarté) et an-Nūr (la lumière), c’est-à-dire, son père et sa mère. Il les a vus à l’horizon se prosternant devant lui. Quant il raconta sa vision à son père, il dit: Je vois une chose dispersée que Dieu rassemble.’

6/2385

Ibn Mardawayh cite, d’après Anas, ce que dit le Prophète (.), à savoir: ‘Lorsque Yūsuf dit: « Cela pour qu’il sache que je ne le trahis pas en secret » (12, 52), Gibrīl lui dit: Ô Yūsuf! Exprime ta préoccupation. Et il dit: « Je n’innocente pas mon âme » (12, 53)’.

## ar-Raʿd 13

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/194), qui le déclare bon, et al-Ḥākīm, qui le déclare authentique, citent, d’après Abū Hurayra, | ce que dit le Prophète (.) à propos de sa parole: « Nous les rendons préférables les uns autres pour ce qui est de les manger » (13, 4), à savoir: ‘les dattes *al-daqaḷ*<sup>29</sup>, *al-fārisī*<sup>30</sup>, *al-ḥulw*<sup>31</sup> et *al-ḥāmiḍ*<sup>32</sup>.

6/2386

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 1/274), at-Tirmidī (*Sunan*, 5/193–194), qui l’authentifie, et an-Nasāʿī (*Sunan*, 5/336–337) citent ce que dit Ibn ʿAbbās, à savoir: ‘Des juifs se présentèrent au Prophète (.) et lui dirent: Informe-nous au sujet du tonnerre: qu’est-ce que c’est? Il répondit: C’est un des anges de Dieu qui est chargé des nuages. Dans sa main, il a du feu enroulé comme un vêtement avec lequel il repousse les nuages et les guide là où Dieu veut. Ils dirent: Et quelle est cette voix que nous entendons? C’est sa voix’ (13, 12–13).

Ibn Mardawayh cite ce que dit ʿAmr b. Biḡād al-Ašʿarī, à savoir que l’Envoyé de Dieu (.) dit: ‘Le tonnerre est un ange qui repousse les nuages; et l’éclair est le coup d’oeil d’un ange qu’on appelle Rūfil’.

Ibn Mardawayh cite, de la part de Ğābir b. ʿAbd Allāh, le fait que l’Envoyé de Dieu (.) dit: ‘Un ange est chargé des nuages: il rassemble ceux qui sont loin et

6/2387

28 ‘Qui traîne une longue queue’, c’est-à-dire, une comète.

29 Dattes de qualité inférieure.

30 *Al-fārisī* équivaut probablement à *al-farās*, qui sont des dattes noires de la plus vile espèce.

31 Probablement les dattes douces et sucrées.

32 Ce pourrait être les dattes acides et aigres, mais aussi l’oseille.

il arrange ceux qui sont près. Dans sa main, il a un vêtement enroulé. Quand il lève, les nuages produisent l'éclair; quand il repousse, les nuages tonnent; et quand il frappe, ils foudroient'.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 3/71) et Ibn Ḥibbān citent, de la part de Abū Sa'īd al-Ḥudrī, ce que l'Envoyé de Dieu (.) dit, à savoir: 'Ṭūbā (13, 29) est un arbre, dans le Jardin, d'une distance de cent années'<sup>33</sup>.

Aṭ-Ṭabarānī cite, avec une chaîne faible, ce que dit Ibn 'Umar, à savoir: 'J'ai entendu l'Envoyé de Dieu (.) dire: «Dieu efface et confirme ce qu'il veut» (13, 39), sauf le malheur, le bonheur, la vie et la mort'.

6/2388 Ibn Mardawayh cite, de la part de Ġābir b. 'Abd Allāh b. Ri'āb, ce que dit le Prophète (.) au sujet de sa parole: «Dieu efface et confirme ce qu'il veut» (13, 39), à savoir: 'Il diminue et augmente les moyens de subsistance, il diminue et allonge le terme de la vie'.

Ibn Mardawayh cite, de la part de Ibn 'Abbās, le fait qu'on interrogea le Prophète (.) au sujet de sa parole: «Dieu efface et confirme ce qu'il veut» (13, 39) et qu'il répondit: 'Cela a lieu à chaque nuit du destin. Il élève, il contraint et il pourvoit, sauf en ce qui concerne la vie, la mort, le malheur et le bonheur, car cela ne change pas'.

Ibn Mardawayh cite le fait que 'Alī interrogea l'Envoyé de Dieu (.) au sujet de ce verset et qu'il répondit: 'Je vais rafraîchir ton œil, en le commentant. Je vais rafraîchir l'œil de ma communauté qui viendra après moi, en le commentant. L'aumône selon sa vraie forme, le respect des parents et l'accomplissement de ce qui est convenable changent le malheur en bonheur et augmentent la vie'.

#### Ibrāhīm 14

6/2389 Ibn Mardawayh cite ce que dit Ibn Mas'ūd, à savoir que l'Envoyé de Dieu (.) dit: 'Celui à qui il est donné de remercier<sup>34</sup> ne sera pas privé d'avoir davantage, parce que Dieu (\*) dit: «Si vous remerciez, je vous donnerai davantage» (14, 7)'.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 5/265), at-Tirmidī (*Sunan*, 4/334), an-Nasā'ī (*Sunan*, 6/371–372), al-Ḥākim, qui l'authentifie, et d'autres encore citent, de la part de Abū Umāma, ce que dit le Prophète (.) à propos de sa parole: «il sera abreuvé d'une eau fétide \* qu'il essayera d'avalier à petites gorgées» (14, 16–17), à savoir: 'On l'approchera de lui et il en aura le dégoût. Et quand elle sera près de lui, elle brûlera son visage et la peau de sa tête tombera. Quand il la boira, elle

33 On comprend généralement par là que pour parcourir la distance de son ombre, il faut cent ans. Voir à ce sujet p. 2429.

34 Comme le mentionnent d'autres recensions, il faut probablement comprendre: *man u'ṭiya fa-ṣakara* / Celui à qui on donne et qui remercie ...

déchirera ses intestins, jusqu'à ce qu'elle | ne sorte de son anus. Dieu dit: « ils seront abreuvés d'une eau bouillante qui déchirera leurs intestins » (47, 15) et: « s'ils demandent de l'eau, ils seront arrosés d'une eau comme du marc d'huile qui brûlera leur visage » (18, 29)'. 6/2390

Ibn Abī Ḥātim, aṭ-Ṭabarānī et Ibn Mardawayh citent, de la part de Ibn Ka'b b. Mālik, qui le fait remonter jusqu'au Prophète (.), ce que ce dernier dit au sujet de ce qu'il y a de plus estimable dans sa parole: « il est égal pour nous de nous plaindre ou de patienter, car nous n'avons aucun lieu où fuir » (14, 21), à savoir: 'Les hôtes du Feu disent: Allons, patientons! Et ils patientent durant cinq cents ans. Et quand ils voient que cela ne leur rapporte rien, ils disent: Allons, plaignons-nous! Et ils pleurent durant cinq cents ans. Et quand ils voient que cela ne leur rapporte rien, ils disent: « il est égal pour nous de nous plaindre ou de patienter, car nous n'avons aucun lieu où fuir » (14, 21)'. 6/2391

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/195), an-Nasā'ī (*Sunan*, 6/371), al-Ḥākim, Ibn Ḥibbān et d'autres encore citent de la part de | Anas, ce que dit le Prophète (.) au sujet de sa parole: « Dieu propose en parabole une parole excellente: elle est comme un arbre excellent » (14, 24), à savoir: 'Il s'agit du palmier dattier'. « Et la parabole de la mauvaise parole est comme l'arbre mauvais » (14, 26): il dit: 'Il s'agit de la coloquinte'.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 2/132) et Ibn Mardawayh citent, avec une chaîne excellente, de la part de Ibn 'Umar, ce que le Prophète (.) dit au sujet de sa parole: « comme un arbre excellent » (14, 24), à savoir: 'C'est celui dont les feuilles ne manquent jamais, à savoir le palmier dattier'.

Les six imāms<sup>35</sup> citent, de la part de al-Barā' b. Āzib, le fait que le Prophète (.) a dit: 'Lorsque le musulman est interrogé dans la tombe, il témoigne qu'il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu et que Muḥammad est l'Envoyé de Dieu. Tel est le sens de sa parole: « Dieu affermit ceux qui croient, par une parole ferme, dans la vie de ce monde et dans la vie dernière » (14, 27)'. 6/2392

Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 1/152–153) cite ce que dit Ṭawbān, à savoir: 'Un savant juif alla trouver l'Envoyé de Dieu (.) et lui dit: Où seront les gens, le jour où la terre sera remplacée par une autre (14, 48)? L'Envoyé de Dieu (.) répondit: Ils seront dans les ténèbres sous le pont'.

Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 4/2150), at-Tirmidī (*Sunan*, 5/196), Ibn Māğah (*Sunan*, 2/1430) et d'autres encore citent ce que dit 'Ā'īša, à savoir: 'Je suis la première personne qui a interrogé l'Envoyé de Dieu (.) au sujet de ce verset: « le jour où

35 A savoir, al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 8/378; Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 4/2201; Abū Dāwūd, *Sunan*, 5/112; at-Tirmidī, *Sunan*, 5/196; an-Nasā'ī, *Sunan*, 6/372 et Ibn Māğah, *Sunan*, 2/1427.

la terre sera remplacée par une autre » (14, 48), en lui demandant : Où seront les gens ce jour-là ? Il répondit : Sur la voie’.

6/2393 Aṭ-Ṭabarānī, dans *al-Awsaṭ*, al-Bazzār, Ibn Madawayh et al-Bayhaqī, | dans *al-Baṭ*, citent ce que dit Ibn Mas‘ūd, à savoir que l’Envoyé de Dieu (.) dit, au sujet de sa parole : « le jour où la terre sera remplacée par une autre » (14, 18) : ‘Une terre blanche comme si elle était en argent sur laquelle le sang interdit ne sera pas répandu et où l’on ne commettra pas de péché’.

### al-Ḥiğr 15

6/2394 Aṭ-Ṭabarānī, Ibn Mardawayh et Ibn Ḥibbān citent le fait qu’on demanda à Abū Sa‘īd al-Ḥudrī : ‘As-tu entendu l’Envoyé de Dieu (.) dire quelque chose à propos de ce verset : « Peut-être que ceux qui mécroient aimeraient être soumis » (15, 2) ? Il répondit : ‘Oui, je l’ai entendu dire : Dieu fera sortir du Feu des gens parmi les croyants, après avoir pris sa vengeance contre eux. Lorsqu’il les fera entrer | dans le Feu avec les polythéistes, ces derniers leur diront : Vous prétendez avoir été les amis de Dieu durant la vie sur terre, alors que faites-vous avec nous dans le Feu ? Lorsque Dieu entendra cela de leur part, il permettra qu’on intercède pour eux. Alors les anges, les prophètes et les croyants intercéderont pour eux, jusqu’à ce qu’ils sortent avec la permission de Dieu. Et quand les polythéistes verront cela, ils diront : Plaise à Dieu que nous soyons comme eux, qu’on nous fasse obtenir l’intercession et que nous sortions avec eux ! Voilà pourquoi Dieu dit : « Peut-être que ceux qui mécroient aimeraient être soumis » (15, 2). Il y a un témoignage de cela dans la tradition de Abū Mūsā al-Aš‘arī, de Ġabir b. ‘Abd Allāh et de ‘Alī’.

Ibn Mardawayh cite ce que dit Anas, à savoir que l’Envoyé de Dieu (.) dit à propos de sa parole : « pour chaque porte, il y a un groupe séparé pris d’entre eux » (15, 44) : ‘un groupe de polythéistes, un groupe de ceux qui doutent de Dieu et un groupe de ceux qui négligent Dieu’.

6/2395 Al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 8/381) et at-Tirmiḏī (*Sunan*, 5/198) citent ce que dit Abū Hurayra, à savoir que l’Envoyé de Dieu (.) dit : ‘La mère du Coran, ce sont les sept versets que l’on répète et le sublime Coran’<sup>36</sup>.

Dans *al-Awsaṭ*, aṭ-Ṭabarānī cite ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir qu’un homme interrogea l’Envoyé de Dieu (.), en disant : ‘Que penses-tu de la parole de Dieu : « Comme nous avons fait descendre sur les copartageants » (15, 90) ? Il répondit : Il s’agit des juifs et des chrétiens. Il dit : Dans : « ceux qui ont pris le Coran, en le dépeçant » (15, 91), que veut dire « en le dépeçant » ? Il répondit : Ils croient en une partie et mécroient en une autre’.

36 A propos de Coran 15, 87.



At-Tirmidī (*Sunan*, 5/199), Ibn Ġarīr (aṭ-Ṭabarī), Ibn Abī Ḥātim et Ibn Mardawayh citent, de la part de | Anas, ce que dit le Prophète (.) au sujet de sa parole: «Par ton Seigneur! Nous les interrogerons tous \* sur ce qu'ils faisaient» (15, 92–93), à savoir: 'Sur la parole: Il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu' 6/2396

### an-Naḥl 16

Ibn Mardawayh cite, de la part de al-Barā', le fait que le Prophète (.) fut interrogé au sujet de la parole de Dieu: « nous leur ajouterons châtement au châtement » (16, 88). Il répondit: 'Des scorpions semblables à de grands palmiers qui les piqueront dans la Géhenne'.

### al-Isrā' 17

Dans *ad-Dalā'il*, al-Bayhaqī cite, d'après Abū Sa'īd al-Maqburī, le fait que 'Abd Allāh b. Salām interrogea le Prophète (.) au sujet de la couleur noire qu'il y a sur la lune. Il répondit: 'Les deux sont (*kānā*) deux soleils. | Dieu dit: « Nous avons fait du jour et de la nuit deux signes et nous avons obscurci le signe de la nuit » (17, 12). La couleur noire que tu vois est donc cet obscurcissement' 6/2397

Al-Ḥākim, dans *al-Tārīḥ*, et ad-Daylamī citent ce que dit Ġābir b. 'Abd Allāh, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) récita: « Nous avons ennobli les fils de Ādam » (17, 70); puis, il dit: L'ennoblissement consiste à manger avec les doigts'.

Ibn Mardawayh cite ce que dit 'Alī, à savoir que l'Envoyé de Dieu (.) dit à propos de la parole de Dieu: « Le jour où nous appellerons chaque nation avec son guide » (17, 71): 'Chaque peuple sera appelé avec son guide et le Livre de son Seigneur'.

Ibn Mardawayh cite, de la part de 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, ce que dit le Prophète (.) à propos de: « Acquitte-toi de la prière de la descente (*dulūk*)<sup>37</sup> du soleil » (17, 78), à savoir: 'du déclin (*zawāl*) du soleil'.

Al-Bazzār et Ibn Mardawayh citent, avec une chaîne faible, ce que dit Ibn 'Umar, à savoir que l'Envoyé de Dieu (.) dit: 'La descente du soleil, c'est son déclin' 6/2398

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 2/474), at-Tirmidī (*Sunan*, 5/204), qui l'authentifie, et an-Nasā'ī (*Sunan*, 6/381) citent, de la part de Abū Hurayra, ce que dit le Prophète (.) au sujet de sa parole: « Certes, la récitation de l'aube a des témoins » (17, 78), à savoir: 'En sont témoins les anges de la nuit et les anges du jour'.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 2/528 et 474) et un autre citent, d'après Abū Hurayra, ce que dit le Prophète (.) au sujet de sa parole: | « Peut-être que ton 6/2399

37 L'heure où le soleil, ayant dépassé le point le plus élevé du ciel, se dirige vers l'horizon (Kazimirski).

Seigneur t'enverra dans un lieu digne de louange» (17, 79), à savoir: 'C'est le lieu où j'intercèderai pour ma communauté'; et selon une autre expression: 'Il s'agit de l'intercession'. Cela a de nombreuses voies de transmission longues et succinctes dans les *Recueils de la tradition authentique*<sup>38</sup> et ailleurs.

Les deux Šayḥs (al-Buḥārī, *Šaḥīḥ*, 8/492 et Muslim, *Šaḥīḥ*, 4/2161) et d'autres encore citent ce que dit Anas, à savoir: 'On demanda: Ô Envoyé de Dieu! Comment les gens seront-ils rassemblés sur leur visage (17, 97)? Il répondit: Celui qui les fait marcher sur leurs pieds est capable de les faire marcher sur leur visage'.

### al-Kahf 18

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 3/29) et at-Tirmidī (*Sunan*, 4/336) citent, de la part de Abū Sa'īd, ce que dit l'Envoyé de Dieu (.), à savoir: 'Il y a quatre murs autour du tourbillon du Feu; l'épaisseur de chaque mur équivaut à la distance parcourue en quarante ans'.

6/2400

Les deux mêmes<sup>39</sup> citent également du même ce que dit l'Envoyé de Dieu (.) au sujet de sa parole: «une eau comme de l'huile» (18, 29), à savoir: 'Comme du marc d'huile; quand on l'approchera de lui, la peau de son visage y tombera dedans'.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 3/75) cite, de sa part également, ce que dit l'Envoyé de Dieu, à savoir: '«Les bonnes actions qui demeurent» (18, 46) sont les formules suivantes: Dieu est le plus grand! Il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu! Qu'il soit glorifié et exalté! Louange à Dieu! Il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu!'.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 4/267–268) cite, à partir de la tradition de an-Nu'mān b. Bašīr qui remonte jusqu'au Prophète (*marfū'*), ce qui suit: 'Que Dieu soit glorifié! Louange à Dieu! Il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu! Dieu est le plus grand!: telles sont «les bonnes actions qui demeurent»'.

Aṭ-Ṭabarānī cite la même chose à partir de la tradition de Sa'd b. Ğunāda.

6/2401

Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī) cite ce que dit Abū Hurayra, à savoir que l'Envoyé de Dieu (.) a dit: 'Que Dieu soit glorifié! Louange à Dieu! Il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu! Dieu est le plus grand!: telles sont les «les bonnes actions qui demeurent»'.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 3/75) cite, de la part de Abū Sa'īd, ce que dit l'Envoyé de Dieu (.) au sujet de sa parole: «Ils penseront y tomber» (18, 53), à savoir: 'Le mécréant peinera durant cinq mille ans, comme il n'a jamais

38 Al-Buḥārī, *Šaḥīḥ*, 8/399; Muslim, *Šaḥīḥ*, 1/184–186.

39 Aḥmad, *Musnad*, 3/70–71; at-Tirmidī, *Sunan*, 4/335.

travaillé en ce monde. Certes, le mécréant verra la Géhenne et pensera qu'elle sera le lieu où il tombera après avoir marché durant quarante années.

Al-Bazzār cite, avec une chaîne faible, ce que dit Abū Ḍarr, en le faisant remonter jusqu'au Prophète (*marfū'*), à savoir: 'Le trésor que Dieu mentionne dans son Livre (18, 82) est une plaque d'or pur. Je m'étonne de celui qui est sûr du destin: pourquoi se fatigue-t-il? Je m'étonne de celui qui pense au Feu: comment peut-il rire? Je m'étonne de celui qui pense à la mort et qui ensuite oublie qu'il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu et que Muḥammad est l'Envoyé de Dieu.'

Les deux Ṣayḥs (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 6/11 et Muslim<sup>40</sup>) citent, de la part de Abū Hurayra, ce que dit le Prophète (.), à savoir: 'Lorsque vous demandez quelque chose à Dieu, demandez-lui le Paradis. En effet, il est la partie la plus haute et la plus médiane du Jardin et c'est de lui qu'émanent les fleuves du Jardin.'

6/2402

### Maryam 19

Aṭ-Ṭabarānī cite, avec une chaîne faible, de la part de Ibn 'Umar, ce que dit l'Envoyé de Dieu (.), à savoir: 'Le cours d'eau dont parle Dieu à Maryam: «Ton Seigneur a disposé sous toi un cours d'eau» (19, 24) est un ruisseau qu'il a fait sortir pour qu'elle y boive.'

Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 3/1685) et un autre citent ce que dit al-Muḡīra b. Ṣu'ba, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) me dépêcha auprès des Naḡrān qui dirent: As-tu vu ce que vous récitez: «Ô sœur de Hārūn!» (19, 28), or Mūsā vient avant 'Īsā et ainsi de suite. Je revins et racontai cela à l'Envoyé de Dieu (.) qui dit: Ne leur as-tu pas fait remarquer qu'ils donnaient les noms des prophètes et des gens de bien qui étaient avant eux?'

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 3/9) et les deux Ṣayḥs (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 8/428 et Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 4/2188) citent ce que dit Abū Sa'īd, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) dit: Lorsque les hôtes du Jardin y entreront et que les hôtes du Feu y entreront, on amènera la mort semblable à un bélier noir et blanc. On le mettra entre le Jardin et le Feu et on dira: Ô hôtes du Jardin! Connaissez-vous cela? Il dit: Ils se hisseront pour voir et diront: Oui. C'est la mort. Alors, on lui donnera un ordre et il sera immolé. On dira: Ô hôtes du Jardin! Eternité et plus de mort! Ô hôtes du Feu! Eternité et plus de mort! Puis, l'Envoyé de Dieu (.) récita: «Avertis-les du jour de la lamentation, puisque le décret en est fixé, alors qu'ils sont insouciantes et qu'ils ne croient pas» (19, 39) et il indiqua avec sa main, en disant: Les gens de ce monde sont dans l'insouciance.'

6/2403

40 Cette tradition n'est pas repérable dans son *Ṣaḥīḥ*.

Ibn Ğarīr (at-Ṭabarī) cite, de la part de Abū Umāma, ce que dit l'Envoyé de Dieu (.), à savoir: 'Ġayy et Atām sont deux puits au plus profond de la Géhenne dans lesquels coule le liquide fétide des hôtes du feu (14, 16)<sup>41</sup>. Ibn Kaṭīr dit que c'est une tradition non reconnue (*munkar*).

6/2404 Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 3/328–329) cite ce que dit Abū Sumayya, à savoir: 'Nous étions en désaccord au sujet de la précipitation (dans la Géhenne) (19, 71). L'un de nous disait que le croyant n'y entrerait pas; un autre rétorquait que tous y entreraient, puis que Dieu sauverait | ceux qui le craignent. Alors, rencontrant Ğābir b. 'Abd Allāh, je l'interrogeai à ce sujet et il répondit: J'ai entendu l'Envoyé de Dieu (.) dire: Ne restera aucun homme pieux ni aucun homme dévoyé sans y être entré. Pour le croyant, (la Géhenne) sera fraîcheur et paix, comme ce fut le cas pour Ibrāhīm, jusqu'à ce que le Feu ne pousse un cri à cause de leur fraîcheur. Puis, Dieu sauvera ceux qui le craignent et il y abandonnera les injustes accroupis'.

Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 4/2030–2031) et at-Tirmidī (*Sunan*, 5/224) citent, de la part de Abū Hurayra, ce qu'a dit le Prophète, à savoir: 'Lorsque Dieu aime un serviteur, il appelle Ğibrīl (pour lui dire): Moi, j'aime un tel, aime-le donc. Alors, il lance un appel dans le ciel; puis, on fait descendre pour lui l'amour sur la terre. Tel est le sens de sa parole: « Le Miséricordieux disposera pour eux d'une amitié » (19, 96)'.

#### ṬH 20

Ibn Abī Ḥātim et at-Tirmidī (*Sunan*, 3/126) citent ce que dit Ğundab b. 'Abd Allāh al-Baġalī, à savoir que l'Envoyé de Dieu (.) dit: 'Lorsque vous trouvez un magicien, tuez-le'. Puis, il récita: « Le magicien ne réussit pas où qu'il aille » (20, 69). Il dit: 'Il ne croit pas où qu'il se trouve'.

6/2405 Al-Bazzār cite, avec une chaîne excellente, de la part de Abū Hurayra, ce que dit le Prophète (.) à propos de: « il aura certainement une vie misérable » (20, 124), à savoir: 'Le châtement du tombeau'.

#### al-Anbiyā' 21

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 2/295) cite ce que dit Abū Hurayra, à savoir: 'Je dis à l'Envoyé de Dieu: Informe-nous au sujet de « toute chose » (21, 30). Il répondit: Toute chose a été créée à partir de l'eau'.

41 *Ṣadīd* est la matière liquide claire qui coule d'une plaie et qui n'est pas encore changée en pus (Kazimirsiki).

**al-Ḥağğ 22**

Ibn Abī Ḥātim cite, de la part de Ya'lā b. Umayya, ce que dit l'Envoyé de Dieu (.), à savoir: 'L'accapement de la nourriture (grains) à Makka est un détournement'<sup>42</sup>.

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/232) cite, en le déclarant excellent, de la part de az-Zubayr, ce que dit l'Envoyé de Dieu (.), à savoir: 'On l'appelle la Maison libre (*al-'atīq*) (22, 29 et 33), parce que jamais n'y est apparu un tyran.' 6/2406

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 4/321–322) cite, de la part de Ḥuraym b. Fātik al-Asadī, ce que dit le Prophète (.), à savoir: 'Professer le faux équivaut à associer quelque chose à Dieu'. Puis, il récita: « Evitez la souillure des idoles. Evitez de dire le faux » (22, 30).

**Qad aflaha 23**

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Murra al-Bahzī, à savoir: 'J'ai entendu l'Envoyé de Dieu (.) dire à un homme: Toi, tu mourras sur la colline (*ar-rabwa*) (23, 50). Et il mourut dans le terrain sablonneux (*ar-ramla*)'<sup>43</sup>. Ibn Kaṭīr dit: 'Cette tradition ne s'appuie que sur l'autorité d'un seul rapporteur (*ġarīb*)'.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 6/159) cite ce que dit 'Ā'īša, à savoir: 'Ô Envoyé de Dieu! « Ceux qui donnent ce qu'ils donnent, alors que leur cœur frémit ... » (23, 60), c'est celui (sic) qui vole, pratique l'adultère et boit du vin, tout en ayant peur de Dieu? Il répondit: Non! Ô fille du Véridique (Abū Bakr)! C'est celui qui jeûne, qui prie et qui fait l'aumône, tout en ayant peur Dieu.' 6/2407

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 3/88) et at-Tirmidī (*Sunan*, 5/237) citent, de la part de Abū Sa'īd, ce que dit le Prophète (.) à propos de: « et ils auront les lèvres béantes » (23, 104), à savoir: 'Le Feu le cuira et sa lèvre supérieure se ridera et se retournera pour atteindre le milieu de sa tête et sa lèvre inférieure retombera mollement jusqu'à battre contre son nombril'.

**an-Nūr 24**

Ibn Abī Ḥātim cite, de la part de Abū Sawra b. Aḥī Abī Ayyūb, ce que dit Abū Ayyūb, à savoir |: 'Je dis: Ô Envoyé de Dieu! Telle est la salutation (*salām*) (24, 61). Mais, qu'est-ce que l'entrée en contact (*isti'nās*) (24, 27)? Il répondit: Cela consiste à prononcer les formules: Que Dieu soit glorifié et exalté!' 6/2408

42 *Ilhād* signifie pratiquer un trou latéral dans une fosse pour y enterrer un mort. Au sens figuré, pratiquer un trou latéral dans les choses illicites, en parlant d'un accapareur de grains (Kazimirski). Allusion probable à 22, 28.

43 Le sens pourrait être aussi: *Rubwa*, c'est-à-dire, Dimašq, selon Yāqūt et *ar-Ramla*, la ville de Palestine.

Dieu est le plus grand! Louange à Dieu! et à toussoter, pour avertir les gens de la maison’.

#### al-Furqān 25

Ibn Abī Ḥātim cite, de la part de Yaḥyā b. Abī Usayd qui fait remonter la tradition jusqu’à l’Envoyé de Dieu (.) (*marfūʿ*), le fait qu’ on interrogea ce dernier au sujet de sa (\*) parole: « Quand, liés ensemble, ils seront jetés dans un lieu étroit ... » (25, 13). Il répondit: ‘Par celui dans la main duquel repose mon âme! Ils seront forcés à entrer dans le Feu, comme la cheville<sup>44</sup> dans le mur’.

#### al-Qaṣaṣ 28

6/2409

Al-Bazzār cite, de la part de Abū Darr, le fait qu’ on demanda au Prophète (.) lequel des deux termes avait accompli Mūsā (28, 28). | Il répondit: ‘Le plus complet (dix ans) et le plus déférent (28, 27)’. Il ajouta: ‘Si on te demande quelle des deux femmes il a épousée (28, 27), réponds: la plus jeune des deux’. La chaîne de cette tradition est faible, mais elle a des versions continues (*mawṣūla*) et qui remontent jusqu’ aux suivants (*mursala*).

#### al-ʿAnkabūt 29

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 6/341), at-Tirmidī (*Sunan*, 5/251), qui le déclare excellent, et d’ autres encore citent ce que dit Umm Hāni’, à savoir: ‘J’interrogeai l’Envoyé de Dieu (.) au sujet de sa parole: « vous accomplissez dans vos assemblées ce qui est répréhensible » (29, 29). Il répondit: Ils se saisissaient des gens du chemin et se moquaient d’ eux, voilà ce qu’ ils accomplissaient de répréhensible’.

#### Luqmān 31

6/2410

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/255–256) et un autre citent, de la part de Umāma, ce que dit l’Envoyé de Dieu (.), à savoir: ‘Ne vendez pas les esclaves chanteuses, ne les achetez pas, ne les instruisez pas; il n’ est pas bien d’ en faire le commerce; les mettre à prix est interdit’. Semblablement à cela est descendu: « Parmi les gens, il y en a qui achètent le divertissement de l’entretien ... » (31, 6). La chaîne de cette tradition est faible.

44 La cheville de métal ou de bois.

**as-Sağda 32**

Ibn Abī Ḥātim cite, d'après Ibn 'Abbās, ce que dit le Prophète (.) à propos de sa parole: «Il a excellé en toute chose qu'il a créée» (32, 7), à savoir: 'Certes, le derrière du singe n'est vraiment pas une chose excellente! Pourtant, il a décidé de le créer'.

Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī) cite, d'après Mu'ād b. Ğabal, ce que dit le Prophète (.) à propos de sa parole: | «Leurs flancs s'arrachent de leur couche» (32, 16), à savoir: 'Le lever du serviteur de nuit'.

6/2411

Aṭ-Ṭabarānī cite, d'après Ibn 'Abbās, ce que dit le Prophète au sujet de sa parole: «Nous en avons fait une guidance pour les enfants de Isrā'īl» (32, 23), à savoir: 'Il a fait de Mūsā une guidance pour les enfants de Isrā'īl'. Et à propos de sa parole: «Ne sois pas dans le doute à propos de sa rencontre» (32, 23), à savoir: 'du fait que Mūsā a rencontré son Seigneur'.

**al-Aḥzāb 33**

At-Tirmiḏī (*Sunan*, 5/260–261) cite ce que dit Mu'āwiya, à savoir: 'J'ai entendu l'Envoyé de Dieu (.) dire: Ṭalḥa est un de ceux qui «ont atteint le terme de leur vie» (33, 23)'.

At-Tirmiḏī (*Sunan*, 5/262–263) et un autre, de la part de 'Umar b. Abī Salama, et Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī) et un autre, de la part de | Umm Salama, citent le fait que le Prophète (.) appela Fātima, 'Alī, Ḥasan et Ḥusayn, lorsque descendit: «Dieu veut seulement éloigner de vous la souillure» (33, 33). Alors, il les enveloppa d'un voile et dit: 'Ô Dieu! Ceux sont les gens de ma Maison, éloigne d'eux la souillure et purifie-les complètement'.

6/2412

**Saba' 34**

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 1/316) et un autre citent, d'après Ibn 'Abbās, le fait qu'un homme interrogea le Prophète (.) au sujet des Saba' (34, 15), en disant: 'Est-ce un homme, une femme ou une terre?'. Il répondit: 'Mais, c'est un homme qui en a engendré dix. Six d'entre eux habitaient al-Yaman et les quatre autres aš-Šām'.

Al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 8/537) cite ce que dit Abū Hurayra, en remontant jusqu'au Prophète (*marfū'*), à savoir: 'Lorsque Dieu décide un ordre dans les cieux, les anges battent des ailes, en signe de soumission à sa parole qui est comme une chaîne (battant) contre une roche polie. Et «quand la frayeur quitte leur cœur, ils disent: Qu'a dit votre Seigneur?»' Alors, «ils disent» à celui qui a demandé: «La vérité, car il est le Très-Haut, le Grand» (34, 23)'.

### Fāṭir 35

6/2413 Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 3/78) et at-Tirmidī (*Sunan*, 5/277–278) citent, de la part de Abū Saʿīd al-Ḥudrī, ce que dit le Prophète (.) à propos de ce verset : « Puis, nous avons donné le Livre en héritage à ceux de nos serviteurs que nous avons choisis ; il en est parmi eux qui se font tort à eux-mêmes ; il en est parmi eux qui se tiennent sur la voie moyenne ; il en est parmi eux qui devancent les autres par les bonnes actions » (35, 32), à savoir : ‘Tous ceux-là sont dans une unique demeure, ils sont tous dans le Jardin’.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 5/194) et un autre citent ce que dit Abū d-Dardāʾ, à savoir : ‘J’ai entendu l’Envoyé de Dieu (.) dire : Dieu dit : « Puis, nous avons donné le Livre en héritage à ceux de nos serviteurs que nous avons choisis ; il en est parmi eux qui se font du tort à eux-mêmes ; il en est parmi eux qui se tiennent sur la voie moyenne ; il en est parmi eux qui devancent les autres par les bonnes actions, avec la permission de Dieu » (35, 32). Quant à ceux qui devancent les autres, ce sont ceux qui entreront dans le Jardin sans jugement ; ceux qui se tiennent sur la voie moyenne, ceux-là seront jugés avec facilité ; ceux qui se font tort à eux-mêmes, ceux-là seront jugés tout au long du rassemblement final. Ce sont ceux que Dieu, par la suite, corrigera au moyen de sa miséricorde. Et ce sont ceux qui diront : « Louange à Dieu qui a écarté de nous le malheur ! » (35, 34)’.

6/2414 Aṭ-Ṭabarānī et Ibn Ḡarīr (aṭ-Ṭabarī) citent, d’après Ibn ‘Abbās, ce que dit le Prophète (.), à savoir : ‘Lorsque viendra le jour du jugement, on dira : Où sont les gens de soixante ans ? Il s’agit de l’âge dont Dieu dit : « Ne vous avons-nous pas accordé l’âge durant lequel celui qui réfléchit peut réfléchir ? » (35, 37)’.

### YS 36

Les deux Ṣayḥs (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 8/541 et Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 1/139) citent ce que dit Abū Ḍarr, à savoir : ‘J’interrogeai l’Envoyé de Dieu au sujet de sa parole : « Et le soleil chemine vers une halte qui est sienne » (36, 38) et il dit : Sa halte est sous le Trône’.

Les deux mêmes (*ibidem*) citent ce que dit le même, à savoir : ‘J’étais avec le Prophète (.) dans la mosquée, au coucher du soleil. Et il dit : Ô Abū Ḍarr ! Sais-tu où se couche le soleil ? Je répondis : Dieu et son Envoyé sont ceux qui le savent le mieux. Il dit : Il va se prosterner sous le Trône ; tel est le sens de sa parole : « Et le soleil chemine vers une halte qui est sienne » (36, 38)’.

### aṣ-Ṣāffāt 37

6/2415 Ibn Ḡarīr (aṭ-Ṭabarī) cite ce que dit Umm Salama, à savoir : ‘Je dis : Ô Envoyé de Dieu ! Informe-moi au sujet de la parole de Dieu (\*): « celles aux grands yeux noirs » (56, 22). Il dit : L’œil, c’est-à-dire, la grandeur des yeux. Le bord (*ṣufr*) de



leurs grands yeux noirs (*al-ḥawrā'*) est comme l'aile de l'aigle. Je dis: Ô Envoyé de Dieu! Informe-moi au sujet de la parole de Dieu: «elles sont semblables au blanc caché de l'œuf» (37, 49). Il dit: Leur finesse est comme celle de la peau qui, à l'intérieur de l'œuf, touche la coquille'.

L'expression *šufr* (bord) est avec un *f* et elle est en annexion avec *al-ḥawrā'* (leurs grands yeux noirs). Il s'agit des cils de l'œil. Je le précise, même si c'est évident, parce que j'ai vu un de ceux qui, à notre époque, négligeant de mettre les points diacritiques, se trompent en mettant un [*šufr*]. Il dit: L'expression 'leurs grands yeux noirs sont comme l'aile de l'aigle': sujet et prédicat; c'est-à-dire, pour la légèreté et la rapidité. Cela [*šufr*] signifie mensonge, pure ignorance, déviation au plan religieux et acte téméraire contre Dieu et son Envoyé'.

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/280) et un autre citent, de la part de Samura, ce que dit le Prophète (.) à propos de sa parole: «Nous avons fait en sorte que sa descendance soit ceux qui restent» (37, 77), à savoir: Ḥām, Sām et Yāfīt<sup>45</sup>.

Le même cite d'une autre façon: 'Sam, le père des Arabes; Ḥām, le père des Abyssins; et Yāfīt, le père des Byzantins'.

6/2416

Le même cite ce que dit Ubayy b. Ka'b, à savoir: 'J'interrogeai l'Envoyé de Dieu (.) au sujet de la parole de Dieu: «Et nous l'envoyâmes à cent mille (hommes) ou ils ajoutent encore» (37, 147). Il dit: Ils ajoutent vingt mille'.

Ibn 'Asākir cite, d'après al-'Alā' b. Sa'd, le fait que l'Envoyé de Dieu (.) dit un jour à ceux qui étaient assis avec lui: 'Le ciel fait entendre sa voix et il faut qu'il fasse entendre sa voix; car il n'y a pas d'endroit où mettre le pied sur lequel il n'y ait un ange qui s'incline ou se prosterne'. Puis, il récita: «Nous sommes placés en rangs \* et nous célébrons les louanges» (37, 165–166).

### az-Zumar 39

Abū Ya'lā et Ibn Abī Ḥātim citent le fait que 'Uṭmān b. 'Affān interrogea l'Envoyé de Dieu (.) au sujet de son commentaire de: «Il possède les clés des cieux et de la terre» (39, 63). Il dit: 'Voici son commentaire: Il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu! Dieu est le plus grand! Dieu soit glorifié! Grâce à sa louange, je demande pardon à Dieu! Il n'y a de puissance qu'en Dieu! Il est le Premier et le Dernier, le Manifeste et le Caché! Dans sa main se trouve le bien: il donne la vie et il donne la mort!. Cette tradition n'a qu'un seul narrateur (*ḡarīb*); elle est très contestable.

6/2417

Dans *Šifat al-ḡanna*, Ibn Abī d-Dunyā cite, de la part de Abū Hurayra, le fait que le Prophète (.) interrogea Ḡibrīl au sujet de ce verset: «Ceux qui sont dans les cieux et sur la terre s'évanouiront, sauf ceux que Dieu voudra» (39, 68), en

45 Il s'agit des fils de Nūḥ.

disant : 'Qui sont ceux pour lesquels Dieu ne veut pas qu' ils s' évanouissent ?'. Il répondit : 'Les martyrs'.

### Ġāfir 40

6/2418 Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 4/267), les auteurs de *Sunan* (Abū Dāwūd, 2/161, at-Tirmidī, 5/292, an-Nasā'ī, 6/450, Ibn Māğah, 2/1258), al-Ḥākim et Ibn Ḥibbān citent ce que dit an-Nu'mān b. Bašīr, à savoir que l' Envoyé de Dieu (.) dit : 'L' invocation équivaut à l' adoration'. Puis, il récita : « Invoquez-moi et je vous répondrai. Ceux qui refusent de m' adorer entreront humiliés dans la Géhenne » (40, 60).

### Fuṣṣilat 41

6/2419 An-Nasā'ī (*Sunan*, 6/452), al-Bazzār, Abū Ya'lā et d' autres encore citent ce que dit Anas, à savoir : 'L' Envoyé de Dieu (.) nous récita ce verset : « Ceux qui disent : Notre Seigneur est Dieu ! Puis, qui agissent avec droiture ... » (41, 30). (Puis, il dit :) Certaines gens récitent ce verset, puis la majorité d' entre eux mécroient. Quiconque le récite jusqu' à la mort est un de ceux qui agissent avec droiture conformément à lui'.

### Šūrā 42

6/2420 Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 1/85) et un autre citent ce que dit 'Alī, à savoir : 'Ne vous informerai-je pas du meilleur verset dans | le Livre de Dieu dont nous a parlé l' Envoyé de Dieu (.) ? Il dit : « Quel que soit le malheur qui vous atteint, il dépend de ce que vos mains ont acquis, mais Dieu pardonne beaucoup » (42, 30). Je vais te le commenter, ô 'Alī ! Ce qui vous atteint comme maladie, punition et tribulation en ce monde dépend de ce que vos mains ont acquis. Mais, Dieu est trop longanime pour répéter une telle punition dans la vie dernière ; et ce qu' il vous a pardonné dans la vie de ce monde, Dieu est trop généreux pour y revenir dessus après son pardon'.

### az-Zuḥruf 43

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 1/85), at-Tirmidī (*Sunan*, 5/296–297) et d' autres encore citent ce que dit Abū Umāma, à savoir : 'L' Envoyé de Dieu (.) dit : Un peuple ne s' égare, après la guidance dans laquelle il se trouvait, qu' après avoir reçu l' habileté à discuter. Puis, il récita : « Ils ne t' ont proposé cet exemple que pour discuter. C' est un peuple disputeur » (43, 58)'.

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Abū Hurayra, à savoir : 'L' Envoyé de Dieu (.) dit : Chaque hôte du Feu verra sa demeure dans le Jardin avec affliction et il dira : « Si Dieu m' avait dirigé, je serais parmi ceux qui le craignent » (43, 57). Et  
6/1421 chaque hôte du Jardin verra sa demeure dans le Feu et dira : | « Nous n' aurions

pas été à même de nous diriger, si Dieu ne nous avait pas dirigés» (7, 43), qu'il en soit remercié. Il ajoute: 'L'Envoyé de Dieu (.) dit: Il n'y a personne qui n'ait une demeure dans le Jardin et une demeure dans le Feu. Si bien que le mécréant hérite du croyant sa demeure dans le Feu et le croyant hérite du mécréant sa demeure dans le Jardin. Voilà pourquoi, il dit: «Ce Jardin est celui dont vous avez hérité grâce à ce que vous avez fait» (43, 72)'.

#### ad-Duḥān 44

Aṭ-Ṭabarānī et Ibn Ḡarīr (al-Ṭabarī) citent, avec une chaîne excellente, ce que dit Abū Mālik al-Aṣ'arī, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) dit: Votre Seigneur vous a avertis trois fois. (La première:) La fumée qui saisit le croyant comme un rhume de cerveau et qui saisit le mécréant qui gonfle au point qu'elle ressort de chacune de ses oreilles. La deuxième: la Bête. Et la troisième: ad-Daḡḡāl'. Il y a plusieurs versions de cette tradition.

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/299), Abū Ya'lā et Ibn Abī Ḥātim citent, de la part de Anas, ce que dit le Prophète (.), à savoir: 'Il n'y a pas de serviteur qui n'ait au ciel deux portes: une porte par laquelle sort sa subsistance et une porte par laquelle entrent ce qu'il fait et ce qu'il dit. Et quand il meurt, elles le regrettent et le pleurent'. Et il récita ce verset: «Le ciel et la terre n'ont pas pleuré sur eux» (44, 29). Il rappela qu'ils n'avaient pas assez bien agi sur la face de la terre, pour qu'ils les pleurent; et que de ce qu'ils avaient dit et fait n'était monté en leur faveur aucune excellente parole ni aucun acte bon vers le ciel, pour qu'ils les regrettent et les pleurent.

6/2422

Ibn Ḡarīr (aṭ-Ṭabarī) cite ce que dit Šurayḥ b. 'Ubayd al-Ḥaḍramī, en remontant jusqu'aux suivants (*mursal*), à savoir: | 'L'Envoyé de Dieu (.) dit: Un croyant ne meurt pas en exil d'où sont absentes ses pleureuses, sans que le ciel et la terre ne pleurent sur lui. Puis, l'Envoyé de Dieu (.) récita: «Le ciel et la terre n'ont pas pleuré sur eux» (44, 29); puis, il dit: Ils ne pleurent pas sur le mécréant'.

6/2423

#### al-Aḥqāf 46

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 1/226) cite, de la part de Ibn 'Abbās, ce que dit le Prophète (.) (à propos de): «ou quelque trace de science» (46, 4), à savoir: 'L'écriture'.

#### al-Fath 48

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/306) et Ibn Ḡarīr (aṭ-Ṭabarī) citent le fait que Ubayy b. Ka'b entendit l'Envoyé de Dieu (.) dire, (à propos de): «et il les obligea à une parole de piété» (48, 26), (c'est-à-dire): 'Il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu'.

**al-Ḥuğūrāt 49**

6/2424 Abū Dāwūd (*Sunan*, 5/189–190) et at-Tirmidī (*Sunan*, 3/490) citent ce que dit Abū Hurayra, à savoir: 'On dit: Ô Envoyé de Dieu! Qu'est-ce que la médisance? (49, 12) Il répondit: Le fait que tu mentionnes ton frère avec ce qui est détestable. On ajouta: Et qu'en penses-tu si ce que je dis se vérifie chez mon frère? Il répondit: Si ce que tu dis se vérifie chez lui, alors tu as médit de lui; et si ce que tu dis ne se vérifie pas chez lui, tu l'as calomnié.'

**Q 50**

Al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 8/594) cite, de la part de Anas, ce que dit le Prophète (.), à savoir: 'Il (le damné) sera jeté dans le Feu « et ce dernier dira: Est-ce qu'il y en a davantage? » (50, 30), jusqu'à ce qu'il n'y mette pied. Alors, le Feu dira: Suffit! Suffit!'

**aḍ-Ḍāriyāt 51**

6/2425 Al-Bazzār cite ce que dit 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, à savoir: '« Celles qui se déplacent rapidement » (51, 1), ce sont les vents; « celles qui passent facilement » (51, 3), ce sont les embarcations; « celles qui répartissent les ordres » (51, 4), ce sont les anges. Si je n'avais pas entendu l'Envoyé de Dieu (.) le dire, je ne l'aurais pas dit.'

**aṭ-Ṭūr 52**

Dans *Zawā'id al-Musnad*, 'Abd Allāh b. Aḥmad cite ce que dit 'Alī, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) dit: Les croyants et leurs enfants seront dans le Jardin; les polythéistes et leurs enfants seront dans le Feu'. Puis, l'Envoyé de Dieu (.) récita: « Ceux qui croient et que la postérité a suivis dans la foi, nous joindrons à eux leur postérité » (52, 21).

**an-Nağm 53**

6/2426 Ibn Ḡarīr (aṭ-Ṭabarī) et Ibn Abi Ḥātim citent, avec une chaîne faible, ce que dit Abū Umāma, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) récita ce verset: « Et Ibrāhīm celui accomplit » (53, 37). Puis, il dit: Sais-tu ce qu'il a accompli? Je répondis: Dieu et l'Envoyé de Dieu le savent bien mieux! Il dit: Il a accompli le travail de sa journée avec quatre prosternations depuis le début du jour.'

Les deux mêmes citent, de la part de Mu'ād b. Anas, ce que dit l'Envoyé de Dieu (.), à savoir: 'Ne vous informerai-je pas pourquoi Dieu appela Ibrāhīm, son ami, celui qui accomplit? Il disait chaque matin et chaque soir: « Rendez gloire à Dieu soir et matin ... » jusqu'à la fin du verset (30, 17).'

Al-Baḡawī cite, par le truchement de Abū l-Āliya, de la part de Ubayy b. Ka'b, ce que dit le Prophète (.) au sujet de sa parole: « Certes, à ton Seigneur est le

terme» (53, 42), à savoir: 'On ne peut rien penser au sujet du Seigneur'. | Al-Bağawī dit: 'Cela ressemble à la tradition prophétique suivante: Réfléchissez sur les créatures, ne réfléchissez pas sur l'Essence de Dieu.' 6/2427

### ar-Raḥmān 55

Ibn Abī Ḥātim cite, de la part de Abū d-Dardā', ce que dit le Prophète (.) au sujet de sa (\*) parole: «Chaque jour, il a une occupation» (55, 29), à savoir: 'Il s'occupe de pardonner un péché, de soulager d'une peine, d'élever certains et de déposer d'autres'.

Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī) cite la même chose à partir de la tradition de 'Abd Allāh b. Munayb et al-Bazzār cite également la même chose à partir de la tradition de Ibn 'Umar.

Les deux Ṣayḥs (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 8/623–624 et Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 1/163) citent, de la part de Abū Mūsā al-Aš'arī, le fait que l'Envoyé de Dieu (.) dit: '«Deux jardins» (55, 46) dont les vases et ce qu'il y a sont en argent et «deux jardins» (55, 62) dont les vases et ce qu'il y a sont en or'. 6/2428

Al-Bağawī cite ce que dit Anas b. Mālik, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) récita: «Y a-t-il une rétribution du bien agir en dehors du bien agir?» (55, 60); puis, il dit: Savez-vous ce que dit votre Seigneur? Ils dirent: Dieu et son Envoyé le savent bien mieux! Il dit: Y a-t-il une rétribution de celui que je comble de bienfaits, en raison de la proclamation de l'unicité, en dehors du Jardin?'

### al-Wāqī'a 56

Abū Bakr an-Nağğād cite ce que dit Sulaym b. 'Āmir, à savoir: 'Un bédouin se présenta | et dit: Ô Envoyé de Dieu! Dieu mentionne dans le Jardin un arbre qui blesse son propriétaire. Il demanda: Quel est-il? Il dit: Le jujubier, car il a des épines qui blessent. L'Envoyé de Dieu (.) dit: Est-ce que Dieu n'a pas dit: «dans un jujubier sans épine et fructueux» (56, 28). Dieu a coupé ses épines et, à la place de chacune, il a mis un fruit'. Il y a une autre version à partir de la tradition de 'Utba b. 'Abd as-Sulamī; Ibn Abī Dāwūd la cite dans *al-Ba'ī*. 6/2429

Les deux Ṣayḥ-s (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 8/627 et Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 4/2175) citent, de la part de Abū Hurayra, ce que dit le Prophète (.), à savoir: 'Au Jardin, il y a un arbre à l'ombre duquel le cavalier peut courir durant cent ans sans pouvoir la traverser. Récitez, si vous voulez: «à une ombre étendue» (56, 30)'.

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/323) et an-Nasā'ī<sup>46</sup>, citent, de la part de Abū Sa'īd al-Ḥudrī, ce que dit le Prophète (.) | à propos de sa parole: «avec de hauts lits» 6/2430

46 Cette tradition n'est pas repérable dans son *Sunan*.

(56, 34), à savoir: 'Leur hauteur est comme la distance entre le ciel et la terre; et la distance à franchir entre les deux est de cinq cents ans'.

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/324) cite ce que dit Anas, à savoir que l'Envoyé de Dieu (.) dit (à propos de): «Nous les avons recréées avec soin» (56, 35): 'des vieilles femmes qui étaient en ce monde avec des yeux toujours larmoyants et chassieux'.

Dans *aš-Šamā'il*, le même cite ce que dit al-Ḥasan, à savoir: 'Une vieille femme arriva et dit: Ô Envoyé de Dieu! Demande à Dieu de m'introduire dans le Jardin. Il dit: Ô mère d'un tel! Le Jardin, une vieille femme n'y entre pas. Alors, elle se détourna, en pleurant. Il ajouta: Informez-la qu'elle n'y entrera pas comme une vieille femme; car Dieu dit: «Nous les avons recréées avec soin \* et refaites vierges» (56, 35-36)'.

Ibn Abī Ḥātim cite, de la part de Ġa'far b. Muḥammad et de son père, ce que dit son grand-père, à savoir que l'Envoyé de Dieu (.) dit (à propos de): «*ʿurban* / aimant passionnément» (56, 37)<sup>47</sup>: 'Le langage d'elles sera en arabe'.

6/2431

Aṭ-Ṭabarānī cite ce que dit Umm Salama, à savoir: 'Je dis: Ô Envoyé de Dieu! Informe-moi au sujet de la parole de Dieu: «*ḥūrun ʿīnun* / aux grands yeux noirs bordés de blanc» (56, 22). Il répondit: *ḥūrun* est le blanc et *ʿīnun* indique la grandeur des yeux. Les paupières et les cils de ces femmes sont comme l'aile de l'aigle. Je dis: Informe-moi au sujet de sa parole: «semblables à la perle bien gardée» (56, 23). Il dit: Leur pureté est comme celle de la perle qui se trouve dans les huîtres que la main ne touche pas. Je dis: Informe-moi au sujet de sa parole: «bonnes et belles» (55, 23). Il dit: Elles ont de bonnes dispositions naturelles et un beau visage. Je dis: Informe-moi au sujet de sa parole: «comme le blanc caché de l'œuf» (37, 49). Il dit: Leur finesse est comme celle de la peau que tu vois à l'intérieur de l'œuf et qui touche la coquille. Je dis: Informe-moi au sujet de sa parole: «*ʿurban atrāban* / aimant passionnément et du même âge» (56, 37). Il dit: Ce sont celles qui ont été prises de la maison de ce monde, alors qu'elles étaient de vieilles femmes aux yeux chassieux et aux cheveux gris. Dieu les a recréées après le grand âge et en a fait des vierges passionnées, amoureuses, aimantes et toutes du même âge, en vertu d'une naissance unique'.

6/2432

Ibn Ġarīr (aṭ-Ṭabarī) cite ce que dit Ibn 'Abbās à propos de sa parole: «multitude parmi les premiers \* et multitude parmi les derniers» (56, 39-40), à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) dit: Les deux catégories sont ensemble de ma communauté'.

47 Pluriel de *ʿarūb* qui signifie 'qui aime son mari avec passion'. La racine de ce mot est aussi celle de *ʿarab* (arabe); d'où l'interprétation donnée ici.

Aḥmad (Ibn Hanbal, *Musnad*, 1/108) et at-Tirmidī (*Sunan*, 5/324) citent ce que dit ‘Alī, à savoir: ‘L’Envoyé de Dieu (.) dit: «Vous ferez de votre subsistance» (56, 82a), c’est-à-dire: de votre remerciement; «le fait que vous criez au mensonge» (56, 82b), à savoir: vous direz: On a fait pleuvoir sur nous une tempête comme ceci et comme cela’.

### al-Mumtaḥana 60

At-Tirmidī (*Sunan*, 5/335), qui le déclare excellent, Ibn Māğah (*Sunan*, 1/503) et Ibn Ğarīr (at-Ṭabarī) citent, de la part de Umm Salama, ce que dit | l’Envoyé de Dieu (.) à propos de sa parole: «elles ne te désobéiront pas pour ce qui est convenable» (60, 12), à savoir: ‘les lamentations aux funérailles’.

6/2433

### at-Ṭalāq 65

Les deux Ṣayḥs (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 9/482 et Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 2/1093) citent le fait que Ibn ‘Umar répudia sa femme, alors qu’elle avait ses règles. ‘Umar mentionna cela à l’Envoyé de Dieu (.) qui se mit en colère à ce sujet. Puis, il dit: ‘Qu’il la fasse revenir et qu’il la retienne jusqu’à ce qu’elle soit pure, puis qu’elle ait ses règles et qu’elle redevienne pure. Alors, s’il lui semble bon de la répudier, étant pure avant qu’il ne la touche, ce sera conforme au délai que Dieu impose pour qu’une femme soit répudiée’. Puis, l’Envoyé de Dieu (.) récita: «Si vous répudiez les femmes, alors répudiez-les conformément à leur délai» (65, 1)<sup>48</sup>.

### N 68

At-Ṭabarānī cite ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir que l’Envoyé de Dieu (.) dit: ‘Ce que Dieu a créé en premier est le Calame et le Poisson. Il dit: Ecris! Il demanda: Que dois-je écrire? Il dit: Toute chose existante jusqu’au jour de la résurrection. Puis, il récita: «*Nūn*. Par le calame!» (68, 1). Or le *Nūn* c’est le poisson (*al-ḥūt*) et *al-qalam*, c’est le calame<sup>49</sup>.

6/2434

Ibn Ğarīr (at-Ṭabarī) cite, de la part de Mu‘āwiya b. Qurra, ce que dit son père, à savoir que l’Envoyé de Dieu (.) dit: «*Nūn*. Par le calame et ce qu’ils écrivent!» (68, 1). C’est une table de lumière et un calame de lumière qui exécute ce qui

48 Nous avons ici la lecture de Ibn Mas‘ūd, Ibn ‘Abbās, Ubayy, ‘Uṭmān, Ğābir, ‘Alī b. al-Ḥusayn, etc ..., à savoir: *fī qubuli ‘iddatihinna* au lieu de la lecture actuellement officielle à savoir *li-‘iddatihinna*. La première est qualifiée de *ṣaḍḍa*; c’est-à-dire, non-canonique, parce que discontinue.

49 On sait que traditionnellement, Yūnus, l’homme au poisson, est aussi appelé *Dū n-Nūn*, l’homme du *Nūn*.

existera jusqu'au jour de la résurrection'. Ibn Kaṭīr dit que c'est une tradition qui remonte jusqu'aux suivants (*mursal*) et qu'elle est rapportée par un seul (*ḡarīb*).

6/2435 Le même cite également ce que dit Zayd b. Aslam, à savoir que l'Envoyé de Dieu (.) dit : 'Le ciel pleure à cause d'un serviteur au corps duquel Dieu a donné la santé, dont il a élargi le ventre et auquel il donné en ce monde | une ample subsistance. Or il a été injuste envers les gens : tel est le bâtard intrus (68, 13)'. Tradition qui remonte jusqu'aux suivants (*mursal*) et qui a plusieurs versions.

Abū Ya'lā et Ibn Ḡarīr (aṭ-Ṭabarī) citent, avec une chaîne dont un garant est douteux (*mubham*), de la part de Abū Mūsā, ce que dit le Prophète (.) (au sujet de) : « le jour où on dévoilera un tibia »<sup>50</sup> (68, 42), à savoir : 'C'est-à-dire, une lumière sublime devant laquelle ils tomberont prosternés'.

### Sa'ala 70

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 3/75) cite ce que dit Abū Sa'īd, à savoir : 'On dit à l'Envoyé de Dieu (.) : « un jour dont la mesure est de cinquante mille ans » (70, 4) : Comme est long ce jour-là ! Il dit : Par celui dans la main duquel repose mon âme ! Il sera raccourci pour le croyant, au point d'être plus court pour lui qu'une prière prescrite qu'il fait en ce monde'.

### al-Muzzammil 73

6/2436 Aṭ-Ṭabarānī cite, d'après Ibn 'Abbās, ce que dit le Prophète (.) (à propos de) : « Récitez donc ce qui de lui est facile » (73, 20), à savoir : 'Cent versets'. Ibn Kaṭīr dit que c'est une tradition rapportée par un seul compagnon (*ḡarīb*).

### al-Muddattir 74

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 3/75) et at-Tirmidī (*Sunan*, 5/353) citent, de la part de Abū Sa'īd, ce que dit l'Envoyé de Dieu (.), à savoir : 'La pente (74, 17) est une montagne de feu qu'il escalade durant soixante dix automnes ; puis, il y descend de la même façon'.

6/2437 Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 3/142), at-Tirmidī (*Sunan*, 5/354-355), qui le déclare excellent, et an-Nasā'ī (*Sunan*, 6/501) citent ce que dit Anas, à savoir | que l'Envoyé de Dieu récita : « Il est digne de crainte et il est digne de pardon » (74, 56). Il dit : 'Votre Seigneur dit : Je suis digne qu'on me craigne et qu'on ne mette donc pas de divinité avec moi. Et quiconque craint de mettre une divinité avec moi, sera digne qu'on lui accorde le pardon'.

50 Cela semble signifier que les gens retrousseront leur habit et découvriront donc les jambes pour mieux courir devant le danger.



**‘Amma 78**

Al-Bazzār cite, de la part de Ibn ‘Umar, ce que dit le Prophète (.), à savoir: ‘Par Dieu! Personne ne sortira du Feu, tant qu’il n’y sera pas resté de longues périodes de temps, chaque période de temps couvrant quatre vingt et quelques années et chaque année étant de trois cent soixante jours, selon votre comput’.

**‘Abasa 80**

Cite ...<sup>51</sup>

**at-Takwīr 81**

Ibn Abī Ḥātim cite, de la part de Ibn Burayd b. Abī Maryam et de son père, le fait que l’Envoyé de Dieu (.) dit à propos de sa parole: «Lorsque le soleil roulera» (81, 1): ‘Il roulera dans la Géhenne’; «Et lorsque les étoiles se précipiteront» (81, 2), ‘dans la Géhenne’.

Le même cite, de la part de an-Nu‘mān b. Bašīr, ce que le Prophète (.) dit (à propos de): «Et lorsque les âmes s’accoupleront» (81, 7), à savoir: ‘Il s’agit de ceux qui se ressemblent: chaque homme avec chaque groupe qui agit comme lui’.

**Infāṭarat 82**

Ibn Ḡarīr (aṭ-Ṭabarānī) et al-Ṭabarānī citent, avec une chaîne faible, par le truchement de Mūsā b. ‘Alī b. Rabāḥ, de la part de son père et de son grand-père, le fait que le Prophète (.) dit à ce dernier: ‘Que te naîtra-t-il? Il répondit: Que peut-il me naître? Soit un garçon, soit une fille! Il dit: A qui ressemblera-t-il? Il répondit: A qui peut-il ressembler? Soit à son père, soit à sa mère! Le Prophète (.) dit: Bah! Ne dis pas cela! Lorsque la goutte de sperme repose dans le sein maternel, Dieu lui rend présente toute l’ascendance entre elle et Ādam. N’as-tu pas lu: «Dans quelque forme que ce soit voulue par lui, il te dépose» (82, 8)? C’est-à-dire, il t’insère’.

**al-Muṭaffifīn 83**

Les deux Ṣayḥs (al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 8/696 et Muslim, *Ṣaḥīḥ*, 4/2195) citent, de la part de Ibn ‘Umar, ce que dit le Prophète (.), à savoir: «Le jour où les gens se tiendront debout devant le Seigneur des mondes» (83, 6), jusqu’à ce que l’un d’eux ne disparaisse dans sa sueur atteignant le niveau de ses oreilles’.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 2/297), at-Tirmidī (*Sunan*, 5/359), al-Ḥākim, qui l’authentifie, et an-Nasā’ī (*Sunan*, 6/509) citent ce que dit Abū Hurayra,

51 Tous les manuscrits ont un blanc, sauf les manuscrits B, ‘, K.

à savoir que l'Envoyé de Dieu (.) dit : 'Lorsque le serviteur commet un péché, se produit un point noir dans son cœur. S'il s'en repent, son cœur est nettoyé et s'il pèche davantage, ce point augmente jusqu'à s'emparer de son cœur. Telle est la rouille que Dieu a mentionnée dans le Coran : « Non ! Mais, ce qui rouille leur cœur, c'est ce qu'ils s'acquièrent » (83, 14)'.

#### al-Inšiqāq 84

6/2441 Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 6/47), les deux Šayḥs (al-Buḥārī, *Šaḥīḥ*, 8/697 et Muslim, *Šaḥīḥ*, 4/2204) et d'autres encore, citent ce que dit 'Ā'īša, à savoir : 'L'Envoyé de Dieu (.) dit : Celui dont on examinera les comptes sera tourmenté'. Et dans une version qui se trouve chez Ibn Ġarīr (aṭ-Ṭabarī), il y a : 'On ne demandera compte à personne, sans qu'il ne soit tourmenté'. Je dis : 'Est-ce que Dieu ne dit pas : « on lui demandera compte d'une façon aisée » (84, 8)'. Il dit : 'Il ne s'agit pas de rendre compte, mais de la (simple) présentation'.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 6/48 et 185) cite ce que dit 'Ā'īša, à savoir : 'Ô Envoyé de Dieu ! Que veut dire rendre compte de façon aisée ? Il répondit : Cela signifie qu'on regarde dans son registre et qu'on passe outre ; car celui dont on examinera les comptes ce jour-là, sera détruit'.

#### al-Burūğ 85

6/2442 Ibn Ġarīr (aṭ-Ṭabarī) cite ce que dit Abū Mālīk al-Aš'arī, à savoir que l'Envoyé de Dieu (.) dit : 'Le jour promis (85, 2) est le jour de la résurrection ; le témoin (85, 3a) est le jour du vendredi ; le témoinné (85, 3b) est le jour de 'Arafa'. Il y a plusieurs versions.

Aṭ-Ṭabarānī cite, de la part de Ibn 'Abbās, le fait que l'Envoyé de Dieu (.) dit : 'Dieu a créé une table bien gardée (85, 22) en perle blanche ; ses pages sont en saphir rouge ; son calame est fait de lumière ; son écriture est lumière. Chaque jour, sur elle, Dieu jette trois cent soixante coups d'œil : il crée, il donne la subsistance, il fait mourir et il fait vivre, il fortifie et il humilie, il fait ce qu'il veut'.

#### Sabbīḥ 87

6/2443 Al-Bazzār cite, de la part de Ġābir b. 'Abd Allāh, ce que dit le Prophète (.) (au sujet de) : « Réussit, certes, celui qui se purifie » (87, 14), à savoir : 'Il s'agit de quiconque témoigne qu'il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu, en écartant les rivaux, et qui témoigne que je suis l'Envoyé de Dieu'. « Et évoque le nom de Dieu et prie » (87, 15) : 'Il s'agit des cinq prières, du soin qu'on leur porte et de l'importance qu'on leur accorde'.

Al-Bazzār cite ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir : 'Lorsque descendit : « Certes, cela se trouve dans les feuilles primordiales » (87, 18), le Prophète (.) dit : Cela ou tout cela se trouvait dans les feuilles de Ibrāhīm et de Mūsā'.

**al-Fağr 89**

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 3/327) et an-Nasā'ī (*Sunan*, 6/515) citent, de la part de Ġābir (Ibn 'Abd Allāh), ce que dit le Prophète (.), à savoir: 'Les dix (89, 2) | sont les dix immolations. L'impair (89, 3) est le jour de 'Arafa. Le pair (89, 3) est le jour du sacrifice'. Ibn Kaṭīr dit que les transmetteurs de cette tradition ne font pas problème, mais que le fait de remonter jusqu'au Prophète (*marfū'*) est contesté.

6/2444

Ibn Ġarīr (aṭ-Ṭabarī) cite ce que dit Ġābir, en le faisant remonter jusqu'au Prophète (*marfū'*), à savoir: 'Le pair représente deux jours et l'impair, le troisième jour'.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 4/442) et at-Tirmidī (*Sunan*, 5/366) citent, de la part de 'Imrān b. Ḥuṣayn, le fait qu'on interrogea l'Envoyé de Dieu (.) au sujet du pair et de l'impair (89, 3) et qu'il répondit: 'La prière est en partie paire et en partie impaire'.

**al-Balad 90**

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 4/299) cite ce que dit al-Barā', à savoir: 'Un bédouin arriva chez le Prophète (.) et dit: Enseigne-moi une action qui me fasse entrer dans le Jardin. Il dit: Libère une personne et paie la rançon d'un esclave (90, 13). Il dit: Ne s'agit-il pas d'une seule et même chose? Il répondit: Non. Car la libération de la personne se limite à sa libération elle-même; tandis que le paiement de la rançon d'un esclave consiste à contribuer à son affranchissement'.

**aš-Šams 91**

Ibn Abī Ḥātim cite, par le truchement de Ġuwaybir, de la part de aḍ-Ḍaḥḥāk, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'J'ai entendu l'Envoyé de Dieu (.) dire au sujet de sa parole: «Il réussit, certes, celui qui la purifie» (91, 9): Elle réussit l'âme que Dieu purifie'.

6/2445

**A-lam našrah 94**

Abū Ya'lā et Ibn Ḥibbān, dans son *Ṣaḥīḥ*, citent, de la part de Abū Sa'īd, ce que dit l'Envoyé de Dieu (.), à savoir: 'Ġibrīl vint à moi, en disant: Ton Seigneur dit: Sais-tu comment j'ai élevé ton évocation (94, 4)? Je répondis: C'est Dieu qui le sais le mieux! Il dit: Lorsque je suis évoqué, tu es évoqué avec moi'. Et cite ...<sup>52</sup>

52 La suite du texte manque dans les manuscrits A, S et H.

6/2446

**al-Qadr 97<sup>53</sup> |****az-Zalzala 99**

Aḥmad cite ce que dit Abū Hurayra, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) récita ce verset: « Ce jour-là, elle (la terre) contera ses récits » (99, 4). Il dit: Connaissez-vous ce que sont ses récits? Ils dirent: Dieu et son Envoyé le savent le mieux! C'est le fait qu'elle témoignera pour chaque serviteur ou pour chaque communauté de ce qu'ils ont fait à sa surface, en disant: Il a fait ceci et cela tel et tel jour'.

**al-ʿĀdiyāt 100**

Ibn Abī Ḥātim cite, avec une chaîne faible, ce que dit Abū Umāma, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) dit: « Certes, l'homme est ingrat à l'égard de son Seigneur » (100, 6) Il dit: L'ingrat est celui qui mange seul, qui frappe son serviteur et qui refuse de donner'.

**Alhākum 102**

6/2447

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Zayd b. Aslam, en remontant jusqu'aux suivants (*mursal*), à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) dit: « L'abondance vous distrait » (102, 1) de l'obéissance; « jusqu'à ce que vous visitiez les tombeaux » (102, 2); c'est-à-dire, jusqu'à ce que la mort vienne à vous'.

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 3/338) cite ce que dit Ḡābir b. ʿAbd Allāh, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.), Abū Bakr et ʿUmar mangeaient des dattes fraîches et buvaient de l'eau. Et l'Envoyé de Dieu (.) dit: Cela fait partie du délice sur lequel vous serez interrogés (102, 8)'.

Ibn Abī Ḥātim cite, de la part de Ibn Masʿūd, ce que dit le Prophète (.), à savoir: 'Cela fait partie du délice sur lequel vous serez interrogés'.

Ibn Abī Ḥātim cite, de la part de Ibn Masʿūd, ce que dit le Prophète (.) (à propos de): « Puis, vous serez interrogés ce jour-là au sujet du délice » (102, 8), à savoir: 'La sécurité et la santé'.

**al-Humaza 104**

6/2448

Ibn Mardawayh cite, d'après Abū Hurayra, ce que dit le Prophète (.) (à propos de): « Certes, il (le Feu) sera fermé comme une voûte sur eux » (104, 8), à savoir: 'Comme une oubliette'.

---

53 Le texte manque dans le manuscrit A.

**A ra'ayta 107**

Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī) et Abū Ya'lā citent ce que dit Sa'd b. Abī Waqqāṣ, à savoir: 'J'interrogeai l'Envoyé de Dieu (.) au sujet de: « Ceux qui négligent leur prière » (107, 5). Il répondit: Ce sont ceux qui retardent leur prière (par rapport à son temps)'.

**al-Kawṭar 108**

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 3/220–221) et Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 1/300) citent ce que dit Anas, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) a dit: *Al-kawṭar* | est un fleuve que mon Seigneur m'a donné dans le Jardin'. Cette tradition à des voies de transmission innombrables.

6/2449

**an-Naṣr 110**

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 1/217) cite ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Lorsque descendit: « Quand viennent le secours de Dieu et la victoire ... » (110, 1), l'Envoyé de Dieu (.) dit: Ma propre mort vient de m'être annoncée'.

**aṣ-Ṣamad 112**

Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī) cite ce que dit Burayda, – il ne l'a fait savoir qu'en le faisant remonter jusqu'au Prophète (*rafa'ahu*) –, à savoir: '*Aṣ-ṣamad* (112, 2) est ce qui n'a pas de vide en lui'.

**al-Falaq 113**

Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī) cite, de la part de Abū Hurayra, ce que dit le Prophète (.), à savoir: '*Al-falaq* (la fente) est un puits couvert dans la Géhenne'. Ibn Kaṭīr dit que c'est une tradition rapportée par un seul compagnon (*ḡarīb*) dont la remontée jusqu'au Prophète (*raf'*) n'est pas authentifiée.

6/2450

Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 6/61), at-Tirmidī (*Sunan*, 5/381), qui l'authentifie, et an-Nasā'ī (*Sunan*, 6/84) citent ce que dit 'Ā'īša, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) prit ma main, me montra la lune à son lever et dit: Mon refuge est en Dieu contre le mal de cela, à savoir l'obscurité quand elle s'étend (113, 3)'.

Ibn Ğarīr (aṭ-Ṭabarī) cite, d'après Abū Hurayra, ce que dit le Prophète (.) (à propos de): « contre le mal de l'obscurité quand elle s'étend » (113, 3) |, à savoir: 'L'étoile crépusculaire'. Ibn Kaṭīr dit que sa remontée jusqu'au Prophète (*raf'*) n'est pas authentifiée.

6/2451

**an-Nās 114**

Abū Ya'lā cite ce que dit Anas, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) dit: Aṣ-Ṣayṭān met son museau sur le cœur du fils de Ādam. S'il se souvient (de son Seigneur), il se retire; s'il (l') oublie, il dévore son cœur. Voilà le susurrement furtif (114, 4)'.

Tels sont les commentaires coraniques que j'ai présents à l'esprit: ceux qui remontent jusqu'au Prophète (*marfūʿ*), ceux qui sont déclarés tels, ceux qui sont authentiques, ceux dont la transmission est excellente, ceux dont la transmission est faible, ceux qui remontent jusqu'aux suivants (*mursal*) et ceux qui sont problématiques (*muḍal*). Mais, je n'ai pas cautionné ceux qui sont apocryphes (*mawḍūʿāt*) et invalides (*abāṭil*).

Il y a dans le commentaire remontant jusqu'au Prophète (*marfūʿ*), trois longues traditions que j'ai laissées de côté.

La première est la tradition relative à l'histoire de Mūsā avec al-Ḥaḍīr dans laquelle se trouve le commentaire de plusieurs versets de *al-Kahf* 18. Elle est dans le *Recueil de la tradition authentique* de al-Buḥārī (8/409–412) et de l'autre (Muslim, 4/1847–1853).

6/2452 La deuxième, la tradition de l'épreuve, est très longue, équivalant à la moitié d'une brochure. Elle contient l'exposition de l'histoire de Mūsā et le commentaire de nombreux versets qui le concernent (20, 40). Elle est citée par an-Nasāʿī et un autre. Cependant, les mémorisateurs du Coran, tels que al-Mizzī et Ibn Kaṭīr, attirent l'attention sur le fait que, remontant jusqu'aux compagnons (*mawqūf*), elle est l'expression de Ibn ʿAbbās et que ce qui en elle remonte vraiment jusqu'au Prophète (*marfūʿ*) est insignifiant. On a déclaré qu'elle était attribuée au Prophète (.). Mais, Ibn Kaṭīr dit que Ibn ʿAbbās l'a empruntée aux récits bibliques.

6/2453 La troisième est la tradition de la trompette. Elle est plus longue que celle de l'épreuve. Elle contient l'exposition de la situation de la résurrection et le commentaire de nombreux versets de diverses sourates sur ce sujet. Elle est citée par Ibn Ḡarīr (aṭ-Ṭabarī), al-Bayhaqī dans *al-Baḥṭ* et Abū Yaʿlā. L'affaire tourne autour de Ismāʿīl b. Rāfiʿ, | conteur de al-Madīna; c'est à cause de lui qu'on en parle. Certains de ses passages sont contestables. On dit qu'il l'a collationnée à partir de voies et de sources séparées et qu'il en a fait un récit unifié.

Ibn Taymiyya et un autre déclarent, à propos de ce qui précède, que le Prophète (.) exposa à ses compagnons le commentaire de l'ensemble du Coran ou de la plus grande partie. Et ce que citent Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 1/36, 49–50) et Ibn Māğah (*Sunan*, 2/764), à propos de ce que dit ʿUmar, confirme cela, à savoir: 'Parmi ce qui descendit en dernier, il y a le verset de l'usure (2, 275). L'Envoyé de Dieu (.) mourut avant de le commenter. Il indiqua le sens de la parole (de Dieu), dans la mesure où il leur commenta tout ce qui descendit. Il n'y a que ce verset qu'il ne leur commenta pas, à cause de la soudaineté de sa mort, de suite après sa descente. Cependant, il n'y a pas de raison d'en particulariser le sens.'

6/2454 Quant à ce que dit ʿĀʿiṣā, cité par al-Bazzār, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) ne commentait | rien du Coran, sauf un certain nombre de versets que

Ġibril lui enseignait, il s'agit d'une tradition contestable (*munkar*), comme le dit Ibn Kaṭīr. Ibn Ġarīr (aṭ-Ṭabarī) interprète cela, en disant qu'elle a voulu indiquer des versets difficiles qui pour lui faisaient problème et donc il en demandait à Dieu la connaissance qu'il fit descendre pour lui par la bouche de Ġibril.

### [Conclusion générale]

Dieu (\*) a accordé la grâce de finir ce livre sans précédent, exemplaire, difficile d'accès, qui dépasse, grâce à l'excellence de son ordre, l'agencement des perles, qui rassemble des avantages et des beautés qui ne se trouvent rassemblés dans aucun livre avant lui dans des époques révolues.

J'y ai établi des règles précises pour comprendre le Livre révélé. J'y ai construit des promontoires sur lesquels on monte pour observer les objectifs de ce Livre et y parvenir. J'y ai fixé des observatoires pour ouvrir chaque porte close de son trésor. On y trouve l'essence de ce qui relève de la raison, les flots de la tradition et la justesse de toute opinion acceptable. J'y ai mélangé les livres des sciences de différents genres. J'en ai prélevé la crème et les perles. Je me suis promené dans les jardins de commentaires très nombreux. J'en ai cueilli les fruits et les fleurs. J'ai plongé dans les mers des disciplines coraniques et j'en ai ramené les joyaux et les perles. J'ai ouvert les mines de ses trésors, j'en ai extrait ses pépites et j'ai fondu ses lingots. Voilà pourquoi, on y trouve les figures rhétoriques contre lesquelles se rompent les nuques et on y a mis ensemble dans chaque chapitre tout ce qui différencie les divers styles de composition. Cependant, je ne le vendrai qu'à condition qu'il soit exempt de tout défaut, car je ne prétends pas qu'il soit totalement idemne. Comment cela serait-il, alors que le mortel est, sans aucun doute, le lieu d'inhérence de l'imperfection ?

Je vis à une époque où Dieu emplit le cœur des gens d'envie et où la bassesse les domine, au point qu'elle émane d'eux comme le sang coule de leur corps :

6/2455

Lorsque Dieu veut publier une qualité secrète,\*  
il lui destine la langue de l'envieux.  
S'il n'y avait pas la flamme du feu dans ce qu'il approche,\*  
on ne connaîtrait pas l'odeur du parfum du bois.

Il y a des gens que l'ignorance domine et submerge et que l'amour du pouvoir aveugle et rend sourds, s'étant détournés de la science de la Loi révélée et l'ayant oubliée, pour se consacrer à la science de la philosophie et

l'étudier ensemble attentivement. Celui qui en fait partie veut aller de l'avant, mais Dieu refuse, sauf d'augmenter son retard! Et il désire le pouvoir, alors qu'il ne possède pas la science, si bien qu'il ne trouve ni ami ni supporter.

Est-ce que les rimes sont sous d'autres étendards que les nôtres,\*  
alors que nous commandons à ceux qui les prononcent?

Avec cela, on ne voit que des gens dédaigneux qui sont prêts à agir, des cœurs arrogants à l'égard de la vérité avec des paroles qui émanent d'eux fausses et contrefaites. Chaque fois qu'on les guide vers la vérité, elle est pour eux sourde et aveugle. C'est comme si Dieu ne mettait pas des gardiens en charge d'eux, pour contrôler ce qu'ils disent et ce qu'ils font. Parmi eux, le savant se tait, car les ignorants et les enfants s'en moquent; chez eux, celui qui est parfait est blâmé et à la merci de l'imparfait. Hélas! Telle est l'époque où il faudrait se taire, ne pas quitter sa maison, ramener la science à l'action, s'il n'y avait pas | parmi les authentiques traditions (Abū Dāwūd, *Sunan*, 4/67–68): 'Qui possède une science et la cache, Dieu lui passera une bride de feu'. Oh combien est excellent celui qui dit!:

6/2456

'Persévère dans l'effort pour cumuler les qualités \*  
et dure pour elles dans la fatigue de l'âme et du corps.  
Aspire, grâce à elles, à la face de Dieu et à l'avantage de celui \*  
qu'elles concernent parmi ceux qui les prennent au sérieux et s'efforcent.

Laisse négligemment de côté le discours des envieux et leurs outrages,\*  
car après la mort, l'envie sera tronquée'.

Je m'humilie devant Dieu, qu'il soit glorifié et que son pouvoir soit respecté! De même qu'il a accordé l'achèvement de ce livre, qu'il parachève sa faveur en l'agréant et en nous plaçant parmi les premiers de ceux qui suivent son Envoyé; qu'il ne déçoive pas notre course, car il est le Généreux qui ne déçoit jamais celui qui espère en lui et qui n'abandonne pas celui qui a rompu avec tout autre que lui pour se diriger vers lui.

Ce livre s'achève avec la louange de Dieu, grâce à son aide et à son agrément. Que ses bénédictions et sa paix soient pour sa plus noble créature et la couronne de ses envoyés, Muḥammad, ainsi que pour sa famille et ses compagnons. Louange à Dieu seul!

6/2457

L'a copié pour lui-même le serviteur, mendiant de Dieu, (\*) qui reconnaît son incapacité et espère le pardon de son noble Seigneur, Ġarāmurd an-



Nāṣirī al-Ḥanafī appartenant à al-Ašrafīyya<sup>54</sup>. Que Dieu (\*) lui accorde le pardon, à ceux qui le lui demandent, ainsi qu'à tous les musulmans! Amen. Que Dieu bénisse notre Seigneur Muḥammad, sa famille et ses compagnons et leur accorde la paix!

Louange à Dieu et paix à ses serviteurs qu' il a choisis!

A entendu, sous ma dictée, la totalité de ce livre de ma composition, celui qui le possède et l'a copié, l'excellent, le parfait, le diligent, le compilateur méticuleux, la perle rare des fils de son espèce, Ġarāmurd an-Nāṣirī, maître lecteur du Coran. Que Dieu lui soit profitable et qu'il tire profit de lui; qu'il augmente sa faveur, sa science et tout le reste. Je lui ai permis de le transmettre de ma part, ainsi que toutes mes relations et compositions.

A écrit ce livre 'Abd ar-Raḥmān b. Abī Bakr as-Suyūṭī, le mois de Dū l-Qi'da (11<sup>o</sup>) de l'année 883/1478.

Que Dieu bénisse notre Seigneur Muḥammad, sa famille et ses compagnons et leur accorde la paix!

---

54 Un des disciples de as-Suyūṭī. Il semble qu'il appartenait au groupe des mamelouks qui se rattachaient au sultan al-Ašraf Qāytbāy, sultan d'Egypte de 872/1467 à 901/1495.



# Index des references coraniques<sup>1</sup>

## *al-Fātiḥa* 1

- 1 164, 265, 266, 442, 511, 515, 516, 517, 543, 560, 617, 950, 1598, 1658, 1746, 1773, 1774.
- 2 164, 442, 511, 515, 543, 545, 560, 573, 825, 826, 1153, 1258, 1575, 1658, 1664, 1831, 1863, 2146, 2201, 2320.
- 3 164, 442, 560, 601, 1258, 1658, 1802, 1825, 1831, 2146, 2320.
- 4 164, 236, 442, 496, 499, 505, 537, 549, 601, 995, 1430, 1658, 1735, 1825, 2145, 2146, 2147, 2228, 2320.
- 5 164, 233, 355, 440, 442, 505, 549, 617, 637, 1078, 1266, 1492, 1571, 1575, 1577, 1603, 1689, 1794, 1831, 1832, 1845, 2145, 2146, 2147, 2320.
- 6 164, 236, 305, 355, 442, 496, 956, 978, 1289, 1550, 1665, 1832, 1841, 1853, 2145, 2156, 2235, 2321.
- 7 164, 440, 442, 511, 551, 612, 616, 624, 682, 1126, 1162, 1289, 1430, 1665, 1736, 1737, 1825, 1831, 1832, 1833, 2018, 2145, 2146, 2147, 2174, 2204, 2321, 2343.

## *al-Baqara* 2

- 1 1372, 1373, 1377, 1379, 1381, 1382, 1384, 1853, 1858.
- 2 551, 556, 601, 612, 617, 620, 826, 900, 988, 1033, 1159, 1228, 1229, 1285, 1382, 1413, 1588, 1622, 1640, 1853, 1858, 1866, 1903, 2201, 2206.
- 3 549, 550, 573, 629, 737, 826, 1228, 1441, 1622, 1904, 2202, 2221.
- 4 547, 549, 550, 616, 617, 624, 1580, 1621, 1824, 2228.
- 5 543, 544, 549, 550, 551, 573, 593, 612, 616, 624, 715, 978, 1274, 1275, 1286, 1571, 2201, 2215.
- 6 543, 613, 624, 1046, 1110, 1496, 1630, 1706, 1866, 2206, 2278.

- 7 552, 594, 612, 900, 1283, 1403, 1550, 2209.
- 8 546, 552, 588, 613, 1199, 1277, 1798, 2170.
- 9 500, 546, 2228.
- 10 549, 826, 862, 899, 944, 994, 1283, 1742.
- 11 1326.
- 13 625, 826, 909, 1037, 1566, 1756.
- 14 593, 616, 989, 1021, 1772, 2218.
- 15 737, 827, 899, 1323, 1324, 1772.
- 16 610, 1188, 1509, 1549.
- 17 1082, 1698, 1936, 2209.
- 18 1554, 1603, 1626, 1936.
- 19 571, 613, 827, 1195, 1509, 1529, 1936.
- 20 318, 571, 594, 616, 625, 1082, 1936, 2219.
- 21 604, 616, 1077, 1206, 1424, 1495, 1719, 1720, 2201.
- 22 547, 554, 613, 625, 827, 860, 999, 1095, 1685, 1777, 2219.
- 23 613, 985, 989, 1501, 1656, 1713, 1842, 1875, 1896, 1905, 2216.
- 24 612, 1053, 1172, 1559.
- 25 612, 613, 737, 859, 1147, 1283, 1303, 1307, 1331, 2206, 2348.
- 26 551, 613, 616, 726, 1049, 1187, 1188, 1286, 1779.
- 27 992, 1550, 1779.
- 28 1152, 1691, 1705.
- 29 1815.
- 30 594, 601, 604, 1015, 1016, 1211, 1213, 1707, 1756, 2022.
- 31 616, 622, 624, 625, 630, 1036, 1206, 1642, 2201, 2205, 2206, 2217.
- 32 1111, 1189.
- 33 613, 1190, 1705, 2201.
- 34 589, 591, 1141.
- 35 602, 827, 926, 1495, 1630, 1646, 1867, 2019.
- 36 1128, 1513, 2205.
- 37 314, 704, 1128, 1430, 1516, 1641, 1773.
- 38 978, 1625.

1 Les chiffres en *grassetto* indiquent les versets de la sourate en question, les autres chiffres indiquent les pages du texte arabe; ces derniers sont signalés tout au long de la traduction. Cet index s'avèrera très utile pour qui veut avoir une idée d'ensemble sur le commentaire de tel ou tel verset, suivant divers points de vue.

- 39 990, 2205.  
 40 1430, 1495, 1868, 2203, 2208.  
 41 2208.  
 42 827  
 43 1193, 1430, 1434, 1511, 1713, 2221, 2263, 2300  
 44 646, 1521, 1705, 1711  
 45 737, 1269  
 46 1112, 2204, 2213  
 48 610, 613, 697, 1117, 1615, 1628, 1867, 1868  
 49 737, 979, 1673, 1868  
 51 592, 595, 609, 2228  
 53 345  
 54 493, 900, 1083, 1634  
 55 593, 605, 925  
 57 592, 827, 1299  
 58 496, 613, 827, 948, 952, 1411, 1866, 1868, 2205, 2349  
 59 1676, 2349  
 60 610, 1259, 1647  
 61 591, 737, 857, 961, 1696, 2213  
 62 612, 1299, 1758, 1904, 2205  
 63 827, 958, 984, 1713, 1949  
 65 828, 909, 2218  
 66 828  
 67 493, 1401, 1634, 2345  
 68 884, 1162, 1186, 1299, 1939  
 69 1186  
 70 214, 1281, 2236  
 71 546, 595, 620, 629, 919, 1139, 1140, 1627, 2206  
 72 1401, 2216  
 74 496, 595, 1085, 1304, 1537  
 76 828  
 78 738  
 79 1652  
 80 1048, 1087, 1581, 1635  
 81 592, 1087, 2208  
 82 1412  
 83 588, 592, 1442, 1522, 1647, 2205  
 85 592, 2205, 2221, 2222, 2228  
 86 547  
 87 555, 592, 828, 1521, 1803  
 88 738, 1395  
 89 1130  
 90 571, 614, 884, 917, 927  
 91 1521, 1635, 1648  
 92 602, 607  
 94 1894  
 95 1173, 1894  
 96 1180, 1283, 1594  
 97 224, 338, 592  
 98 1212, 1404, 1669, 1676, 2202  
 100 1007, 1068, 2236  
 101 970, 998, 1124, 1609  
 102 550, 571, 911, 1098, 1115, 1165, 1521, 1633, 1696, 2203, 2205  
 104 949, 1425, 1495  
 105 612, 980, 1679  
 106 629, 738, 1187, 1195, 1436, 1438, 1469, 1704  
 108 2217  
 109 85, 109, 1438, 1442  
 111 592, 1087, 1769  
 112 1087, 1279,  
 113 604, 972, 1756  
 114 591, 1153, 1482, 1850  
 115 193, 213, 1362, 1447, 1850, 2227  
 116 495, 828, 869, 990  
 117 1130, 1714  
 118 2068  
 120 588, 591, 1870  
 121 563, 2350  
 123 1867, 1868  
 124 937, 1016, 1781, 2202, 2350  
 125 114, 229, 548, 738, 1739  
 126 1870  
 127 828, 1629  
 129 2023  
 130 926, 1707  
 132 605, 2023, 2238  
 133 315, 605, 1740  
 134 556  
 135 739, 999, 1068  
 136 1629, 1870, 2024  
 137 917, 1084, 1108, 1137, 1645  
 138 828, 1772, 1917  
 139 550, 828  
 140 550  
 142 213, 546, 1107, 1186, 1705, 2068  
 143 1055, 1471, 1472, 1577, 1727, 1728, 1748, 2351  
 144 137, 139, 739, 909, 955, 1135, 1510, 1648  
 145 338, 1026, 1727  
 146 563  
 148 1307  
 149 1447  
 150 213, 1039, 1160, 2208, 2217  
 151 1136

- 152 984, 1779, 2208, 2352  
 156 261  
 157 595, 978, 1212, 1668, 2318  
 158 193, 553, 595, 624, 739, 1225, 1407, 2222  
 159 97, 2204, 2209, 2352  
 161 554, 1866  
 162 829  
 163 453, 620, 2180, 2201  
 164 594, 617, 996, 1638, 2180, 2209, 2228  
 165 593  
 166 607  
 168 107, 739  
 169 2288  
 170 608, 865, 2069  
 171 625, 926, 1623, 1668  
 173 173, 595, 601, 621, 739, 1063, 1489, 1569,  
 1773, 1866, 2207  
 175 2202  
 176 600, 2171  
 177 554, 739, 1114, 1230, 1625, 1664, 1682, 1798,  
 1904, 2216  
 178 592, 613, 981, 1267, 1291, 1326, 1403  
 179 1131, 1297, 1593, 1777, 2323  
 180 739, 917, 1418, 1443, 1505, 1632  
 181 601  
 182 588, 594, 739, 866  
 183 1444, 1929  
 184 1058, 1303, 1444, 1523, 1632, 1904  
 185 268, 272, 278, 601, 956, 1115, 1434, 1444,  
 1510, 1622  
 186 681, 1156, 1157, 1319, 1366, 1720, 1816, 1864,  
 2210  
 187 573, 603, 739, 884, 1042, 1098, 1418, 1428,  
 1444, 1490, 1491, 1527, 1537, 1558, 1765,  
 1768, 1770, 1871, 1928, 2205  
 189 115, 531, 1167, 1311, 1312, 1319, 1351, 1649,  
 1849, 1864, 2069, 2263  
 190 172, 1504  
 191 601, 877, 981, 2229  
 193 739, 1506, 1866  
 194 1722  
 195 1085  
 196 115, 116, 595, 1067, 1299, 1308, 1418, 1489,  
 1671, 1672  
 197 592, 740, 920, 1159, 1187, 1285, 1413, 1491,  
 1522, 1619, 1625, 1689, 2353  
 198 507, 1136, 1491, 1653, 2201  
 199 926, 1417  
 200 601, 602, 617, 868, 983, 984, 1653, 2173  
 202 617  
 203 556, 1519, 1570, 1621, 1653  
 204 198, 829, 891, 2019, 2024  
 206 948  
 207 2025, 2224  
 208 829  
 209 1807  
 210 614, 1609, 2338  
 211 595  
 212 588  
 213 601, 1741  
 214 592, 1099, 1192, 1547, 1551, 1707, 1771  
 215 1319, 1864, 2069  
 216 1058, 1119, 1943  
 217 112, 1012, 1097, 1291, 1320, 1334, 1444, 1487,  
 1665, 1864  
 218 2223  
 219 173, 740, 1000, 1191, 1320, 1864, 2070  
 220 740, 1195, 1320, 1864, 2070  
 221 1442  
 222 531, 1320, 1408, 1418, 1489, 1624, 1684,  
 1864, 2070  
 223 208, 210, 592, 1065, 1558, 1684  
 226 2213  
 227 911  
 228 1057, 1085, 1268, 1276, 1418, 1420, 1426,  
 1522, 1523, 1634, 1689  
 229 1190, 1326, 1419, 1428, 1429, 1871, 2354  
 230 1112, 1428, 1492, 1513, 1904  
 231 607, 609, 2223  
 232 591, 1427, 1513, 1515  
 233 1059, 1276, 1303, 1522, 1689  
 234 396, 1444  
 235 601, 616, 895, 1534, 1557, 1631, 2173  
 236 740, 1068, 1653  
 237 1000, 1058, 1069, 1160, 1190, 1233, 1426,  
 1634  
 238 533, 1002, 1421, 1668  
 239 984  
 240 1326, 1444, 1450, 2226  
 241 1653  
 243 1006  
 245 1707, 1840  
 246 1061, 1133, 1134, 2025  
 247 497, 602, 617  
 248 740  
 249 1038, 1943, 2203  
 251 603, 1158, 1665, 2202, 2203, 2229  
 253 1114, 1203, 1563, 2025

- 254 601, 1441  
 255 249, 601, 740, 874, 923, 1153, 1407, 1410,  
 1517, 1603, 1672, 1695, 1708, 1779, 2150,  
 2152, 2159, 2161, 2310  
 256 338, 621, 958  
 257 1159, 1296, 2218  
 258 545, 978, 1259, 1566, 1605, 1971, 1972,  
 2019, 2025  
 259 312, 594, 609, 893, 1065, 1205, 1244, 1741,  
 2019, 2026, 2213  
 260 567, 956, 1940, 2161, 2162, 2323  
 261 595, 607  
 262 1322  
 264 740, 898, 900, 911, 1233  
 265 595  
 266 897, 1299, 1682, 1938, 2330  
 269 1309, 2213, 2214, 2269, 2356  
 271 1129, 1187  
 272 85, 1522  
 273 1695  
 275 563, 593, 616, 1280, 1413, 1414, 1419, 1432,  
 1433, 1523, 1541, 1588, 2213, 2221  
 277 1310  
 278 176, 1634, 2236  
 279 1283  
 280 1098, 1142  
 281 116, 150, 177, 178, 179, 180, 407, 1834  
 282 150, 311, 556, 932, 1061, 1213, 1414, 1486,  
 1490, 1660, 1674, 1677, 1714  
 283 1057, 2216, 2229  
 284 260, 550, 608, 1445, 1775  
 285 116, 157, 260, 603, 612, 1215, 1326  
 286 157, 260, 553, 603, 991, 1160, 1445, 1745,  
 1943, 2323
- Āl 'Imrān* 3  
 1 453  
 3 453, 1407, 1858, 1871  
 4 1407  
 6 1152  
 7 350, 548, 556, 559, 579, 981, 1335, 1338,  
 1339, 1341, 1342, 1347, 1348, 1352, 1383,  
 1427, 2291, 2356  
 8 1012, 1348, 1715, 1817  
 10 1196  
 11 829, 918  
 13 856, 1280, 1624, 1946  
 14 602, 614, 1276, 1779, 2357  
 15 63, 1412, 1779, 2217
- 18 829, 961, 1360, 1402, 2151, 2180, 2199  
 20 1550, 1706, 2211  
 21 1120, 1514, 1551  
 23 588, 2071  
 26 496, 1309, 1621, 1627, 1674, 2151, 2182,  
 2209, 2210  
 27 1750, 2182  
 28 609, 1129, 1160, 1221, 1361, 1492, 2234  
 29 1815  
 30 571, 613, 616  
 31 932, 1129, 1368, 1635, 2208  
 33 1818  
 34 1259  
 35 2026, 2223  
 36 1541  
 37 625, 1065, 1979  
 38 604, 1208  
 39 592, 880, 1417  
 40 2026, 2202  
 41 594, 866, 951  
 42 1649  
 44 1124  
 45 1985, 1986  
 47 983, 1270  
 49 829, 1138, 2229  
 50 2208  
 52 948, 1042, 1917, 2071  
 53 1326  
 54 1295, 1533, 1771  
 55 741, 1400, 1495  
 59 1478, 1673  
 61 2218, 2223  
 62 338, 1196, 1568, 1571  
 64 113, 867, 1425  
 65 573  
 66 624, 2201  
 72 610, 1785, 2072  
 73 978, 1061, 1364, 1786, 1870  
 75 594, 629, 949, 962, 1083, 1087  
 76 1087  
 77 909  
 78 1652, 1674  
 79 829  
 80 1016  
 81 614, 943, 1158, 1316  
 83 1580, 1786, 2183, 2358  
 84 1870  
 85 601, 2173, 2174  
 86 1152, 2072

- 90 571  
 91 2219  
 92 1195, 1942  
 93 1145, 1714  
 96 2202  
 97 1418, 1430, 1434, 1665, 2358, 2359  
 101 1007  
 102 1351, 1445, 1479, 1647, 2359  
 103 337, 1012, 1551, 2222, 2223  
 104 507, 714, 1494, 1669, 2359  
 106 1049, 1411, 1494, 1771, 2170, 2356, 2360  
 107 981, 1411, 1514, 1771  
 108 603  
 110 1141  
 112 1547, 1548  
 133 657, 1301  
 115 1129  
 117 900, 1536  
 118 927  
 119 1206, 1632  
 120 1226, 2216  
 121 454, 901  
 122 915, 1881  
 123 1083  
 125 911, 932, 2360  
 128 147, 426  
 129 602  
 130 1606, 2229  
 131 2170  
 133 1540, 1609, 1698  
 135 984, 2166  
 138 175, 338  
 139 829, 1056, 1903  
 140 232  
 142 1211  
 144 232, 1007, 1022, 1565, 1568, 2214  
 145 609  
 146 741, 901, 923, 950, 1144, 1667  
 151 591  
 152 860, 1100, 2222  
 153 2004, 2227  
 154 1213, 2073, 2173  
 156 988  
 158 1022, 1492, 1571, 2213  
 159 1188, 1508, 1529, 1675  
 162 1664  
 163 1523  
 165 1065  
 167 1609, 2073, 2217  
 169 1124, 1715  
 172 117, 2074  
 173 1416, 2074  
 174 980  
 175 1416, 1231, 2208  
 176 2210  
 179 1195  
 180 2361  
 181 2074  
 184 495, 2213  
 185 603, 866, 1145, 1146, 2345  
 186 1230, 1949  
 187 1548, 1949  
 188 191, 198, 1649  
 190 140, 603, 1786  
 191 1751  
 193 338, 963, 2026  
 194 1786, 1961  
 195 186, 225, 1786  
 196 1626  
 197 1001, 1626  
 198 1166  
 199 2075  
  
*an-Nisâ' 4*  
 1 107, 493, 1259, 1334, 1414, 1854, 2075  
 2 741, 881, 949, 1042, 1513  
 3 589, 594, 864, 918, 1302, 1350, 1351, 1408, 1419, 1479, 2361  
 4 741, 921  
 6 741, 1486  
 7 1302  
 8 1267, 1445  
 9 151, 2210  
 10 1491, 1504  
 11 318, 545, 551, 1153, 1268, 1303, 1406, 1413, 2218  
 12 506, 742, 1221, 1486  
 14 614  
 15 595, 1412, 1445, 2205  
 16 1412  
 17 595, 980, 1141  
 18 1231  
 19 742, 1190  
 20 1419  
 22 1190  
 23 318, 545, 555, 1303, 1415, 1418, 1419, 1423, 1431, 1475, 1492, 1625  
 24 742, 998, 1417

- 25 742, 881, 912, 986, 1419, 1421, 2225  
 26 1156, 2166, 2167  
 27 925, 2167  
 28 613, 1033, 2167  
 30 609, 1504  
 31 2167  
 32 186, 225, 1321  
 33 742, 1445, 2230  
 34 743  
 36 743  
 37 314  
 38 1129  
 39 1706  
 40 1142, 2167  
 41 1748  
 42 1471, 1474, 1485  
 43 173, 531, 551, 592, 594, 614, 625, 980, 1729,  
 2230, 2308  
 44 2076  
 46 2830  
 48 1813, 2162, 2163, 2167  
 49 743, 881  
 51 204, 743, 947  
 53 743, 1025  
 54 1416  
 56 602, 607, 1127, 2362  
 57 614  
 58 64, 111, 118, 205, 1187, 1675, 2227, 2317  
 59 743  
 60 2027, 2076  
 62 553  
 63 610  
 65 207, 1161, 1946  
 66 1001, 1038, 1126  
 67 1027  
 69 1402, 1404, 1430, 2019  
 71 744  
 72 2027  
 73 1201, 1717  
 74 608  
 77 107, 2076  
 78 575, 610, 987, 1742, 227  
 79 1084, 1567, 1647  
 82 678, 1470, 1900, 2277  
 83 981, 1400, 1758, 2290  
 85 744, 874, 920, 933  
 87 1043  
 88 547, 744, 882, 1007  
 90 744, 925, 1134, 1632, 1689, 2076, 2236  
 91 1107, 2077, 2226  
 92 1196, 1626, 1658  
 93 185, 1504, 2362  
 94 2027  
 95 286, 744, 1126, 1260, 1773  
 96 226, 1141  
 97 112, 602, 1703, 2077  
 98 2078  
 99 2213  
 100 744, 898, 908, 1940, 2020, 2028, 2210  
 101 579, 580, 883, 908, 982, 1057  
 102 118, 580, 1000, 1157, 1713  
 103 744, 1141  
 104 744  
 105 2274  
 107 2078  
 108 591  
 109 2226  
 110 1669, 2167, 2168  
 113 2079  
 114 609  
 116 1813  
 117 830, 1053  
 119 744  
 122 547  
 123 1199, 1412, 1940, 2159, 2168,  
 124 883, 1425, 1766  
 125 209, 1766  
 127 592, 1426, 2079  
 128 744, 1292  
 129 744, 1145, 1479  
 131 1254, 1652  
 132 1652  
 133 1786  
 134 603  
 135 591, 745, 1071, 1180, 1269  
 142 592, 1021, 2210  
 143 1758  
 144 1103  
 146 2211  
 148 979, 1160  
 151 1676  
 152 2167  
 153 1128, 1291, 1400, 2079  
 155 608  
 156 604, 745  
 157 932  
 162 1236, 1241, 1246, 1248, 1630, 2079, 2216  
 164 1647



- 166 1166, 1817  
 167 607  
 170 1083  
 171 546, 924, 982, 1111, 1188, 1566, 1629  
 172 1410, 1786, 1843  
 173 2362  
 174 336, 1550  
 176 119, 149, 176, 180, 571, 1062, 1155, 1268,  
 1622, 1660, 2079, 2202, 2213, 2362
- al-Mā'ida* 5
- 1 745, 924, 1429, 1608, 1852  
 2 614, 745, 746, 1061, 1445, 1713, 2080, 2218  
 3 111, 120, 150, 173, 188, 595, 612, 746, 901,  
 991, 1032, 1190, 1299, 1308, 1414, 1418,  
 1429, 1607, 1866, 1917, 1928, 2208  
 4 747, 1317, 1320, 2080  
 5 747, 1032, 1442, 1487, 1534  
 6 122, 147, 242, 532, 921, 1022, 1042, 1082,  
 1085, 1098, 1212, 1226, 1260, 1407, 1431,  
 1484, 1515, 1558, 1620, 1735  
 8 1267  
 11 124, 2081, 2223  
 12 830, 1110, 1193, 1430, 2029, 2217  
 13 1117, 1506, 2230  
 17 545, 909  
 20 607, 1012  
 23 502, 604, 1501, 2030, 2203  
 24 1206, 1208, 1367, 1646  
 25 747, 929  
 26 558, 872  
 27 1117, 2031  
 29 571, 1242, 2219  
 31 592, 1217, 1634, 1759  
 33 1067, 1072, 2219  
 35 850  
 37 199, 523, 1420  
 41 747, 982, 1117, 1424, 1495, 1496  
 42 1445, 1452, 2210  
 44 950, 1411, 1658, 1707, 1777, 1813, 2208  
 45 1291, 1756, 1813  
 46 863  
 47 1813  
 48 337, 747, 850 : 1667, 2226  
 49 200, 982, 1446, 1452  
 50 1680, 1786  
 52 1058, 1121  
 53 1644  
 54 595, 748, 932, 1121, 1129, 1368, 1681, 2363
- 55 980  
 57 594, 1056  
 59 608, 1749  
 60 310  
 61 610  
 63 2169  
 64 604, 683, 748, 1152, 1559, 1689  
 67 124, 140, 152, 1494, 1496  
 68 872, 2169  
 69 1236, 1246, 1249, 1327  
 71 1059, 1113, 1215  
 73 1632, 2205  
 75 1558  
 78 1002  
 79 1559  
 80 830  
 82 2081  
 84 1061  
 89 1067, 2364  
 90 173  
 91 1706  
 93 192  
 95 1260, 1511, 2210  
 96 1418  
 97 203, 1616, 1667, 2230  
 99 1943  
 100 1943  
 101 1270, 1715, 1730  
 102 607, 1270, 1730  
 103 748  
 105 614, 1451, 2364  
 106 600, 980, 1446, 2171  
 107 915, 2230  
 109 1699  
 110 1485, 2229  
 111 2207  
 112 1512, 1697  
 116 624, 1189, 1361, 1486, 1519, 1521, 1771, 1777,  
 1950  
 117 1060, 1229, 1274, 1568, 1572  
 118 683, 1129, 1814  
 119 1368
- al-An'ām* 6
- 1 263, 264, 991, 1095, 1679  
 2 614, 1213  
 3 1370  
 5 2219  
 6 749, 911, 1054, 1299, 1658, 1735

- 8 2082  
 10 1817  
 12 981, 1115  
 13 1622  
 14 936  
 17 1129  
 18 1367  
 19 2216  
 20 85, 563  
 21 85  
 23 831, 982, 1211, 1261, 1471, 1474, 1506  
 25 1277, 1299, 1395  
 26 612, 749, 1758  
 27 1211, 1500, 1601, 1716, 1717  
 28 1716  
 30 566  
 32 2202  
 34 991, 2214, 2215  
 35 927, 1500, 1636  
 37 1197  
 38 1660, 1906, 1917  
 39 547  
 40 1578  
 41 674, 1078, 1578  
 42 866  
 43 1181  
 44 749, 910  
 45 1853  
 46 750, 872, 1403  
 51 1904  
 52 750, 1765, 2082, 2221  
 53 604  
 54 612, 2202  
 57 2234  
 58 983  
 59 987, 1197  
 60 750, 2221, 2365  
 61 750  
 63 1314  
 64 1314  
 65 750, 1801  
 67 750, 1943  
 68 1548, 1585  
 69 592  
 70 75, 872, 2280  
 71 1156, 1732  
 72 1732, 1739  
 73 931, 1299, 1602, 1699, 1801, 2205  
 74 942, 943, 1666, 1679  
 75 966, 1767  
 76 616, 1630, 1767  
 77 1630, 1767  
 78 873, 1523, 1630, 1767  
 79 1759, 1767  
 80 617, 1190, 1618, 1647, 1767, 2211  
 81 1007, 1767  
 82 198, 2267, 2365  
 83 1679  
 84 1578  
 87 2218  
 89 1033  
 90 979  
 91 85, 86, 971, 1411, 2083, 2276  
 92 593, 1002  
 93 85, 750, 883, 1127, 1669, 2216  
 94 1089, 1300, 2219  
 95 1007, 1065, 1229, 1323, 1403  
 96 750  
 97 1810  
 98 1810  
 99 750, 850, 1300, 1714, 1810  
 100 750, 2205  
 103 1173, 1395, 1429, 1806, 2209, 2365  
 104 233, 1363  
 105 949  
 109 559, 582, 1064, 1745  
 111 751, 910  
 112 1178, 1271  
 113 901  
 114 85, 233  
 115 338  
 116 1284  
 119 1190  
 121 332, 1632, 2210, 2218  
 122 751, 1551, 1776  
 124 1101, 2083  
 125 1645, 2227, 2366  
 127 601  
 128 2218  
 132 1230, 1526, 1695  
 134 594, 831, 2226  
 135 751  
 137 493  
 138 751  
 139 1278  
 140 454  
 141 240, 613, 1714, 2366  
 142 368, 751, 1714

- 143 368, 625, 1006, 1046, 1959, 2225  
 144 368, 1482, 1959, 2225  
 145 173, 187, 194, 751, 1271, 1332, 1418, 1487,  
 1565, 1566, 2226  
 146 751, 1300, 2222  
 149 1603  
 150 1129, 1714  
 151 49, 85, 86, 264, 265, 751, 924, 1161, 1225,  
 1337, 1338, 1809, 1871  
 152 49, 85, 265, 1337, 1338, 1809, 1810,  
 2367  
 153 49, 85, 265, 337, 1092, 1296, 1337, 1338,  
 1809, 1810  
 154 1092  
 156 752  
 157 752  
 158 1367, 2367  
 159 2368  
 160 1524  
 162 1670  
 164 1127  
 165 2202, 2226
- al-A'rāf* 7
- 1 1372, 1373, 1381, 1382, 1390, 1858, 2239  
 2 1858  
 4 1128, 1151, 1516, 1706  
 6 1479  
 10 501  
 12 1160, 1515  
 17 1118  
 18 752, 2218  
 19 1867  
 22 923, 958, 1915  
 23 1430  
 26 752, 1501, 1512, 1534, 1674, 1842  
 27 1101, 1276, 1513  
 28 1480  
 29 1739, 1956  
 30 1281, 1282  
 31 1514, 1592, 1605, 2171, 2368  
 34 630, 1306, 1515  
 38 588, 1131  
 40 1773, 1962, 2369  
 41 1202  
 43 609, 612, 1059, 1958, 2421  
 44 567, 1207, 1748  
 45 1548, 1631  
 48 1521
- 52 1202  
 53 1707, 1717  
 54 304, 752, 1359, 2180, 2183  
 56 1523, 2223  
 57 981, 1300  
 58 1938  
 59 612, 1202  
 60 1131, 1698  
 61 1698  
 63 984  
 64 831  
 66 915  
 69 497, 831, 1301, 2235  
 71 752, 995, 2205  
 73 979  
 75 1427  
 77 2202  
 83 1524  
 85 831, 1127  
 86 752, 1012  
 88 1525  
 89 733, 752, 1525  
 90 921  
 92 883, 918  
 93 752  
 95 753, 1100, 2208  
 97 1007  
 98 2222  
 102 1055  
 103 2214  
 105 1115, 1527, 2225  
 110 581  
 111 629  
 112 2205  
 115 1646  
 118 2184  
 119 2184  
 120 2184  
 121 2184  
 122 2184  
 123 1215  
 127 753, 1261, 1367  
 129 1058  
 131 1022, 2236  
 132 1195, 1200, 2227  
 133 753, 831, 962  
 134 930, 995  
 136 971  
 137 831, 923, 2223

138 1136, 1868  
 139 753, 831, 2210  
 141 1868, 2201  
 142 1672  
 143 601, 1172, 1173, 1602, 2371  
 144 282  
 145 282, 832, 2214  
 146 1797, 2216, 2298  
 148 1916  
 150 282, 753, 2227  
 151 1625, 1713  
 152 1628  
 154 282, 1547  
 155 753, 982, 1231, 1707, 2345  
 156 968, 979, 1844  
 157 753, 832, 1779, 1844, 2205  
 158 1658, 1676, 1732  
 159 1845  
 160 753, 943, 1845  
 161 609, 1411, 1845, 1868, 2230  
 162 1189, 1845  
 163 86, 1845, 1941, 2019  
 164 86, 1845  
 165 86, 923, 984, 1845  
 166 86, 1845, 2225  
 167 86, 605, 1845  
 168 86, 1845  
 169 86, 2225  
 170 86, 1669, 1676, 1801  
 171 86, 282, 753, 1540  
 172 86, 1087, 1704  
 175 1767, 1772, 2031, 2201  
 176 609, 942  
 178 2209  
 179 607, 753, 1514  
 182 1101  
 183 1742  
 185 2216  
 186 1213  
 187 754, 832, 1080, 1154, 1427, 1569, 2083  
 188 980  
 189 576, 1556, 1557  
 190 576, 577  
 191 578  
 193 1046  
 194 1054  
 195 1047, 1410, 2208  
 196 2207  
 198 1696

199 832, 1450, 1590, 1913, 2373  
 200 1872  
 201 754, 930, 1822, 2230  
 202 1822  
 203 337, 754  
 204 705, 1713  
 206 1370

*al-Anfāl 8*

1 1089, 1320, 1828, 2084, 2098, 2224  
 2 832, 1480, 1508  
 4 1841  
 5 1223, 1841, 2084  
 7 592  
 8 1636  
 9 125  
 11 988  
 12 754, 897  
 17 1480, 1627, 1697, 1917  
 19 754, 2084  
 22 832  
 23 1175, 1943  
 24 571, 1259  
 25 1162  
 26 1016, 2374  
 29 754, 832, 912  
 30 87, 754, 2084  
 32 112, 2085  
 33 2374  
 34 2218  
 35 1749  
 38 595, 1053, 1496, 1637, 1658, 2165, 2223  
 39 981, 1866  
 41 754, 1402, 1450  
 42 592, 833, 983, 2210, 2222  
 43 1514  
 48 925, 2031  
 49 2086  
 50 1558  
 53 1601  
 54 1146  
 57 754, 918, 933  
 60 1917, 2020, 2285, 2374, 2375  
 64 87, 1077, 1424, 1495, 1496, 1505  
 65 912, 1446, 2213  
 66 1041, 1113  
 67 547  
 70 2087  
 72 754

73 1160, 1872

74 1495

75 1445

*at-Tawba* 9

1 1828

3 1619

5 187, 1351, 1413, 1450, 1452

6 336, 1285, 1413, 1629, 1874

7 1187

8 833, 879, 944

12 2032, 2217

13 1037, 1707, 1708

14 1741

16 595, 912

18 2377

19 2209

20 563

24 2205

25 174

28 286, 912

29 1309, 1418, 1421, 1452

30 552, 683, 755, 833, 1689, 2087

33 1179

34 126, 1423

36 595, 755, 833, 1273, 1276, 1444, 1671

37 755, 1351, 2263

38 912, 1132, 1196, 1759

39 1127

40 594, 1012, 1016, 1040, 1053, 1273, 1773,  
2020, 2032

41 174, 175, 1446, 1452

42 126, 833

43 1705

46 833

47 1242, 1941, 2032, 2213

49 150, 755, 982, 1277, 2033, 2216

52 755

55 1399

57 755, 833, 834

58 2033

60 243, 615, 834, 1005, 1213, 1422

61 755, 1960

62 1269, 1402, 1518, 1619, 1949

65 126

66 1715, 2033

67 834, 1872

69 834, 1141

71 912, 1108, 1814, 1872

72 959, 1284, 2377

73 755

74 227, 1001, 1749, 1939

75 2024

78 1667

79 989, 1772, 2088

81 150, 1563, 2202

82 1522, 1776, 1779

84 980, 1010

88 1166

90 834

91 226, 1446, 1570, 1943

92 912, 1021, 1446, 1570, 1631, 2088

99 755

100 495, 614, 1403, 2238

101 1573, 2021

102 625, 1624, 1635, 2034, 2163

103 756, 980, 1063, 2221, 2301

104 1117

106 1051, 2035

107 1053, 2035, 2037

108 1195, 2089

109 612, 1548, 1758, 2226

110 756

111 172, 315, 591

112 262, 263, 912, 1032, 1214, 1626, 1754

113 88, 126, 220, 221, 234, 235

114 732, 756, 1117

117 357, 1299

118 1092, 1113, 2225

119 1193

120 834

122 756, 1446

123 834, 1074

124 1075

126 834, 982

127 182, 401

128 88, 181, 182, 379, 401, 504, 835, 1802

129 88, 181, 182, 379, 401

*Yunus* 10

1 337, 1372, 1381, 1383, 1858

2 65, 756, 1006

4 571, 2218

5 1269, 1698

7 2217

10 986, 1059

11 983

12 1143, 1154

15 1314, 2204, 2214  
 16 756  
 17 1676  
 21 603, 1017, 2204  
 22 613, 1281, 1295, 1733  
 23 1017  
 24 1305, 1538, 1546  
 25 1603  
 26 1412, 2379, 2380  
 27 756, 1085, 1188  
 28 915  
 30 314, 1208  
 31 1670  
 32 835  
 34 1316  
 36 1292  
 37 1058  
 38 1875  
 39 1939  
 40 89  
 42 601, 1267  
 44 1214, 1591  
 46 1094, 1512  
 51 625, 1007, 1094  
 53 1075, 1946  
 57 336, 337, 2177  
 58 981, 2380  
 59 625  
 61 267, 757, 910, 1013, 1014, 1499  
 62 2381  
 64 2382  
 65 558  
 68 1053  
 71 835, 1211, 1261, 1265, 2208  
 78 1499, 1738  
 80 1714  
 81 2184  
 82 2184  
 83 2214  
 85 982  
 87 1498, 1499, 1739  
 89 1498  
 90 2213  
 91 1943  
 92 1727  
 94 88, 1499  
 95 88  
 96 835  
 98 1099, 1182, 1183, 2382

103 985  
 106 985  
 107 1516, 1759

*Hūd* 11

1 1335, 1986  
 3 1292  
 5 757  
 6 835  
 7 1185, 2382  
 8 594, 1037  
 12 89, 964, 990  
 13 1497, 1875  
 14 1497, 1500, 1875, 2225  
 17 89, 2037, 2097  
 20 910, 1513  
 22 620, 757  
 23 757  
 26 2225  
 27 918  
 28 98, 1702  
 33 1569  
 35 1627  
 36 922  
 37 1640, 1741, 1916  
 40 757, 947  
 41 1132, 1363, 1610, 2184, 2206  
 42 608, 906, 2038  
 43 981, 1222, 1517  
 44 757, 942, 960, 1561, 1684, 1764, 1782  
 45 1128  
 46 2211  
 47 1053  
 48 1083, 1495  
 50 1202  
 52 1292, 1719  
 53 605, 1117  
 54 1739  
 55 2208  
 57 1637  
 60 1328  
 62 915  
 64 1719  
 67 1280  
 68 757  
 69 758, 891, 1324, 1607, 1916  
 70 623  
 71 1329, 1402, 2038  
 73 1719, 2223

- 74 1171  
75 835, 945  
77 594, 758, 876, 918, 923, 1272  
78 603, 758, 875, 1274, 2208  
81 604, 758, 836, 1942  
82 614, 952  
83 758  
85 836  
86 2224  
87 980, 1222, 1551, 1708, 1805, 2219, 2221  
90 1773  
91 1573  
92 1574  
93 758  
94 1280  
95 607  
99 875  
101 875  
102 758  
103 1521  
105 1763, 1784, 2211  
106 758, 759, 1763  
107 1156, 1190, 1602, 1763  
108 759, 1190, 1646, 1763  
111 1055, 1170, 1630  
113 759, 910, 1745  
114 89, 234, 602, 2383  
117 2384  
118 1524  
119 1524  
120 2217  
123 264
- Yûsuf* 12  
2 337, 935, 1885, 2218  
3 338, 2172  
4 1649, 1801, 2224  
7 1131, 2204  
8 2038  
10 2039, 2233  
11 606  
13 1201  
14 1213  
16 623, 1322  
17 1759  
18 608, 1305, 1517, 1626  
19 1996, 2039  
20 987  
21 2039, 2040
- 23 836, 876, 969, 1156, 1209, 1286, 1558  
24 267, 559, 1183, 1402  
25 955, 979, 1124, 2222  
26 603  
29 601, 1218, 1601, 1632  
30 607, 759, 1608  
31 759, 836, 932, 964, 1096, 1188, 1201, 2231  
32 759, 1131, 1201, 1608, 2222  
33 1043  
36 906, 1193, 1513, 1916, 2040  
37 1646  
38 1740  
39 1773  
40 1266, 1578  
41 1011, 1942  
42 984, 2040  
43 1156, 1662  
44 1626  
45 759, 919, 927, 1637, 2208  
46 1637  
47 1190  
48 760, 1190  
49 760  
51 581, 760, 1096, 1768, 1942  
52 581, 979, 2385  
53 1063, 1641, 1676, 2385  
59 2041  
60 2208  
64 1083, 1940  
65 946, 1134  
66 1193, 2211  
68 983, 2213  
70 915  
72 603, 760, 1305  
74 2217  
75 2217  
76 1140, 1675  
77 1129, 2041  
78 1153  
80 1768, 1884, 2041  
81 780  
82 1490, 1505, 1514, 1529  
84 592, 2221  
85 873, 886, 1610, 1213, 1232, 1744, 2213, 2218  
86 1212, 1667, 1706  
87 2213, 2214  
88 965  
90 1316, 1328

91	1158, 1904
92	1222, 1522
93	1741
94	921, 2211
95	760, 1727
97	616
99	2041
100	836, 1083, 1716
10	1632
105	1261
108	836
110	2235

*ar-Ra'd* 13

1	1373, 1381, 1383
2	1154, 1696, 1858
4	760, 1300, 2386
5	608, 1368, 1370, 2210
6	837, 1114, 2164
7	572, 760, 978
8	67, 90
9	67, 90, 837, 1033, 1795, 2211
10	67, 90
11	67, 90, 572, 613, 760, 1824
12	67, 90, 1751, 1824
13	67, 90, 837, 1989
16	571, 991, 1047
17	760, 1937
19	1564, 1570
21	1304
23	1628
24	1628
25	761, 980, 2209
26	998, 1575
28	1480
29	592, 761, 958
30	2211
31	90, 761, 852, 907, 1252, 2214
32	1795, 2211
33	267, 572, 608, 612, 920
34	572
35	1626
36	2211
37	572
38	282, 1516, 1729, 2206
39	350, 2387, 2388
40	2225
42	2231
43	66, 90, 1521, 2041

*Ibrāhīm* 14

1	549, 1548, 1665
2	549, 1665
4	322, 938, 1514, 1954
5	1773
6	1868
7	2389
9	1131, 2219
10	1198, 1962
11	696, 1962
12	1061
14	2208
15	594
16	2389
17	2389
18	1536, 1537
21	1046, 1521, 2219, 2390
22	573, 983, 2211
23	602
24	2391
25	1509
26	614, 2391
27	2391
28	90, 1508, 2223
29	90
30	1714
31	1215, 1633, 1635, 1801, 2202, 2207
34	1271, 1660, 1811, 2223, 2226
35	1870
36	2221
37	1197, 2042
39	1158
40	2211
41	2042
43	761, 896
44	613
45	594, 1307, 1934
48	2392, 2393
49	603, 761
50	603, 762, 2307
52	338, 343, 1799, 1834

*al-Hijr* 15

2	762, 1106, 1188, 2227, 2393, 2394
4	2206
6	1161
7	1184
10	762
15	2306



- 17 922, 989  
 19 762  
 22 2173  
 24 90, 1406  
 26 762, 861, 915, 1478  
 30 1145, 1412, 1525, 1645  
 31 1525  
 34 1496  
 39 601, 762  
 42 1287  
 44 571, 2394  
 46 1714  
 49 570, 1742  
 52 1511  
 53 1513  
 63 1306, 2216  
 64 1306  
 65 602  
 66 1671  
 68 2208  
 72 1769, 1948  
 78 2207  
 85 1190  
 87 60, 90, 1221, 1300, 1309, 1670  
 90 2395  
 91 1095, 1300, 2395  
 92 1946, 1950, 2396  
 93 1950, 2396  
 94 762, 1547, 1592, 1884, 2172  
 95 347, 2042  
 96 2206  
 98 1083  
 99 1834
- an-Nahl* 16
- 1 371, 591, 1305, 1521, 1730, 1828  
 2 763, 982  
 3 1808  
 5 571, 763, 1621, 2219  
 6 1405  
 8 603, 1403  
 9 763  
 10 763, 895, 921, 1808  
 11 1808  
 12 1808  
 13 1808  
 14 763, 1916  
 15 1632  
 16 978
- 17 1541  
 18 1812  
 24 1317  
 27 763, 979  
 28 979, 1087  
 30 1317, 1607, 1628  
 32 1083  
 33 1609  
 36 1281  
 38 566, 1087, 1957  
 39 1957  
 41 91, 111  
 43 985  
 44 1335, 2277, 2288, 2290  
 47 837  
 48 763, 2218  
 49 1525  
 50 605, 1304, 1307, 1367, 1395  
 51 1078, 1659  
 57 1095, 1684  
 58 1430  
 60 571  
 67 954  
 68 837, 1067  
 69 1758, 1914  
 72 763, 852, 922, 1095, 2223  
 73 1186  
 76 610, 922, 987, 1081, 2043, 2227  
 77 1068  
 80 594, 1422, 1621  
 81 1057, 1095, 1261  
 82 336  
 83 2223  
 88 1292, 2396  
 89 1132, 1906  
 90 92, 396, 763, 1588, 1675, 2159, 2160, 2161, 2214, 2215  
 91 603, 1608  
 92 764, 1916, 2043  
 96 572, 1186  
 98 671, 1515, 1659  
 101 1436  
 103 559, 1521, 2044  
 106 2089  
 110 1188, 1203, 1648  
 112 1549, 1550  
 114 173, 1057, 2223  
 115 1866  
 116 1627

119 1648  
 124 1158  
 125 604  
 126 91, 222, 1497  
 127 91, 222, 1497  
 128 91, 222, 1193

*al-Isrā'* 17

1 1042, 1111, 1195, 1284, 1735, 2221  
 2 613  
 3 613  
 4 764, 924, 983  
 5 594, 764, 924, 1748, 2089  
 7 947, 1154, 1201  
 8 764, 1120, 1121  
 9 338  
 11 574, 2212  
 12 764, 1548, 2397  
 13 588, 928, 1146, 1795, 2237  
 14 570, 2216  
 16 764, 765, 882, 1480  
 17 2231  
 21 1817  
 23 311, 765, 983, 1030, 1031, 1148, 1202, 1253,  
 1338, 1413, 1491  
 24 611, 1338, 1489, 1544, 1547  
 25 1338  
 26 1338  
 29 918, 1145, 1548, 1770, 1939  
 31 873, 1871, 1872  
 32 267, 591, 1606  
 33 172  
 35 961  
 36 765, 1403, 2288  
 37 1715  
 40 1702, 1711  
 41 607  
 42 604  
 44 1294, 1815  
 45 1518, 1802  
 48 1714  
 49 613, 765  
 51 612, 765, 875, 933  
 52 609, 765, 986  
 53 1674, 2207  
 58 909  
 59 1786  
 60 93, 2216  
 61 602

62 765, 928, 2211  
 63 608, 1525, 1647  
 66 766  
 67 1170  
 69 766, 996, 1300, 1803  
 70 2397  
 71 1848, 2294, 2397  
 72 838, 1132, 1848  
 73 92, 216, 1055, 1139, 1848, 2090  
 74 93, 1058, 1140, 1848, 2231  
 75 93, 1027, 1625, 1848  
 76 93, 128, 1025, 1848, 2231  
 77 93, 1848, 2231  
 78 93, 913, 1155, 1511, 1674, 1848, 2397, 2398  
 79 93, 1848, 2399  
 80 93, 1848  
 81 93, 240, 766, 1680, 1848  
 82 1848  
 83 766, 1848, 2206, 2209  
 84 766, 913, 1146, 1848, 1943, 2164  
 85 4, 92, 217, 218, 983, 1315, 1320, 1321, 1848  
 86 1848  
 87 1848  
 88 93, 1848, 1875, 1879, 1900  
 89 1848  
 90 2090  
 92 766, 838, 998  
 93 1826, 2202, 2218  
 94 1481  
 97 607, 887, 987, 2209  
 100 981, 1027, 1176, 1179, 1629  
 101 1720, 2202  
 102 766, 853  
 104 918  
 105 546, 1674  
 106 269, 766  
 107 93  
 109 684, 1154  
 110 575, 838, 980, 1075, 1412, 1606, 1939, 2185  
 111 264, 376, 2120, 2185

*al-Kahf* 18

1 93, 555, 767, 1350, 1399  
 2 93, 337, 555, 767, 1350, 1399  
 3 93  
 4 93  
 5 93, 1691  
 6 93  
 7 93

8 93  
 9 732, 767, 951, 2045  
 10 1797, 2207, 2216  
 12 1232  
 14 921  
 15 1015, 1786  
 16 1190, 2045, 2207, 2209  
 17 767, 910, 1516  
 18 767, 920, 1300, 1322, 1511, 1776, 1780  
 19 457, 1004, 1009, 2045  
 22 595, 913, 988, 1214, 1272  
 23 2213  
 24 2208, 2211  
 27 913, 2206  
 28 93, 767, 1362, 2045  
 29 767, 887, 953, 967, 1157, 1741, 2390, 2400  
 30 1676  
 31 610, 942, 954, 1195, 1197, 1300, 2207  
 32 1089, 2046  
 33 1148, 2221  
 37 1205  
 38 1620  
 39 607, 1129, 1272, 1274, 2211  
 40 613, 885, 915, 988, 1129, 2211  
 42 1427  
 44 1094  
 46 767, 1761, 2400  
 47 595, 1739  
 48 2227  
 49 575, 1217, 1410, 1414, 1706, 1797, 1848  
 50 1848, 2090  
 51 1848  
 52 768, 1848, 2009  
 53 1848, 2401  
 54 1848  
 55 1481  
 58 768, 910, 2217  
 60 768, 920, 2046, 2173  
 61 603, 1089, 1518  
 63 1519, 1665  
 64 1784, 2175, 2211  
 65 1124, 2046, 2175  
 66 2211  
 67 1697  
 70 497  
 74 457, 2046  
 76 1201  
 77 1140, 1515, 1551, 1677  
 79 500, 645, 1049, 1058, 1626, 1916, 2047

80 1049, 2047  
 81 989  
 82 990, 2047  
 83 985, 1320  
 84 768  
 86 768, 1051  
 90 1020  
 94 916  
 95 2234, 2235  
 96 304, 598, 768, 879, 1020, 1916  
 97 1697  
 98 1280, 1844  
 99 1013, 1106, 1546, 1844  
 100 1844  
 101 1661, 1844  
 102 1844  
 103 1844  
 104 1757, 1844  
 105 1627, 1844  
 106 1844  
 107 93, 960, 1844  
 108 93, 1844  
 109 93, 1636  
 110 93, 184, 913, 1188, 2121

*Maryam* 19

1 610, 1374, 1375, 1380, 2239  
 2 610, 2223  
 4 604, 1546, 1550, 1632, 1904  
 6 1970  
 7 1985, 2222  
 8 916  
 10 769, 2205  
 12 585  
 13 732, 769, 852, 989  
 16 1012  
 17 983  
 18 1994  
 19 2234  
 23 853  
 24 769, 874, 947, 953, 1300, 2047, 2402  
 25 838, 1044, 1085, 2237  
 26 991, 1052, 1172, 1188  
 28 979, 1602, 2402  
 29 1644  
 32 769  
 33 1647  
 38 1084, 1714  
 39 2403

42 1501, 1719  
 46 769, 988  
 47 769  
 50 770  
 51 1410, 1662  
 57 1966  
 58 93  
 59 770, 2009  
 60 1665  
 61 1518, 1665, 1802  
 62 770  
 64 233, 1695, 1699, 1751, 1801  
 65 896, 1746  
 66 1642, 2047  
 68 988, 1946  
 69 1076, 1232  
 71 93, 508; 889, 1949  
 72 1743  
 73 853, 1076  
 74 629, 770, 853, 2216  
 75 1157, 1522, 1941  
 76 978  
 77 2048  
 78 565  
 79 565, 1306  
 81 565  
 82 565, 770, 1150, 1203  
 83 770  
 84 770  
 86 770  
 88 1735  
 89 771, 1735  
 90 771  
 91 613  
 93 1146  
 94 1146  
 95 1145, 1146  
 96 2404  
 97 1786  
 98 771, 892

*TH* 20

1 957, 1375, 1388, 1396, 1858  
 2 1039  
 3 588, 591, 1039  
 4 593  
 5 1354, 1355, 1359, 1560, 1762  
 6 589, 1359  
 7 1405, 1799

12 771, 959, 1302, 2209  
 14 1201  
 15 771, 1140  
 17 1186, 1314, 1708  
 18 916, 1314, 2218  
 20 1017  
 21 772, 1228  
 23 1794  
 25 1671  
 26 1671  
 31 932  
 39 1201, 1354, 1363  
 40 772, 2048  
 42 772, 855  
 44 1068, 1121, 1167, 1292  
 45 838  
 48 2165  
 49 1498, 1499, 1739  
 50 772, 979, 1309  
 52 772  
 53 2232  
 55 772, 928  
 58 1089, 1110, 1231  
 59 1231  
 61 772, 1817  
 63 1055, 1063, 1231, 1236, 1246, 1247, 1613,  
 1903, 2204  
 65 1051, 1902  
 66 1536  
 67 1267, 1795  
 69 2184, 2404  
 70 1404, 1788, 1794  
 71 1131  
 72 1733  
 73 1733, 1799, 2205  
 75 1747  
 77 1667, 1796, 2207  
 80 772, 1786  
 81 773, 932  
 82 1092  
 85 1506, 2048  
 87 773, 1262  
 88 755  
 89 1059  
 90 2208  
 91 1097, 1172  
 92 1160  
 93 1160, 1703, 2211  
 94 1216, 1501, 1759, 2227

96 609, 1529, 1634, 2048  
 97 608, 773, 1758  
 98 1492  
 101 773  
 102 1848  
 103 773, 1848  
 105 1320, 1848, 1864  
 106 773, 854, 1848  
 107 774, 1667, 1848  
 108 774, 888, 1848  
 109 1848  
 110 1848  
 111 774, 885, 1848  
 112 774, 913, 1667, 1848  
 113 1068, 1648, 1786, 1848  
 114 1849  
 115 1417  
 117 1498, 1739, 1799  
 118 1777  
 119 839, 854, 1777, 2218  
 121 1267  
 124 885, 985, 2405  
 128 1799  
 129 1427, 1801  
 130 93, 911, 2214  
 131 94, 344, 1715  
 132 629

*al-Anbiyā'* 21

1 1828  
 2 985  
 3 1215  
 5 1653  
 7 282  
 8 1695, 1700  
 10 1500  
 11 608, 1151  
 15 879  
 17 906, 1054, 1603  
 18 1217, 1547  
 19 1199, 1370  
 22 1039, 1040, 1911, 1958  
 24 1193  
 25 182, 2208  
 26 1086  
 27 1367  
 28 610  
 30 1033, 2328  
 31 922

33 775, 1766, 1801  
 34 1007, 1680, 2214  
 35 1680  
 36 985, 1286, 1708, 2206  
 37 2208  
 40 608, 1697  
 44 94, 775  
 45 337  
 47 1154  
 50 337  
 57 1090, 1158, 1610, 1951  
 58 775, 2210  
 62 1318  
 63 1318, 1563, 1564  
 67 1030  
 73 978, 1310, 1614, 1799  
 74 571  
 77 1196  
 78 891, 1156, 1406, 1617, 1763  
 79 1406, 1410  
 81 1141, 1281  
 87 610, 620, 775, 1104, 2186  
 88 1227, 2235  
 91 1406, 1558  
 95 948, 1161, 1262, 2232  
 96 775, 918, 919  
 97 1196, 1275  
 98 776, 948, 1412  
 102 2226  
 104 776, 952, 1956  
 105 338, 985, 992  
 108 1570  
 111 1053

*al-Ḥağğ* 22

1 129, 1494, 1641, 1955  
 2 129, 601, 1480, 1955, 2232, 1955, 2048  
 3 1955, 2048  
 4 1941, 1955, 2222  
 5 776, 913, 1213, 1955, 1956  
 6 1955  
 7 1955  
 9 776, 1427  
 10 1510, 1942, 2204  
 11 1936  
 13 1158  
 15 1085  
 17 964  
 18 1500

19 49,68, 129, 1206, 2048  
 20 49, 68, 457, 897, 971, 990  
 21 49, 68, 457  
 24 776  
 25 1085, 1739, 2049, 2211  
 26 2225  
 27 885, 1146  
 28 861  
 29 776, 1157  
 30 989, 1195, 1739, 2406  
 31 999, 1739, 2369  
 32 1634  
 34 777  
 35 1601  
 36 777, 855  
 38 2232  
 39 130, 172, 2171  
 40 608, 947, 957, 980, 1749  
 45 855  
 46 1275, 1661  
 47 1477  
 52 68, 777, 1403, 1435, 2171  
 53 68  
 54 68, 2211  
 55 68  
 56 1153  
 61 1403, 1765  
 62 2226  
 63 1128, 1706, 1707  
 65 1621  
 66 997  
 69 2171  
 70 2227  
 72 696, 777  
 73 1173, 1719, 1944  
 75 1407  
 77 1307, 1578  
 78 558

*al-Mu'minūn 23*

1 263, 554, 856, 1133, 1413, 1828  
 2 263, 777  
 3 263, 2209  
 4 263, 1307  
 5 263, 1114, 1423  
 6 263, 1114, 1423  
 7 263, 998  
 8 263  
 9 263, 2221

10 263  
 11 263, 1524  
 12 230, 1270, 1730, 1806  
 13 1270, 1730, 1806  
 14 230, 1128, 1806, 2232  
 15 1325, 1639  
 16 1325, 1639  
 20 777, 955  
 22 1114  
 24 2219  
 26 2208  
 27 1059, 1659  
 31 1266  
 34 1026  
 35 1231, 1646  
 36 778, 1156, 1202, 1209, 1646, 2224  
 41 2206  
 44 778, 2221  
 47 1702  
 50 839, 1406  
 51 1497  
 52 1497, 839  
 53 1497  
 54 1497  
 55 613  
 57 1325  
 58 1325  
 60 778, 1250, 2407  
 62 1086, 1125  
 63 1086  
 64 94, 778  
 65 94, 2217  
 66 94, 778  
 67 94, 778, 2237  
 68 94  
 69 94  
 70 94, 1086  
 71 94  
 72 94  
 73 94  
 74 94, 778  
 75 94  
 76 94  
 77 94  
 82 624, 2217  
 87 2238  
 89 779, 2238  
 91 1025, 1111, 1961  
 98 2211

- 99 1497, 2211  
 101 1019, 1471, 1474  
 104 779, 2407  
 108 922, 1496, 1715, 2211  
 113 1067  
 115 2187  
 116 618, 2187  
 117 1492, 1696, 1851, 2187  
 118 2187
- an-Nūr* 24
- 1 1626, 1828  
 2 594, 990, 1419, 1421, 1445  
 3 1446, 1582  
 4 557, 602, 779, 986, 1303, 1417, 1491  
 5 1417  
 6 218  
 7 218, 595, 2224  
 8 218, 2218  
 9 218  
 10 1814  
 11 150, 607, 2049  
 12 150, 996  
 13 150, 1181  
 14 150, 1131, 2226  
 15 150, 1514  
 16 150, 1142, 1181  
 17 150  
 18 150  
 19 150  
 20 150, 1236  
 21 150, 593, 779, 1181, 2222  
 22 150, 780, 1037, 1708, 2020, 2163  
 23 150  
 24 150, 1748  
 25 150, 780  
 26 150  
 27 780, 1251, 1504  
 29 1909  
 30 997, 1197, 1408, 1816  
 31 574, 780, 1033, 1067, 1298, 1626, 1719, 2210  
 32 588, 592, 1446  
 33 533, 780, 781, 1057, 1418, 1492, 1512, 1713  
 35 571, 603, 616, 781, 949, 965, 990, 1032, 1355, 1262, 1290, 1538, 1542, 1650, 1667, 1773, 1916, 2221  
 36 781, 1318, 1617  
 37 1318  
 39 781, 1536, 1539
- 40 1139, 1267, 1539, 2175  
 41 1404  
 43 851, 918, 954, 1197, 1757, 2226  
 44 1757  
 45 1283, 1410, 1751  
 48 1782  
 49 1782  
 50 1709, 1782  
 53 1949  
 55 546  
 58 1446, 1681, 1813  
 59 1813, 1814  
 61 782, 1298, 1301, 1446  
 62 604  
 63 982, 986, 1117, 1287, 1413  
 64 1134, 1521
- al-Furqān* 25
- 1 336, 839  
 5 1626, 1890  
 7 282, 575, 1182  
 13 782, 2408  
 18 782, 908, 1158  
 20 282, 1706  
 21 2213  
 23 782, 1548  
 25 1083  
 27 1764, 2050  
 28 1764, 2050  
 29 544, 1764  
 30 2201  
 32 279  
 33 269, 280  
 34 563  
 38 920, 951  
 39 614, 925, 1146  
 41 1286, 1606, 1628, 1708  
 42 991, 1940  
 45 130, 782, 1006, 1706  
 46 782  
 48 1285, 1413, 1420  
 49 595  
 55 1518, 2050  
 57 1038  
 58 1115  
 59 1083  
 60 1186  
 61 2232  
 62 782

63 783, 968  
 65 890, 916  
 67 1405, 1914, 1939  
 68 94, 609, 1417  
 69 94, 1417  
 70 94, 613, 1417  
 74 1799  
 77 783, 2218

*aš-Šu'arā' 26*

1 610, 1376, 1379, 1858  
 2 1858  
 6 1650, 2219  
 8 1650  
 11 1037  
 12 2208  
 14 565, 566, 1114, 2208  
 15 565, 566  
 16 1512  
 22 959, 1630  
 23 1186, 1313, 1602  
 24 502, 1313, 1602  
 25 1313, 1602  
 26 1313, 1602  
 27 1602  
 28 1313, 1602  
 32 1478  
 41 1284, 2217  
 42 567, 1027, 1203  
 45 457  
 46 457  
 48 1788  
 54 919  
 61 565, 566  
 62 565, 566, 1193, 2208  
 63 614, 783, 1529, 1627, 1748  
 64 1094  
 70 1314  
 71 1314  
 72 1703  
 73 1703  
 77 1517, 1845  
 78 1324, 1750, 1845  
 79 1324, 1750, 1757, 1845, 2211  
 80 1324, 1750, 1757, 1845, 2211  
 81 1750, 1845, 2211  
 82 1631, 1845  
 83 1845  
 84 1514

87 1844  
 88 1844  
 89 1744  
 92 2227  
 94 783, 1745  
 96 611  
 100 1297, 1695  
 101 1297  
 102 840, 1180, 1717  
 111 1632, 1702  
 112 1142  
 119 867  
 128 783  
 129 783, 1168  
 137 784  
 138 919  
 146 2226  
 148 784, 878  
 149 784, 1917  
 168 1759, 1817  
 171 871  
 176 784, 2207  
 184 784  
 186 1056  
 192 337  
 193 292, 983  
 194 292  
 195 847, 1885, 2244  
 196 1885  
 197 95, 2219  
 203 608  
 223 1427  
 224 49, 95, 1417, 1442  
 225 49, 95, 784, 1417, 1442, 1548  
 226 49, 95, 1417, 1442  
 227 49, 95, 1442, 1693

*an-Naml 27*

1 2206  
 7 862  
 8 785  
 10 573, 1039, 1495, 1648, 2206  
 11 1039  
 12 1131, 1632, 1681  
 13 1363, 1693  
 14 1693, 1704  
 16 602, 2012  
 17 887  
 18 1591, 1681, 2211



- 19 785, 1648  
 20 1705  
 21 1242, 1636, 2213  
 22 1248, 2218  
 23 2050  
 25 571, 575, 785, 1038, 1218, 1628, 1720, 2219  
 28 1516  
 29 614, 2219  
 30 1195, 1587  
 31 573, 1038, 1587  
 32 2211, 2219  
 33 1042, 1043  
 34 544, 581  
 35 573, 1187, 1223  
 36 1573, 2050, 2211  
 37 601  
 38 2219  
 39 2051  
 40 1124, 2051, 2206  
 42 1143, 1144  
 44 595, 916, 1916  
 46 1181  
 47 785  
 48 1141, 2051  
 52 840  
 55 1524, 2217  
 59 2225  
 60 873, 1142  
 65 932, 1294  
 66 785, 1653, 2232  
 67 2210, 2217  
 72 785, 1119, 1156  
 76 797, 1892  
 80 1680  
 82 1058  
 83 786  
 84 1050, 1704, 2225  
 87 786, 1146, 1739  
 88 786, 1540
- al-Qaşaş* 28
- 1 439, 610  
 4 1116, 1359, 1508  
 6 2202  
 7 1095, 1363, 1592, 1851  
 8 1155, 1549, 1852, 2052  
 9 2052, 2224  
 10 1183, 1636, 2052, 2210  
 11 2052
- 12 1516  
 15 984, 115, 1128, 2052  
 17 1173, 1851  
 20 1283, 2052, 2221  
 22 979  
 23 439, 991, 1606, 2053  
 27 1124  
 28 1075, 1188  
 29 571, 786  
 30 2218  
 31 720, 1478  
 32 924, 979, 1280  
 35 871  
 38 1916  
 44 984  
 45 1758  
 50 1127, 2226  
 51 2098  
 52 95  
 53 95  
 54 95  
 55 95, 1215  
 57 978, 2090  
 62 1635  
 66 991, 1573  
 68 547  
 70 946, 1406, 1794  
 71 613, 786  
 73 1770  
 76 571, 786, 1516, 2203, 2219  
 78 1267  
 79 1628  
 82 575, 1136, 1183, 2227  
 84 840  
 85 95, 131  
 88 1354, 1417
- al-Ankabüt* 29
- 1 95, 440, 1392  
 2 95, 1392, 2091  
 3 95, 982, 1798  
 4 95  
 5 95  
 6 95  
 7 95  
 8 95, 2098  
 9 95  
 10 95, 982  
 11 95

12 1157, 1522, 2091, 2205  
 14 1310, 1747  
 15 1212  
 17 787, 1485  
 19 1675  
 20 1675, 2217  
 27 1747  
 29 440, 2217, 2409  
 33 1060  
 38 610  
 40 1083, 1146  
 41 726, 1916  
 43 1932, 2270  
 45 985  
 46 1269  
 47 1291  
 48 1903  
 50 601, 1875, 2233  
 51 1875  
 56 2201, 2207  
 60 96  
 64 1286  
 65 440, 1171  
 67 1517  
 69 1286, 2276

*ar-Rûm 30*

1 131, 1384  
 2 131, 951, 1123, 1131, 1384, 2174  
 3 131, 787, 1131  
 4 131, 1131, 1153, 1406, 1625  
 5 131  
 7 2426  
 8 2214  
 10 616, 1773, 2219  
 12 841  
 13 2219  
 16 1747, 2214  
 19 1229, 1753, 1765  
 23 1771  
 24 1405, 1631  
 25 1019  
 27 787  
 28 2225, 2226  
 29 1702  
 30 1244, 2224  
 32 1943  
 33 1022  
 35 1509

36 1022  
 39 1734, 2221  
 40 1016, 1414  
 41 987, 1944  
 43 620, 787, 1759  
 46 1329  
 48 1019, 1152  
 50 2223  
 53 2211  
 54 1289, 1494  
 55 1291, 1756  
 60 724

*Luqmân 31*

6 2091, 2410  
 11 1285, 1904  
 13 198, 553, 1949, 2053, 2267, 2365  
 14 1928, 2237  
 16 1501  
 18 788, 2233  
 19 913, 916  
 27 49, 96, 1175, 1176, 1918  
 28 49, 96  
 29 49, 96  
 30 2226  
 31 2223  
 32 893, 1171  
 33 788

*as-Sağda 32*

2 613, 1047, 1230  
 3 1047  
 5 1476, 1477  
 7 1092, 2410  
 8 1092  
 9 1092  
 11 2054  
 12 1500, 1636  
 14 788, 1187  
 16 97, 2411  
 17 504  
 18 49, 97, 2054  
 19 49, 97  
 20 49, 97  
 21 788  
 22 1482  
 23 2411  
 26 1805  
 27 1404, 1805

*al-Ahzāb* 33

4	1575, 2205, 2229
6	1540, 2218
7	1403
9	151
10	151, 607, 989, 1647, 1796, 2213
11	151, 1208
12	151
13	151, 547, 2054
14	151
15	151
16	151
17	151, 981
18	151
19	151, 789, 869, 1634
20	151, 1083, 1177, 1178
21	151, 985
22	151, 552
23	151, 388, 870, 983, 2091
24	151, 1623
25	151, 1084
26	151, 922, 1301
27	151
31	860, 1279, 1425
32	916, 1010, 1542
33	946, 1082, 1225, 2056, 2412
35	186, 225, 263, 1032, 1266, 1403, 2204
36	605
37	547, 1016, 1116, 2056, 2169
40	1212, 1630, 1693
41	1647
45	263
49	1418, 1647
50	1446, 1494, 1677, 1735, 2227
51	269, 789
52	1179, 1446, 1450
56	980, 1402, 1619, 1647
59	143, 1407, 2055
60	789
61	1223, 2227
63	1002, 1003
66	1796, 2213
67	1668, 1796, 2213
69	1287
70	878, 1198
71	1198
72	789, 2057

*Saba'* 34

1	1742
3	566, 1159
5	2213
6	97
7	1285
9	608
10	946, 1916
11	1626
12	893, 916, 1249
13	859, 1307, 1741, 1943, 2211
14	789, 923, 966, 984, 1301
16	790, 894, 909, 959
17	1680, 1702, 2164, 2210
19	2233
22	614
23	295, 790, 1768, 2092
24	1004, 1067
26	790
27	565
28	1728
31	1181
33	1514
37	1212, 1523, 2234
40	1794
46	1408
49	240
50	614
51	790
52	790
54	1853, 1942

*Fāṭir* 35

2	1195
3	1127, 1322, 2223
4	1284, 1637
9	1734, 1739
10	790, 1274, 1426
11	1268
12	1518
13	556, 791, 881
14	1680, 1943
15	1719
19	1654
20	1654
21	1301, 1654
22	1403, 1654
27	841, 894, 1301, 1401, 1645, 1752, 1917
28	501, 1304, 2219

30 614  
 32 1409, 1751, 1762, 2279, 2413  
 34 1703, 2413  
 35 791, 923, 1668  
 37 1126, 1745, 2414  
 40 2234  
 41 1054  
 43 1585, 1943, 2208, 2223  
 45 1268  
  
**YS 36**  
 1 610, 926, 971, 1263, 1380, 1388, 1858, 1951  
 2 610, 1380, 1858, 1951  
 3 1951  
 8 888  
 10 1866  
 12 98, 915  
 14 1639, 2057  
 15 1639, 1777  
 16 1063, 1639, 1777  
 19 1636, 2217  
 20 1679, 2057  
 21 1679  
 22 1564, 1731  
 23 1102, 1564, 2212  
 25 2212  
 26 1218, 1717  
 30 617, 791, 1523, 1720  
 32 1055  
 35 2238  
 37 1546, 1818  
 37 2414  
 39 791, 1537, 1631  
 40 160, 1202, 1633  
 41 791  
 45 1636  
 47 99  
 50 1697  
 51 791, 891, 913  
 52 552, 582, 1199, 1547, 1551  
 55 791, 2235  
 56 2212  
 58 2175  
 60 1705, 2225  
 61 2208  
 66 1228  
 71 1307, 1363  
 77 2057  
 78 1317, 1942

79 1317, 1957  
 80 696, 1957, 2324  
 81 1957, 2205  
  
**aṣ-Ṣāffāt 37**  
 1 1947, 1951, 2204  
 2 1128, 1951  
 3 985, 1128, 1951  
 4 1951  
 5 1298, 1266  
 6 1329  
 7 1329  
 9 910, 1824  
 10 913, 1824  
 11 860, 1478, 1824, 2226  
 12 1368  
 18 567  
 23 792, 841  
 24 841, 1479  
 25 841  
 26 842  
 35 620, 621, 625, 1159, 1492, 1565, 1568, 1611  
 36 2217  
 46 595  
 47 792, 858, 889, 1160  
 48 1626  
 49 792, 2415, 2431  
 55 792, 878, 1110  
 57 1747  
 61 1944  
 65 1536, 1539  
 67 860, 919  
 68 2213  
 69 792  
 72 1757  
 73 1757  
 77 2415  
 78 792  
 83 792  
 86 1580, 2217  
 91 1708  
 92 1708  
 94 1350  
 95 1503  
 101 1513, 1714, 2057  
 102 793  
 103 793, 1154, 1214  
 104 1214, 1495  
 105 1495

- 106 2219  
 117 1820  
 118 1820  
 123 2016  
 125 906, 987, 1703, 1760, 1995  
 130 1427, 1981, 2016  
 137 544, 1826  
 138 544, 1826  
 141 988  
 142 842, 865  
 143 1181, 1183  
 144 1181  
 145 793  
 147 1068, 2416  
 158 1289  
 162 793  
 163 2212  
 164 155, 233  
 165 155, 233, 1274, 2416  
 166 155, 233, 2416  
 168 1177  
 177 1768
- § 38**  
 1 1225, 1379, 1381, 1636, 1858, 1952  
 3 793, 892, 966, 1163, 1263, 2227  
 5 1773, 1801  
 6 991, 2092  
 7 793, 946  
 8 630, 1169, 1708, 2211  
 9 981  
 10 99, 794, 1059  
 11 239  
 13 2207  
 14 2211  
 15 794, 945  
 16 794, 861, 962  
 19 916  
 21 346, 2057  
 22 1089, 1110  
 23 99, 1556  
 24 1944  
 26 1400  
 28 1542  
 29 678, 2277  
 32 985, 1268, 1628, 1748  
 33 794  
 34 794, 2058  
 36 794, 927
- 37 1916  
 41 2058, 2216  
 44 794, 1628  
 45 794, 1364  
 47 1124  
 49 1283, 1845  
 52 794, 795, 1301  
 55 1845  
 57 795, 960, 1130  
 58 795  
 59 566  
 62 2092  
 64 1225, 1228  
 66 1773  
 75 573, 1363, 1364  
 87 4852
- az-Zumar 39**  
 1 1828  
 2 1289, 1577  
 3 1289, 2210, 2226  
 5 795  
 6 602, 1092  
 7 1287  
 8 1008, 1009  
 9 1605  
 16 1719  
 17 1576  
 19 1708  
 22 2210  
 23 337, 572, 1335, 1481, 1575, 1891  
 27 1291, 1932  
 28 1291  
 29 613, 1283  
 32 1482  
 33 338, 2020, 2058  
 34 2219  
 36 572, 1704  
 38 981  
 42 1523, 1762  
 45 894, 928, 2217  
 46 1405, 2226  
 53 49, 99, 1501, 2159, 2160, 2161, 2162, 2207  
 54 49, 99  
 55 49, 99  
 56 592, 795, 1357, 1366, 1765, 2221, 2250  
 57 1765  
 58 796, 1765  
 60 1708

62	1485
63	965, 2417
64	1578
65	724, 1564, 1578
66	1130, 1577
67	223, 1354, 1365, 1560, 2184
68	1471, 1521, 2417
69	571, 2214, 2215
71	567, 1019
73	602, 1601
74	1676
75	1852

*Ġāfir* 40

1	1373, 1376, 1377, 1381, 1390, 1858, 2189
2	1858, 2189
3	796, 2174, 2179
4	2171
5	2211
7	563, 1254, 1453, 1512, 1638
8	1814, 1961
9	1289
10	1235
13	1512
15	2212
16	2227
18	593, 920, 1124, 1695
19	1768
21	572
27	609
28	362, 1511
29	2000
31	796
32	1742, 1748, 1795, 2212
33	572, 1742
34	1970
35	315, 1145
36	1289, 1329, 1508, 1717
37	796, 1271, 1289, 1329, 1717
38	1648
39	1648
41	1719, 2221
42	594
47	2219
50	2219
51	1747
52	1154
53	978, 1291, 1693

54	1291
56	99
57	99
58	571
60	215, 796, 975, 1286, 2418
61	1674
64	1414
67	1414, 1755
70	1013
71	1013
75	1758
78	1018
85	2223

*Fuṣṣilat* 41

3	338, 1786
4	338
5	1089, 1395
6	1638
7	1638
9	1471, 1472, 1671, 2218
10	1110, 1262, 1471, 1671
11	1359, 1360, 1471, 1500
12	984, 1734, 2204
14	1604
17	591, 796, 1050, 1615
26	842
28	1753
29	2058, 2203
30	1286, 2167, 2419
31	2218
33	241
36	1872
38	877
40	1713, 2226, 2310
41	238, 1225, 1886
42	612, 1886
44	842, 935, 937, 1225
46	556, 1699, 1812
47	674, 989, 2233
49	1627
51	1023, 1759

*aš-Šūrā* 42

1	1376, 1390, 1392, 2239, 2322
2	1376, 1390, 1392, 1618, 2239, 2322
3	1212
5	1453, 1512
9	1492, 1571

- 11 732, 996, 1131, 1136, 1350, 1396, 1529  
 13 546  
 17 1167, 1718  
 21 2219  
 22 2204  
 23 1170  
 24 100, 574, 1677, 2212  
 25 100, 1527  
 26 100  
 27 100  
 30 1510, 2165, 2420  
 32 2208  
 33 797, 1295  
 34 797  
 37 1020, 1021  
 38 1773  
 39 100, 1020  
 40 100, 1533, 1771, 2219  
 41 100, 1290, 1570  
 42 1290, 1570  
 43 1230  
 45 1196, 1480  
 49 574, 1751  
 50 1751  
 51 2214  
 52 337, 982, 1290, 1665  
 53 1290, 1665

*az-Zuḥruf* 43

- 2 847  
 3 2218  
 4 337, 350, 1436, 1544  
 5 1061  
 9 1230, 1317, 1618  
 13 797  
 17 1430  
 18 1127, 1559, 2218  
 19 1702  
 22 979  
 31 1519, 2059  
 32 981, 989, 1505, 2223  
 33 797, 1665  
 34 544  
 35 544, 797, 1055, 1171  
 36 1278  
 37 1278  
 38 1278, 1525  
 39 610, 1014, 1015  
 44 342, 797, 985

- 45 100, 131, 144, 155, 247, 1500  
 49 1950, 2210  
 51 1048, 1088, 1706  
 52 1048, 1088  
 53 2233  
 55 987, 1904  
 57 971, 2059, 2420  
 58 612, 2420  
 60 1196  
 61 2208  
 63 1511  
 68 1719  
 70 797, 922, 1734  
 71 889, 943, 1593, 1734  
 72 2421  
 76 1166  
 77 1157, 1620  
 80 567, 1087  
 81 1054  
 82 1293  
 83 2202  
 84 1291, 1293, 1371  
 85 1225, 1263  
 87 1224, 1230, 1618  
 88 1263  
 89 611

*ad-Duḥān* 44

- 1 336  
 2 336  
 5 1732  
 6 1732  
 13 1708  
 19 2225  
 20 609, 2212  
 21 2212  
 23 2207  
 24 798, 951  
 29 2422, 2423  
 31 1708  
 33 2219  
 43 320, 2224  
 44 320, 2060  
 49 1496, 1551, 1713  
 54 905

*al-Ġāfiya* 45

- 3 1333  
 4 1333

5	1333
7	1408
14	101, 493, 1812
15	1626, 1812
23	798, 1401
24	1113
28	988
29	1436
31	1049
32	1284

*al-Aḥqāf* 46

4	1915, 2210, 2423
9	1190, 1451
10	101, 2060
11	1015, 1155, 1939
15	102, 1928
16	102
17	102, 195, 1286, 1412
18	102, 1412
20	1516
21	930
23	1569
25	1741
26	798, 1054, 1056, 1645, 1700
28	608, 1181
29	607, 2092
30	1305
31	1198
32	630
34	567, 1772
35	102, 1007, 1626, 1702, 2060, 2163, 2190

*Muḥammad* 47

1	1828
2	914, 963
4	1051, 1326, 1509
8	1156
13	131
15	799, 2390
19	546, 1113, 2300
20	1073
21	1508
22	1119
35	917
38	1117

*al-Fatḥ* 48

1	1732, 1828
2	1732
4	1292, 1991
6	1675
9	1272
10	1354, 1363, 2210
11	1661
12	608, 890, 1112
16	1069
18	1033
25	916, 1158, 1236, 1681, 2098
26	2423
27	1056, 1684
29	603, 681, 1285, 1681, 1756, 2173, 2216, 2222

*al-Ḥuḡūrāt* 49

1	799, 1089, 1719
4	2093
6	999, 1491
7	1734
9	1097, 1422
10	1298
11	608
12	799
13	111, 132, 202
14	895, 908, 922, 1169, 1746
17	1631

## Q 50

1	799, 1264, 1377, 1636, 1825, 1858, 1952
2	1062, 1825
4	1125
5	799, 889, 921, 1155
10	696, 799
11	1523
14	2207
15	800, 1956, 2208
16	800, 1366
19	312
21	1497, 1747
22	1480
24	1497, 1518
30	2217
31	1647
36	888, 908
38	102
41	2060, 2212
45	696, 917



*ad-Dāriyāt* 51

1	1823, 1951, 2435
2	1823, 1951
3	1823, 1951, 2425
4	1823, 1951, 2425
5	1951
6	1521, 1951
7	886, 919, 1264
10	800, 910, 994, 1002
11	800
12	1080
13	800, 982
17	800, 914
22	1294, 1946
23	1680, 1769, 1946, 1950
24	602, 2060
25	1607
26	1128
27	1037, 1128
28	2061
29	800, 1128, 1680
39	801
44	2228
47	801, 1242, 1826, 2214, 2215
52	1068, 2205
53	2204
55	984
56	2212
57	2212
58	801
59	801, 914

*aṭ-Ṭūr* 52

1	1822, 1825, 1949
2	1822, 1825, 1949
3	1825
4	1825
6	802
9	802, 1647
10	1647
13	802
16	1814, 1815
17	594
18	802
19	1605
21	616, 802, 2425
22	1306
23	802, 1159
24	2218

25	1471
29	2223
30	803, 988, 996
32	2204
34	1875, 1896
35	1895
36	1895
37	803, 1895, 2235
39	1047, 1702
44	998
48	609, 1363

*an-Naǧm* 53

1	1020, 1034, 1823, 1948
2	1853, 1951
3	1437, 1951
4	1951
5	593, 2061
6	803, 871
8	1516, 2279
9	1068, 1635
11	2206
14	1124
15	1124
18	2206
19	2001, 2209, 2224
20	2221
21	1702
22	592, 893, 1798
23	978
25	1406, 1794
26	1151
29	2226
31	1562
32	102, 112, 2209
33	102, 2061
34	102, 870
37	102, 261, 2426
38	102, 261
39	102, 718
40	102
41	102
42	2426
43	1572, 1776
44	1572, 1776
45	1572
46	1572
47	1572
48	803, 894, 1572

49 1572, 1752, 1753  
 50 1572  
 51 1222  
 56 261  
 57 803  
 58 1942  
 61 803, 858, 904

*al-Qamar* 54

1 1024, 1828  
 2 1824  
 5 337, 1685, 2212  
 6 574, 2061, 2212  
 8 843, 2212  
 11 1824  
 12 1535, 1824  
 13 892, 914  
 14 1363  
 16 1795  
 20 696, 1281, 1537, 1796  
 25 624, 630, 1773  
 31 992  
 34 1083  
 41 1794  
 42 102, 1745  
 45 132, 239  
 47 989  
 48 601, 954  
 52 1146  
 53 1797  
 54 103, 863, 1799, 1903  
 55 103, 1124, 1307

*ar-Raḥmān* 55

1 1828, 1931  
 2 1828, 1931  
 3 1931  
 5 1761  
 6 804, 1728, 1761  
 10 804, 863  
 12 804, 930, 1264  
 13 70, 71, 510, 804, 1650  
 14 1478  
 15 804  
 17 1297  
 19 804, 1525, 2293  
 20 805  
 22 965, 1269, 1518, 2209, 2293  
 24 1136, 1540

26 542, 1114, 1268, 1412, 1650, 1743  
 27 542, 805, 1354, 1365, 1510, 1743  
 29 2427  
 31 574, 705, 1206, 1371, 2170, 2210  
 33 805, 1739  
 34 1739  
 35 805, 856, 857  
 37 970, 1735  
 39 1267, 1479  
 44 869, 944  
 46 1519, 1685, 1799  
 47 1685  
 48 1685, 1800  
 49 1685  
 50 1685, 1800  
 51 1685, 1800  
 52 1685, 1800  
 53 1685  
 54 805, 938, 943, 946, 1685, 1759, 1903  
 56 806, 1561  
 58 970  
 60 1207, 1291, 1943, 2428  
 64 432  
 66 806  
 76 504, 806  
 78 2201

*al-Wāqī'a* 56

1 1019  
 2 1517  
 3 595  
 5 843, 922  
 7 1751  
 8 1751  
 9 1751  
 10 1751, 2279  
 11 2279  
 13 132  
 18 941  
 19 843, 1591  
 22 1264, 245, 2431  
 23 1264, 2431  
 25 1750  
 26 1750  
 27 1649  
 28 878, 1823, 2429  
 29 312, 1823  
 30 1823, 2429  
 33 1162

- 34 2430  
 35 2430  
 36 2430  
 37 2431  
 39 103, 1406, 2432  
 40 103, 1406, 2432  
 45 806  
 46 843  
 52 1128  
 53 1128  
 54 1128  
 61 2226  
 63 1916  
 64 1916  
 65 1178, 1916  
 70 1178, 2431  
 73 806  
 75 103, 286, 1161, 1685, 1951  
 76 103, 1161, 1685, 1951  
 77 103, 336, 1685, 1951  
 78 103, 1436  
 79 103, 1436, 1522, 1689, 2259  
 80 103  
 81 103, 133  
 82 103, 133, 1634, 2432  
 83 1182, 1268  
 84 1012, 1016, 1203, 2217  
 86 806, 917, 1182  
 87 1182  
 88 1050  
 89 505, 806, 983, 1050, 1759, 2224

*al-Ḥadīd* 57

- 3 1406, 1663, 2126, 2191  
 4 1193, 1370, 1840  
 8 1949  
 10 1606, 1627, 1628  
 13 319, 919, 1645  
 14 567  
 16 1058, 1705  
 21 1540  
 22 807  
 23 1147, 1152, 1776, 2227  
 26 1212  
 27 981  
 28 963  
 29 1160

*al-Muḡādala* 58

- 1 1135, 1828, 2061  
 2 989, 1053, 1188, 2173  
 7 103, 1408  
 8 1661, 1881, 2224  
 9 2224  
 11 1307  
 12 1089, 1447  
 13 2206  
 14 2093  
 18 227, 1949  
 19 1674  
 22 982, 1674

*al-Ḥašr* 59

- 2 1944  
 4 932  
 5 928, 964  
 7 1151, 1152, 1908, 1909  
 9 1629, 2213  
 12 1158  
 13 1158  
 14 1872, 1943  
 17 2219  
 18 1190, 1649  
 20 1572  
 21 1891  
 23 843, 1754  
 24 844, 1658

*al-Mumtaḥana* 60

- 1 552, 1062, 1160, 1673  
 2 979  
 4 2219  
 5 807, 1814  
 8 2094  
 10 134, 1321, 1765, 2094  
 11 992, 1447  
 12 807, 1558, 2225, 2433

*aṣ-Ṣaff* 61

- 1 73, 1294  
 2 73, 1187  
 6 1985  
 10 1198, 1707  
 11 1198  
 12 1198  
 13 1331  
 14 1541

*al-Ġum'a* 62

- 1 266  
 3 73, 1691  
 5 910, 943, 1538, 1613  
 6 73  
 9 315, 533, 598, 980, 985, 1196  
 11 604, 1020, 2209

*al-Munāfiqūn* 63

- 1 1681, 1945  
 4 807, 844, 1509  
 6 1046  
 7 929, 1097, 2095  
 8 1960, 2095  
 9 609  
 10 497, 604, 808, 1058, 1181, 1182, 1328, 2225  
 11 1910

*at-Taġābun* 64

- 2 1409  
 7 567, 1087, 1946  
 14 1409  
 15 1409  
 16 1187, 1445, 1479

*aṭ-Ṭalāq* 65

- 1 1167, 1494, 1496, 1505, 1738  
 2 808, 1446, 1486, 1515  
 3 2160  
 4 193, 1057, 1412, 1418, 1616  
 5 338  
 6 1492, 2216  
 7 547, 1640  
 8 808  
 10 985  
 11 985, 1279, 1548, 1786  
 12 573, 1064, 1294, 1786, 1821

*at-Taḥrīm* 66

- 1 1496, 1719, 2062  
 3 2062  
 4 921, 1670, 2062  
 5 1120, 1214, 1754  
 6 1265, 1681  
 7 1496  
 8 1083  
 10 2063  
 11 1124  
 12 1406, 1524, 2224

*al-Mulk* 67

- 1 844, 1197, 1662  
 4 844  
 5 2175  
 8 808, 1548  
 9 445, 567  
 11 808, 879  
 15 1215  
 16 1215, 1294  
 20 880  
 30 1129

*al-Qalam* 68

- 1 610, 968, 1373, 1377, 1391, 2198, 2434  
 2 1161, 1822, 1852  
 3 914, 1822  
 4 1158  
 5 607  
 6 982, 1085, 1517, 2214  
 9 809, 1329  
 10 1663, 2063  
 11 1663  
 12 1663  
 13 809, 867, 1663  
 16 920  
 17 104  
 18 104  
 19 104  
 20 104, 873, 1053  
 21 104  
 22 104  
 23 104  
 24 104, 2225  
 25 104  
 26 104  
 27 104  
 28 104  
 29 104  
 30 104  
 31 104  
 32 104  
 33 104  
 42 809, 880, 1365, 1366, 2435  
 48 104, 809, 1104  
 49 104, 809  
 50 104  
 51 809, 1055, 1852

*al-Hāqqa* 69

1	820, 1649, 1706, 1828
2	1649, 1706
3	1002, 1003
7	696, 1381, 1797
9	2217
10	917
11	810, 1548, 2222
12	810
13	1659
17	914, 2095
19	616, 628, 1205
20	628, 810, 1112
21	595, 1508, 1802
25	555
26	555, 1205
28	1201, 1205, 1803
29	1205, 1803
30	1823
31	1823
32	1823
36	732, 810, 920
40	604
41	1811
42	1811
47	1010, 1011, 1188
48	338

*al-Ma'arīf* 70

1	1828, 2010, 2063, 2217
3	603, 810
4	603, 1476, 1477, 2435
11	1180
15	1509, 1798
16	1509
17	1509
19	892, 921, 1518, 1672
20	1672
21	1672
22	1518
23	263
24	263
25	263
26	263
27	263
28	263
29	263
30	263
31	263

32	263
33	263
36	575
37	849, 1300
40	1298, 1946

*Nūh* 71

1	1505, 1828
4	1198
7	1303
10	1817
13	845, 895, 1819
14	914, 1819
15	1405
16	1095, 1405, 1518
17	1647
20	811
22	1773
25	1188, 1195, 1777
27	1513, 1941
28	1212, 1218, 1670, 2062

*al-Ġinn* 72

1	338, 371, 554
2	554
3	554, 603, 811, 845, 869, 2180
4	554, 2063
5	554
6	554
7	554
8	554
9	554, 1041, 2207
10	554, 1780
11	554, 868, 1102
12	554
13	554, 811
14	554, 1797
15	554
16	554, 862, 1306, 1746
17	554
18	554
19	555
22	440
28	1232

*al-Muzzammil* 73

1	449, 1719
2	1447, 1511, 1719
4	675

- 5 418, 613  
 8 1647  
 10 104, 1504  
 11 104  
 14 812  
 15 1033, 1290  
 16 812, 888, 917, 1032, 1290  
 17 1508  
 18 886, 1280  
 20 50, 104, 240, 241, 1059, 1063, 1274, 1440, 2436

*al-Muddattir* 74

- 1 161, 449, 1822  
 2 161, 1823  
 3 1766, 1823  
 4 541, 1558, 1823, 1917  
 5 911, 988, 1823  
 6 967  
 9 812, 1478  
 10 1478  
 11 2064  
 15 565  
 16 565  
 18 967  
 21 449  
 26 1798  
 28 1667, 2318  
 29 812, 920  
 31 990  
 32 1150  
 35 1621, 1773  
 37 1406  
 38 1146, 1943  
 42 601, 2173  
 47 845  
 48 1695  
 51 962, 2279  
 52 565  
 53 565  
 56 2437

*al-Qiyāma* 75

- 1 680, 1170, 1505, 1828, 1849, 1952  
 2 1849, 2209  
 3 1087, 1612, 1849, 2227  
 4 567, 1087, 1612, 1849  
 5 1849  
 6 1849, 2217

- 7 1849  
 8 1849  
 9 1849  
 10 565, 1849  
 11 565, 870, 905, 970, 1849  
 12 1849  
 13 1406, 1848, 1849  
 14 1849  
 15 905, 1849  
 16 1848, 1849  
 17 1847, 1849  
 18 813, 1847, 1849  
 19 1149, 1847, 1849  
 20 1149  
 22 1429, 1758  
 23 1429, 1696, 1758  
 24 893  
 26 1268, 1301, 1628, 1822  
 27 1822  
 28 1112, 1822  
 29 696, 813, 1758  
 30 1758  
 31 1160, 2064  
 32 2064  
 33 845, 2064  
 34 2064  
 35 1073, 2064  
 36 813  
 39 1257  
 40 680, 1037

*al-Insān* 76

- 1 1207, 1291, 1675, 1709, 2064  
 2 813, 857, 1291, 1301, 1675, 1742  
 3 1051, 1212  
 4 1150, 1228  
 5 963  
 6 1083, 1527  
 7 813, 1141  
 8 1018, 1451, 1682  
 9 1019, 1362  
 10 814, 880  
 14 1741  
 15 1203, 1646, 1792  
 16 1552, 1646, 1796  
 17 952  
 18 954, 1231  
 20 1094, 1605  
 21 1307, 1735, 1746, 2237

22 1735  
 23 1363  
 24 74, 105, 1070, 1363  
 26 1511

*al-Mursalât* 77

1 1823, 1951  
 2 1823, 1951  
 3 1951  
 4 1951  
 5 1951  
 6 304, 598, 1668, 1951  
 7 1951  
 11 911  
 15 1650, 1692  
 16 1006, 1706  
 23 1628  
 25 814  
 27 814, 1746  
 30 1767, 1915  
 31 2209  
 33 614, 2234  
 38 1406  
 48 105, 244  
 50 244

*an-Naba'* 78

1 337, 573, 1187  
 2 337  
 5 566  
 6 1685  
 7 1685  
 13 814  
 14 814  
 16 415, 1301  
 24 914  
 26 815  
 30 2162, 2168  
 31 815  
 33 815, 846  
 34 613, 874  
 35 2210  
 38 602, 815, 983, 1991  
 40 571, 601, 1720, 2064, 2210

*an-Nāzi'āt* 79

1 1636  
 2 1636  
 3 1636

4 1636  
 5 1636  
 7 816  
 8 816, 914  
 10 816  
 18 1043, 1527  
 20 593  
 27 1047, 1471  
 28 816  
 29 816, 928  
 30 993, 1471, 1472, 2222  
 31 1590  
 33 846, 1404  
 34 820  
 41 1036, 1799  
 42 846, 1320  
 43 573, 1187  
 46 1270, 2190

*Abasa* 80

1 1828  
 2 2064  
 3 1167  
 5 2065  
 13 339  
 14 339  
 15 296, 816, 953  
 16 296  
 17 1187  
 18 1284  
 19 1284  
 22 613  
 23 984  
 24 1404  
 28 816  
 31 731, 817, 895, 941  
 33 820  
 34 1748  
 38 817

*at-Takwīr* 81

1 817, 964, 2439  
 2 817, 2439  
 4 1301  
 7 603, 2439  
 8 616, 1564, 2209  
 9 1564  
 15 1301, 1822, 1947  
 16 1822

- 17 817, 1426  
 18 1546  
 19 2065  
 24 497, 1305  
 26 1007, 1081, 1707  
 28 1603  
 29 553

*al-Infītār* 82

- 1 1281  
 3 818  
 4 818  
 6 1187, 1497, 1707  
 8 1149, 2439  
 9 1149  
 10 267  
 11 267, 2204  
 12 267  
 13 1423, 1820  
 14 1423, 1820  
 17 1430, 1646, 2279  
 18 1430, 1646  
 19 1430

*al-Muṭaffifin* 83

- 1 1153, 1692  
 2 1114  
 3 1232  
 6 1149, 2440  
 7 953, 1149  
 8 1003  
 13 565  
 14 565, 594, 610, 970, 2440  
 18 818, 2207  
 19 1003  
 26 2237  
 30 1082  
 31 614  
 36 608

*al-Inšiqaq* 84

- 1 1018, 1024, 1629  
 8 2441  
 14 818, 864  
 17 1822  
 18 858, 1822  
 19 1117  
 23 818  
 25 846, 898

*al-Burūġ* 85

- 1 987  
 4 1665, 2095  
 5 1665  
 12 1371  
 13 1274, 1371  
 14 819  
 21 338

*aṭ-Ṭāriq* 86

- 1 1786  
 2 1786  
 3 1786  
 4 1053, 1171  
 5 2573  
 6 1517, 1802  
 7 890  
 8 1235  
 9 1235  
 13 337, 819  
 14 238, 819  
 15 237  
 17 1244, 1646

*al-A'lā* 87

- 1 680, 1227  
 4 1401, 1802  
 5 819, 1221, 1401, 1802  
 6 1796, 2171, 2217  
 9 1056  
 13 1696  
 14 819, 1086, 2443  
 15 820, 1086, 2443  
 16 1086  
 18 262, 343, 1466, 2443  
 19 1407, 1466

*al-Ġāšiya* 88

- 1 820  
 2 1510, 1631  
 3 1510  
 5 944  
 6 820, 1185  
 8 1510, 1631  
 13 1819  
 14 1819  
 15 820, 1819  
 16 1819  
 22 821, 2235



25 880, 1819

26 1115, 1819

*al-Fağr* 89

1 432, 449, 1202, 1952, 2173

2 1202, 1952

3 1952

4 1203, 1785, 1952, 2212

5 1704, 1952

6 1207

9 898

13 1552

14 821

15 2065, 2212

16 566, 2065, 2212

17 566

20 821, 899

21 1646

22 1305, 1608, 1646

23 821, 1305, 1367

24 1154

29 2207: 2237

30 2207

*al-Balad* 90

1 76, 239, 1483, 1828, 1951

2 239, 1951

3 1951, 2065

4 851, 1601, 1795, 1951

5 1010

6 1773

7 1010

10 821

14 914

15 2164

16 896, 2164

17 1475

*aš-Šams* 91

1 1947

2 2222

5 1186, 1948

6 822, 1948, 2222

7 1948

8 822, 1205

9 1133, 1633, 2445

12 1800

13 1600, 1719, 2065

14 1755

15 822

*al-Layl* 92

1 1020, 1947, 1951

2 1020, 1951

3 312, 500, 1951

4 1951

5 1778, 1779, 1799

6 1778, 1779

7 1778, 1779

8 1778, 1779

9 1778, 1779

10 1778, 1779

11 863

12 1158

13 1158

14 1618

15 2066

17 2066

19 1038, 1802

20 1038, 1362

*aḏ-Duḥā* 93

1 211, 212, 244, 432, 449, 593, 1947, 1952, 2173

2 211, 212, 244, 822, 1952, 2222

3 211, 212, 244, 822, 1603, 1799, 1952

4 212, 244, 1952

5 212, 244, 1108, 1309, 1952, 2162

6 1704, 1770

7 1704, 1770

8 1770

9 1050, 1770, 1822

10 1770, 1822

*aš-Šarḥ* 94

1 1006, 1169, 1633, 1671, 1704, 1822

2 1704, 1822

3 1822

4 1822

5 1290, 1646

6 1290, 1646

7 823

*at-Tīn* 95

1 724, 1946, 1948, 1951

2 724, 955, 1427, 1803, 1948, 1951

3 724, 1483, 1948, 1951

4 1951

8 1442

*al-'Alaq* 96

- 1 158, 161, 244, 278, 1856  
 2 159, 161, 244, 278, 1677  
 3 159, 161, 244, 278  
 4 159, 161, 244, 278, 1916, 2198  
 5 159, 161, 244, 278, 1189; 1677, 1532, 2198  
 6 1149, 1409, 1677  
 7 1409  
 9 2066  
 10 2066  
 15 1201, 1665, 2222  
 16 1511, 1665  
 17 1514  
 18 574, 1301, 2212

*al-Qadr* 97

- 1 268, 272, 277, 278, 293, 1267, 1828, 1855  
 4 983  
 5 1097

*al-Bayyina* 98

- 1 1265, 1460, 1828  
 2 1609, 1918  
 3 1918

*az-Zalzala* 99

- 2 1508  
 4 1013, 2446  
 5 1154  
 7 79, 1834, 2159, 2162  
 8 1012, 1834, 2159, 2161

*al-'Ādiyāt* 100

- 1 112, 602, 1823, 1951  
 2 1823, 1951  
 3 1823, 1951  
 4 877, 1951  
 5 1951  
 6 874, 911, 1738, 1951, 2446  
 7 1738, 1758  
 8 1153, 1516, 1738, 1758  
 11 1758

*al-Qārī'a* 101

- 1 820, 1649, 1706, 1828  
 2 1649, 1706  
 5 312

9 1509, 1798

10 1205, 1626

11 1626

*at-Takātur* 102

- 1 1828, 2447  
 2 2447  
 3 1628  
 4 566  
 8 2448

*al-'Āṣr* 103

- 1 432, 440, 1951  
 2 1033, 1413, 1442, 1518, 1951  
 3 440, 566, 1033, 1413, 1442, 1951  
 4 566

*al-Humaza* 104

- 1 1758  
 3 314  
 4 1798  
 8 876, 2448

*al-Fil* 105

- 1 1307, 2095  
 3 877, 1351  
 5 1154, 1852

*Qurayš* 106

- 1 1154, 1852, 2202  
 2 823

*al-Mā'ūna* 107

- 2 886  
 4 551  
 5 1005, 2448

*al-Kawṭar* 108

- 1 82, 153, 517, 1129, 1309, 1732, 1828, 1853  
 2 153, 612, 1129, 1732, 1853  
 3 153, 823, 1571, 2020, 2066

*al-Kāfirūn* 109

- 1 1496, 1652, 2096  
 2 1652  
 3 1186, 1652  
 4 588, 1652  
 5 1652  
 6 1452, 1652, 2212

*an-Naşr* 110

- 1 136, 1018, 1835  
3 1019, 1835, 1863

*al-Masad* 111

- 1 1285, 1559, 1689, 1797  
3 1798  
4 1559, 1630, 1664, 1928  
5 1559

*al-Ihlâş* 112

- 1 1009, 1010, 1011, 1275, 1285, 1288, 1590,  
1633, 1674

- 2 824, 1288, 1590, 1633, 1673, 1674  
3 1169, 1590, 1673  
4 1590, 1794

*al-Falaq* 113

- 1 824, 868  
3 899, 2324, 2450, 2451  
4 2096

*an-Nâs* 114

- 2 1228  
3 1228  
5 563, 611

# Index des savants<sup>1</sup>

## A

- al-‘Abbādī** (al-Harawī, m. 458/1153, juriste šāfi‘ite, qāḍī, auteur de *al-Mabsūṭ*, *Adab al-qaḍā’*): 632, 674<sup>2</sup>
- ‘Abd** (b. Ḥumayd b. Naṣr al-Kissī / al-Kaššī, m. 249/863, mémorisateur du Coran, auteur de *at-Taḥṣīr*, *al-Musnad*): 365, 948, 1338, 1339, 2014, 2112, 2282, 2342, 2359
- ‘Abd Allāh b. Aḥmad** (Ibn Ḥanbal, m. 290/902, fils du fondateur de l’école juridique, auteur de *Zawā‘id al-Musnad*, *ar-Radd ‘alā l-Ġahmiyya*): 181, 519, 2179, 2425
- ‘Abd Allāh b. Rawāḥa** (m. 8/630, poète et secrétaire du Prophète, cité par Ibn ‘Abbās): 867, 890, 891, 2070
- ‘Abd Allāh b. az-Ziba‘rā** (m. 44/634, poète de Qurayš converti à l’islam cité par Ibn ‘Abbās): 853, 900, 2059
- ‘Abd al-Bāqī** (al-Yamanī al-Maḥzūmī, m. 743/1342, šāfi‘ite, lettré, historiographe, auteur de *Išārat at-ta’yīn*, *Bahġat az-zamān fī tāriḥ al-Yaman*): 1754
- ‘Abd al-Ġabbār** (al-Hamaḍānī, m. 415/1024, chef mu‘tazilite°, surnommé Qāḍi des qāḍi-s, auteur de *Mutašābih al-Qur‘ān*): 2283
- ‘Abd al-Ġanī b. Sa‘īd** (al-Miṣrī, m. 229/843, commentateur, auteur de *at-Taḥṣīr*): 2332
- ‘Abd ar-Raḥmān b. Kaysān al-Ašamm** (m. 225/839, mu‘tazilite°, auteur d’un commentaire coranique intitulé *al-Maqāmāt fī l-uṣūl*): 2283
- ‘Abd ar-Raḥmān b. Zayd** (al-Madanī, m. 182/798, traditionniste, commentateur, auteur de *Tafsīr al-Qur‘ān*, *an-Nāsiḥ wal-mansūḥ*): 998, 999, 1400, 1733, 2339, 2342
- ‘Abd ar-Razzāq [b. Hammām]** (aṣ-Šan‘ānī, m. 211/826, traditionniste, auteur de *al-Musnad*, commentaire coranique): 19, 578, 696, 1341, 1380, 1390, 1470, 1979, 2160, 2240, 2342
- ‘Abd al-Waḥḥāb** (al-Qāḍī at-Ta‘labī al-‘Irāqī, m. 442/1050, auteur de *at-Talqīn*, *Šarḥ Risālat Ibn Abī Zayd*): 1552
- ‘Abīd b. al-Abraṣ** (m. 530), (poète préislamique des Banū Asad cité par Ibn ‘Abbās): 849, 867, 872, 881, 893
- Abū l-‘Abbās b. Surayġ** (al-Baġdādī, m. 306/918, grand savant šāfi‘ite, auteur de *ar-Radd ‘alā Ibn Dāwūd fī l-qiyās*, *ar-Radd ‘alayhi fī masā’il l’araḍa bihā aš-Šāfi‘ī*): 1483
- Abū ‘Abbās al-Marrākūšī** (= Ibn al-Bannā), m. 721/1321, pratique plusieurs sciences dont la graphie et la rhétorique, mystique, auteur de *‘Unwān ad-dalīl min marsūm ḥaṭṭ at-tanzīl*, *ar-Rawḍ al-marī‘ fī šinā‘at al-badī‘*): 2196
- Abū ‘Abd Allāh al-Ḥabbāzī** (an-Naysābūrī, m. 449/1057, maître lecteur du Coran): 2174
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. Šakīr al-Qaṭṭān** (al-Miṣrī, m. 407/1016, juriste, historiographe, auteur de *Muṭaraḥāt* sur le droit šāfi‘ite): 2337

1 Cet index contient une grande partie des noms de savants cités par as-Suyūṭī, tels que les collecteurs du texte coranique, les commentateurs, les lecteurs, les maîtres lecteurs, les collecteurs de traditions, les théologiens, les juristes, les lettrés, les poètes, etc ... Les œuvres citées sont généralement celles qui ont influencé as-Suyūṭī pour l’*Itqān*, en plus de celles qui sont citées explicitement dans le texte qu’on trouvera dans l’index ad hoc. Les renseignements sont ceux qui sont donnés par l’éditeur en note ou qui sont puisés dans les usuels classiques. Ces noms sont explicitement ou implicitement cités dans le texte; dans ce dernier cas, ils sont mis entre crochets [ ].

2 On rappelle que les références sont en fonction de la pagination du texte arabe rapportée tout au long de la traduction.

- Abū 'Abd Allāh ar-Rāzī** (= al-Ḥaṭīb al-Iskāfī, m. 420/1029, polyvalent, auteur de *Durrat at-tanzīl wa-jurraṭ at-ta'wīl* sur l'équivoque): 35, 1865, 1870
- Abū 'Abd ar-Rahmān as-Sulamī** (an-Naysābūrī, m. 412/1021, ṣūfī, commentateur, auteur de *Kitāb ḥaqā'iq at-tafsīr, Ṭabaqāt al-ṣūfyya*): 438, 475, 723, 2277, 2284
- Abū Aḥmad al-'Askarī** (m. 382/992, traditionniste, lettré, auteur de *at-Taṣhīf, az-Zawāḡir wa-l-mawā'iz*): 470
- Abū l-'Alā' Muḥammad b. Ġānim** (m. vers 500/1106, un des meilleurs lettrés de son temps, lié à Nizām al-Mulk, auteur d'un *Dīwān* de poésie): 1843
- Abū 'Alī l-Ahwāzī** (m. 446/1054, ṣayḥ des lecteurs de son époque, établi à Damas, auteur de *al-Waḡīz fi l-qirā'āt at-tamānī, al-Mūḡāz*): 322, 326
- Abū 'Alī l-Fārisī** (m. 377/987, mu'tazilite°, grammairien, auteur de *al-Ḥuḡḡa li-l-qurrā' as-sab'a, al-Idāḥ* sur la grammaire): 536, 1005, 1025, 1096, 1101, 1130, 1189, 1328, 1416, 1480, 1519, 1613, 1616, 1629, 1630, 1631, 1660, 1664, 1703, 1748, 1777, 1797, 1949
- Abū 'Alī b. Miskawayh** (ar-Rāzī, m. 421/1030, historiographe, philosophe, auteur de *Ṭaḡārūb al-umam wa-ta'āqub al-himam* sur l'histoire, *Nadīm al-farīd* non divisé en chapitres, contenant des traditions, des poésies, des traits de sagesse et des proverbes): 1969, 1976
- Abū 'Amr b. al-'Alā'** (al-Baṣrī al-Tamīmī al-Māzinī, m. 154/770, grammairien, un des sept lecteurs reconnus): 48, 321, 477, 478, 485, 526, 528, 541, 559, 570, 575, 593, 594, 596, 599, 606, 617, 618, 622, 627, 629, 631, 637, 1781, 2349
- Abū 'Amr az-Zāhid** (al-Baḡdādī, m. 345/956, ḥanbalite, auteur de *al-Yawāqūt fi l-luḡa, Yāqūtāt aṣ-ṣirāt* à propos des mots étranges du Coran): 537, 728
- Abū 'Awāna** (an-Naysābūrī, m. 316/928, mémorisateur du Coran, auteur de *aṣ-Ṣaḥīḥ al-musnad*, extraits du *Ṣaḥīḥ* de Muslim): 299
- Abū Bakr al-Bāqillānī** (al-Baḡdādī, 403/1012, qāḍī mālikite, spécialiste d'éloquence et d'inimitabilité coraniques, auteur de *Iḡāz al-Qur'ān*): 30, 46, 184, 190, 319, 392, 402, 405, 406, 461, 510, 518, 521, 524, 703, 720, 935, 1466, 1485, 1598, 1687, 1784, 1787, 1788, 1790, 1873, 1880, 1881, 1896, 1897, 1902, 2139
- Abū Bakr b. Abī Ṣayba** (al-Kūfī, m. 235/849, mémorisateur du Coran, auteur de *al-Muṣannaḡ* sur les qualités du Coran): 20, 63, 211, 270, 271, 335, 409, 584, 2099, 2109, 2342
- Abū Bakr b. al-Anbārī** (m. 328/939, maître lecteur, commentateur, grammairien, auteur de *ar-Radd 'alā man ḥalafa maṣḥaf 'Uṭmān*): 21, 22, 24, 57, 304, 406, 507, 508, 541, 543, 728, 847, 848, 902, 907, 995, 1044, 1113, 1120, 1216, 1239, 1240, 1242, 1244, 1251, 1256, 1266, 1400, 1435, 1499, 1622, 1774, 2103, 2271, 2292
- Abū Bakr b. Miḡsam** (al-Baḡdādī, m. 354/965, maître lecteur du Coran, grammairien, auteur de *al-Anwār fi 'ilm al-Qur'ān, al-Qirā'āt*): 502
- Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥārīṭ b. Abyad** (al-Qurašī al-Fihri al-Miṣrī, m. 343/954, imām très fiable pour la tradition prophétique): 167
- Abū Bakr an-Naḡḡād** (al-Baḡdādī, m. 348/959, ḥanbalite, traditionniste, auteur d'un volumineux *as-Sunan*): 2428
- Abū Bakr an-Naysābūrī** (difficilement identifiable, probablement du 7°/14° siècle, fondateur de la science de *al-munāsaba*, la convenance entre sourates et entre versets, spécialiste de *aṣ-ṣar'ā* et de *al-adab*): 1837
- Abū Bakr ar-Rāzī** (Aḥmad b. 'Alī al-Ġaṣṣās, m. 370/980, ḥanafite, auteur de *Aḥkām al-Qur'ān*): 27, 1466, 1926
- Abū Bakr ar-Rāzī** (Muḥammad b. Abī Bakr, m. 666/1267, ḥanafite, linguiste, commentateur, auteur de *Muḥtār aṣ-Ṣiḥāḥ*): 1141
- Abū Bakr aṣ-Ṣiddīq** (al-Qurašī, m. 13/634, premier calife, cité surtout parce qu'il est le premier à avoir recueilli le Coran): 130, 164, 181, 202, 219, 332, 335, 344, 361, 377, 379, 380, 381, 383, 386, 387, 391, 393, 464, 627, 720, 731, 2032, 2062, 2066, 2074, 2271, 2276, 2325

- Abū l-Baqā' al-'Ukbarī** (m. 616/1219, linguiste spécialiste de l'analyse du Coran, auteur de *at-Tibyān fi l-rāb al-Qur'ān*): 25, 1030, 1068, 1070, 1189, 1219, 1249
- Abū Darr al-Harawī** (al-Ḥurāsānī, m. 434/1042, mālikite, mémorisateur du Coran, un des lecteurs du *Ṣaḥīḥ* de al-Buḥārī, auteur de *aṣ-Ṣaḥīḥ al-musnad al-muḥraǧ 'alā aṣ-Ṣaḥīḥayn, Dalā'il an-nubuwwa, Faḍā'il al-Qur'ān*): 2161
- Abū Dāwūd as-Siǧistānī** (m. 275/888, tradition prophétique, auteur de *as-Sunan*): 28, 211, 317, 394, 410, 441, 511, 513, 560, 654, 662, 665, 666, 675, 679, 680, 682, 690, 691, 701, 1245, 1428, 1435, 1452, 1992, 2106, 2122, 2126, 2137, 2190, 2191, 2289, 2353, 2362, 2369, 2381, 2424
- Abū Du'ayb** (m. 28/649, poète des Banū Huḍayl, converti à l'islam en 8/630, cité par Ibn 'Abbās): 857, 896
- Abū ḍ-Ḍurays** (al-Baǧalī ar-Rāzī, m. 294/906, traditionniste, auteur de *Faḍā'il al-Qur'ān*): 20, 54, 250, 381, 1468, 2099
- Abū l-Faḍl Muḥammad b. Ġa'far al-Huzā'ī** (m. 408/1017, maître lecteur, auteur de *al-Muntahā fi l-qirā'āt al-ḥamsa 'aṣar, Tahdīb al-adā'* à propos des 7 lectures): 500, 506
- Abū l-Faḍl ar-Rāzī** (m. 454/1062, maître lecteur, grammairien, auteur de *al-Lawāmīḥ*, ouvrage énorme sur les lectures et les pauses, *Ġāmi' al-wuqūf*): 313, 557
- [**Abū Ġa'far Aḥmad b. Yūsuf ar-Ru'aynī**]<sup>3</sup> (compagnon de Ibn Ġābir, m. 779/1377, auteur de *Ṣarḥ Badī'iyyāt Ibn Ġābir* connu sous le titre de *Ṭirāz al-ḥulla wa-šifā' al-ǧulla*): 1533
- Abū Ġa'far b. az-Zubayr** (al-Ġarnāṭī, m. 708/1309, mālikite, spécialiste en éloquence et inimitabilité du Coran, auteur de *al-Burhān fi tartīb suwar al-Qur'ān* sur la correspondance des sourates, *Milāk at-ta'wil* sur les versets semblables): 33, 394, 408, 1668, 1836, 1855, 1865
- Abū Ġa'far an-Naḥḥās** (m. 338/949, grammairien, lectures et prononciation, auteur de *al-Qaṭ' wa l-istī'nāf, an-Nāsiḥ wa l-mansūḥ*): 23, 28, 48, 64, 409, 537, 539, 540, 1074, 1435, 1436, 1693, 2163, 2331, 2366
- Abū Ḥanifa** (al-Kūfī, m. 150/767, fondateur d'école juridique): 500, 535, 559, 654, 665, 698, 1825, 2137, 2170
- Abū l-Ḥasan al-Kisā'ī** (m. 189/804, maître lecteur, grammairien de al-Kūfa, auteur de *Ma'āni l-Qur'ān, Mutašābih al-Qur'ān*): 438, 477, 479, 528, 559, 561, 562, 589, 591, 594, 617, 618, 697, 1054, 1119, 1149, 1151, 1215, 1327, 1333, 1627, 1642, 1865
- Abū l-Ḥasan al-Qayḡātī** (al-Ġarnāṭī, m. 730/1329, maître lecteur, lettré, auteur de *at-Takmila al-mufida li-ḥāfiẓ al-qaṣida*): 648
- Abū l-Ḥasan aṣ-Šādīlī** (al-Maǧribī, m. 656/1258, mystique, fondateur de la confrérie portant son nom, auteur de *Ḥizb aṣ-Šādīliyya* réfuté par Ibn Taymiyya): 1479
- Abū Ḥātim Aḥmad b. Ḥamdān** (m. 322/933, linguiste, autorité ismā'īlite\*, auteur de *az-Zīna* sur l'étude de la langue dans ses aspects techniques, *A'lām an-nubuwwa*): 950, 953, 956, 1009, 1288
- Abū Ḥātim as-Siǧistānī** (al-Baṣrī, m. 255/869, maître lecteur, linguiste, auteur de *al-Qirā'āt, I'rāb al-Qur'ān*): 48, 322, 393, 526, 587, 1149
- Abū Ḥayyān** (Aṭīr ad-Dīn, m. 745/1344, linguiste spécialiste de l'analyse et des expressions étranges du Coran, commentateur, auteur de *Irtiṣāf al-ḡarab min lisān al-'arab, al-Baḥr al-muḥīṭ, Ṣarḥ 'alā Tashīl al-fawā'id wa-takmil al-maqāšid* de Ibn Mālik): 24, 39, 75, 89, 526, 728, 1007, 1028, 1044, 1066, 1080, 1102, 1108, 1147, 1149, 1150, 1155, 1219, 1326, 1330, 1334, 1482, 1569, 1571, 1578, 1635, 1704, 1981, 2265, 2318, 2344
- Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī** (al-Baǧdādī, m. 380/990, mystique, šāfi'ite, auteur de *aṣ-Ṣadiq wa-ṣ-ṣādāqa, al-Muǧābasāt*): 1887

3 Sont ainsi cités entre crochets [ ] les noms qui ne sont pas explicitement exprimés dans le texte, mais qui sont désignés indirectement, par exemple, ici, par *li-rafiqihī*, le compagnon de Ibn Ġābir, ailleurs par *ba'ḍuhum*, l'un d'eux, ou *šāhibu*, l'auteur de tel livre, etc ...

- Abū l-Ḥaṭṭāb** (al-Kalwadānī al-Baġdādī, m. 510/1116, juriste ḥanbalite, auteur de *al-Hidāya* sur le droit, *Ru'ūs al-masā'il*): 2286
- Abū Hurayra** (ad-Dawsī al-Yamanī, m. 59/678, compagnon du Prophète, maître des mémorisateurs du Coran, grand traditionniste): 63, 73, 121, 124, 128, 149, 221, 308, 317, 349, 351, 352, 446, 473, 504, 517, 701, 714, 729, 1104, 1344, 1475, 1932, 1968, 2102, 2105, 2106, 2110, 2113, 2115, 2124, 2128, 2134, 2135, 2179, 2180, 2182, 2184, 2189, 2271, 2338, 2349, 2355, 2357, 2362, 2367, 2368, 2369, 2370, 2379, 2385, 2395, 2398, 2401, 2402, 2404, 2405, 2412, 2417, 2420, 2424, 2429, 2440, 2446
- Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī** (m. 438/1046, mu'tazilite°, auteur de *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa*, *Ġurar al-adilla*): 1687
- Abū l-Husayn b. al-Munādī** (al-Baġdādī, m. 336/947, maître lecteur, ḥanbalite, auteur de *Mutašābih al-Qur'an*, *an-Nāsiḥ wa-l-mansūḥ*): 1464
- Abū Iṣḥāq al-Isfarāyīnī** (m. 418/1027, šāfi'ite, auteur de *Adab al-ġadal*, *Ġāmi' al-ḥalī fi uṣūl ad-dīn wa-r-radd 'alā l-mulḥidīn*): 1484, 1657
- Abū l-Karam aš-Šahrazūrī** (al-Baġdādī, m. 550/1155, maître lecteur, auteur de *al-Miṣbāḥ az-zāhir fi l-qirā'at al-ašar al-bawāhir*): 484–485
- Abū l-Layṭ as-Samarqandī** (m. 375/985, ḥanafite, auteur de *Bustān al-Ārifīn*): 38, 64, 531, 655, 664, 943, 2291
- Abū Manšūr 'Abd al-Qāhir b. Ṭāhir at-Tamīmī** (al-Baġdādī, m. 429/1037, juriste šāfi'ite, auteur de *an-Nāsiḥ wa-l-mansūḥ*): 29, 722, 1063
- Abū Manšūr Muḥammad b. 'Abd al-Malik b. Ḥayrūn** (al-Baġdādī, m. 539/1144, maître lecteur, auteur de *al-Miḡtāḥ fi l-qirā'at al-ašar*, *al-Mūdiḥ fi l-qirā'at*): 484
- Abū Miḡḡan at-Taqaḡī** (m. 16/637, poète converti à l'islam en 3/625, cité par Ibn 'Abbās): 857
- Abū Muḥammad b. al-Baġdādī** (al-Miṣrī, m. 781/1379, grammairien, auteur de *Šarḥ aš-Šatībīyya*, *Iḡtišār al-Baḥr al-muḥīt* de Abū Ḥayyān): 487
- Abū Muḥammad al-Ġuwaynī** (an-Naysābūrī, m. 438/1046, père de Imām al-Ḥaramayn, juriste šāfi'ite, auteur de *at-Tabšira* sur le droit, *Šarḥ ar-Risāla* de aš-Šāfi'ī, un *Tafsīr* qui utiliserait une dizaine de sciences pour chaque verset, selon ad-Dāwūdī): 1850
- Abū Mūsā** (al-Iṣfahānī, m. 581/1185, šāfi'ite, mémorisateur du Coran, auteur de *al-Muġīl*, *Tatīmma Ma'rifat aš-šahāba* de Ibn Mandah, *Nuzhat al-ḥuffāz*): 993
- Abū Muslim** (al-Iṣfahānī, m. 322/933, mu'tazilite°, auteur de *Ġāmi' at-ta'wīl li-muḥkam at-tanzil*, *an-Nāsiḥ wa-l-mansūḥ*): 2322
- Abū l-Muṭarrif b. 'Amīra** (al-Andalusī, m. 656/1258, juriste, lettré, auteur de *Fāġī'at al-Mariyya* [Almeria]): 1325
- Abū Naṣr al-Qušayrī** (an-Naysābūrī, m. 514/1120, fils de l'auteur de *ar-Risāla al-Qušayrīyya*, šāfi'ite, auteur de *al-Muršīd*, *Tafsīr al-Qur'an*, *al-Mūdiḥ fi l-furū'*): 534, 1897, 2264, 2317
- Abū Naṣr Ṭāġ ad-Dīn as-Subkī** (m. 771/1369, fils de Taqīyy ad-Dīn as-Subkī, šāfi'ite, historiographe, auteur de *Ġam' al-ġawāmi'* sur les principes du droit, *Mu'id al-ni'am wa-mubīd an-niqam*): 530, 535, 722, 972, 1862
- Abū Nu'aym** (al-Iṣfahānī, m. 430/1038, mémorisateur du Coran, historiographe, auteur de *al-Mustaḡraġ 'alā aš-šahīḡayn*, *Tārīḡ Iṣbahān*, *Ma'rifat aš-šahāba*): 47, 949, 1918, 1990, 2130, 2162, 2241, 2325, 2326, 2327, 2328, 2330
- Abū l-Qāsim b. 'Asākir** (ad-Dimašqī, m. 571/1175, šāfi'ite, traditionniste, historiographe, auteur de *Tārīḡ Dimašq*, *Faḡḡ'il aṣḡāb al-ḡadīt*): 288, 366, 722, 1974, 1978, 2416, 2439
- Abū l-Qāsim b. al-Bundār al-Baġdādī** (connu sous le nom de Ibn Nāqīyā, m. 485/1092, lettré, maître dans l'art de la correspondance, auteur de *al-Ġumān fi tašbihāt al-Qur'an*): 1535
- Abū l-Qāsim al-Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥabīb an-Naysābūrī** (m. 406/1015, spécialiste des sens du Coran et de ses sciences, auteur de *at-Tanbīḡ 'alā faḡl 'ulūm al-Qur'an*, *al-Madḡal fi tafsīr al-Qur'an*): 43, 111, 130, 131, 137, 143, 144, 247, 1335, 1437, 2261

- Abū l-Qāsim Muḥammad b. ‘Abd Allāh** (m. ?, linguiste, auteur de *al-Luġāt al-latī nazala bihā al-Qurʾān*) : 26, 909, 929, 943, 944, 947, 949, 950, 951, 959, 966, 967, 970
- Abū Qilāba** (al-Baṣrī al-Ġarmī, m. 104/722, réputé, éminent et digne de confiance; on dit qu’il se présenta à aš-Šām, traversant Badārayyā, pour fuir l’emprise du destin) : 389, 977, 2195
- Abū Rawq** (al-Hamdānī al-Kūfī, m. après 105/723, traditionniste, commentateur du Coran) : 422, 825, 999, 2333, 2337
- Abū Šāma** (m. 665/1266, šāfiʿite, auteur de *al-Muršid al-waġiz fi ʿulūm tataʿallaqu bi-l-Qurʾān al-ʿazīz*) : 18, 272, 274, 277, 279, 293, 323, 327, 344, 384, 492, 498, 514, 523, 525, 537, 628, 672, 713, 1830
- Abū š-Šayḥ b. Ḥayyān** (al-Iṣfahānī, m. 369/979, commentateur, traditionniste, auteur de *Tafsīr al-Qurʾān*) : 19, 66, 86, 89, 90, 91, 128, 182, 258, 357, 358, 422, 942, 945, 958, 966, 969, 1001, 1373, 1381, 1975, 2054, 2187, 2337, 2342, 2352, 2363, 2369, 2371, 2373, 2374, 2375, 2383
- Abū Sufyān b. al-Ḥarīt b. ‘Abd al-Muṭṭalib** (poète préislamique cité par Ibn ‘Abbās) : 850, 851
- Abū Ṭahir** (al-Baġdādī, = Ibn Abī Hišām, m. 349/960, maître lecteur, grammairien, auteur de *al-Bayān wa-l-faṣl*) : 485, 486
- Abū Ṭalīb aṭ-Ṭanzī** (m. ?, auteur de *at-Tafsīr*) : 2275
- Abū ṭ-Tayyib** (al-Āmulī, m. 450/1058, qāḍī šāfiʿite, auteur de *at-Taʿliqa al-kubrā, Šarḥ Muḥtaṣar al-Muzanī*) : 534
- Abū ‘Ubayd al-Bakrī** (al-Qurṭubī, m. 487/1094, linguiste, auteur de *Šarḥ Amālī l-Qālī, Iṣtiqāq al-asmāʿ*) : 123
- Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām** (al-Ḥarawī, m. 224/838, commentateur traditionniste, auteur de *an-Nāsiḥ wa-l-mansūḥ, Kitāb al-qirāʾāt, Faḍā’il al-Qurʾān*) : 20, 28, 56, 62, 106, 120, 141, 160, 180, 245, 257, 264, 308, 319, 320, 321, 323, 467, 481, 522, 533, 599, 663, 664, 683, 693, 701, 702, 731, 848, 904, 905, 940, 1010, 1220, 1236, 1243, 1359, 1452, 1455, 1476, 1495, 2099, 2102, 2104, 2112, 2114, 2121, 2124, 2129, 2131, 2132, 2161, 2177, 2187, 2190, 2240, 2243, 2246, 2261, 2294, 2312
- Abū ‘Ubayda** (al-Baṣrī aš-Šuʿūbī, m. 209/824, linguiste, auteur de *Ġarīb al-ḥadīṯ, Maġāz al-Qurʾān*) : 48, 341, 351, 598, 728, 935, 950, 1000, 1015, 1039, 1119, 1163, 1223, 1386, 1511, 1749, 1770, 2172
- Abū Yaʿlā** (al-Mawṣili, m. 307/919, mémorisateur du Coran, auteur de *al-Musnad, al-Muġam*) : 94, 153, 308, 454, 685, 2102, 2133, 2311, 2345, 2384, 2417, 2419, 2422, 2435, 2445, 2451, 2452
- Abū l-Yumn al-Kindī** (al-Baġdādī, m. 613/1216, ḥanafite, maître lecteur, grammairien, lettré, auteur de *Šarḥ Dīwān al-Mutanabbī, Ḥawāšī ʿalā ḥuṭab Ibn Nubāta*) : 488
- Abū Zayd al-Anṣārī** (al-Baṣrī, m. 215/830, linguiste, auteur de *an-Nawādir, Maʿānī al-Qurʾān*) : 969
- Ādam b. Abi Iyās** (al-Ḥurasānī al-ʿAsqalānī, m. 220/835, commentateur, mémorisateur du Coran) : 2342
- ‘Adī b. Zayd** (m. 600, poète arabe chrétien, secrétaire de Chosroès II, cité par Ibn ‘Abbās) : 856, 859, 863, 866, 869, 888
- al-Āġurri** (al-Baġdādī, m. 360/970, commentateur traditionniste, auteur de *Aḥlāq ḥamalāt al-Qurʾān*) : 21, 436, 676
- al-Aḥfaš al-Awsaṭ** (m. 215/830, grammairien, linguiste, muʿtazilite°, auteur de *al-Wahid wa-l-ġamʿ fi l-Qurʾān*) : 24, 728, 1016, 1017, 1019, 1039, 1061, 1076, 1092, 1100, 1116, 1134, 1136, 1163, 1216, 1268, 1274, 1299, 1302, 1333, 1602, 1614, 1615, 1632, 1660, 1686, 1852, 1999
- Aḥmad** (Ibn Ḥanbal, m. 241/855, traditionniste, chef d’école, auteur de *al-Musnad, al-ʿIlal, az-Zuhd*) : 71, 113, 116, 118, 125, 126, 177, 185, 192, 227, 249, 278, 298, 302, 316, 317, 318, 352, 374, 376, 394, 396, 410, 433, 441, 446, 462, 511, 519, 576, 663, 665, 680, 716, 993, 1250, 1428, 2097, 2101, 2102, 2106, 2107, 2111, 2113, 2116, 2119, 21020, 2121, 2126, 2133, 2136, 2155, 2160, 2200, 2256, 2277, 2281, 2331, 2338, 2347, 2349, 2351, 2354, 2300, 2356, 2357, 2364, 2365, 2367, 2369, 2371, 2372, 2373, 2376, 2378, 2381, 2383, 2386, 2387, 2389, 2391, 2398, 2399, 2400, 2401, 2403, 2405, 2406, 2407, 2409, 2412, 2413, 2418, 2419, 2420, 2423, 2432, 2435, 2436, 2440, 2441, 2443, 2444, 2446, 2447, 2453



- Aḥmad b. Yūsuf b. Mālik ar-Ru'aynī** (al-Ġarnāṭī, m. 779/1377, grammairien, maître lecteur, auteur de *Tuḥfat al-aqrān fīmā qur'ā bi-t-taṭlīt min ḥurūf al-Qur'ān*, *Šarḥ Badī'at Ibn Ġābir*): 1258, 1533, 1623
- 'Alam ad-Dīn al-Bulqīnī** (al-Qāhirī, m. 868/1463, juriste šāfi'ite, traditionniste, auteur de *Šarḥ 'alā Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*): 5
- 'Alam ad-Dīn al-'Irāqī** (m. 704/1305, šāfi'ite, commentateur, auteur de *al-Inṣāf fī masā'il al-ḥilāf bayna az-Zamaḥšarī wa-Ibn al-Munayyir*): 1277
- 'Alam ad-Dīn as-Saḥāwī** (voir as-Saḥāwī; à ne pas confondre avec Muḥammad as-Saḥāwī, ennemi personnel de as-Suyūṭī)
- 'Alī** (Ibn Abī Tālib, m. 41/661, 4<sup>e</sup> calife, cité surtout pour son influence dans le recueil et la codification du Coran): 61, 254, 257, 332, 352, 362, 370, 381, 391, 393, 423, 424, 438, 473, 515, 579, 670, 1435, 1988, 2054, 2056, 2074, 2097, 2100, 2107, 2110, 2119, 2125, 2162, 2163, 2165, 2177, 2183, 2191, 2240, 2289, 2320, 2325, 2326, 2350, 2356, 2375, 2388, 2397, 2425, 2432
- 'Alī b. 'Īsā ar-Raba'ī** (aš-Širāzī, m. 420/1029, grammairien, auteur de *al-Badī', Šarḥ al-Īdāḥ* de al-Fārisī): 1080
- 'Alī b. al-Madīnī** (m. 234/848, expert de la tradition prophétique, auteur de *al-Asmā' wa-l-kunā, aṭ-Ṭabaqāt*): 189
- 'Alī b. Muḥammad al-Fālī** (Ḥūzistān, m. 448/1056, lettré, grammairien, auteur de *al-Istiqāma, Urġūza fī l-qarā'in wa-l-aḥawāt*): 450
- 'Alī b. Sahl an-Naysābūrī** (m. 491/1097, juriste šāfi'ite, commentateur, auteur de *Tafsīr al-Qur'ān*): 295
- [**'Alī b. 'Uqayl b. Muḥammad Abū l-Wafā'**] (al-Baġdādī, m. 513/1119, šayḥ des ḥanbalites de son temps, auteur de *al-Funūn* ouvrage volumineux, utile pour le commentaire coranique, le droit et la langue): 1454
- al-'Allāma Burhān ad-Dīn al-Biqā'ī** (m. 885/1480, šāfi'ite, historiographe, commentateur, auteur de *Naẓm ad-durar, Maṣā'id an-naẓar, al-Idrāk li-fanni l-iḥtibāk*): 1622, 1836
- al-A'maš** (Sulaymān b. Mihrān, m. 148/765, traditionniste, maître lecteur, un des 14 lecteurs): 106, 477, 479, 483, 519, 584, 599, 1342, 2097
- al-'Ammānī** (m. 500/1106, auteur de *al-Muršid fī ma'nā l-waqf ad-tāmm* au sujet des lectures et de la prononciation): 23, 109, 539
- 'Amr b. Kulṭūm** (m. 584, poète des Banū Taglib cité par Ibn 'Abbās): 870, 894
- 'Antara al-'Abṣī** (m. 608, poète-héros préislamique cité par Ibn 'Abbās): 850, 894, 897
- A'sā** (m. 7/629, poète préislamique des Qays Ibn Tā'aba, cité par Ibn 'Abbās): 860, 861, 870, 881, 892, 895, 899, 900, 901
- al-Aṣamm** (m. vers 225/839, mu'tazilite°, auteur de *al-Maqālāt fī l-uṣūl*): 2283
- al-Aš'arī** (Abū l-Ḥasan al-Yamanī l-Bašrī, m. 324/935, auteur de *al-Ibāna 'an uṣūl ad-diyāna, Maqālāt al-iṣlāmīyyūn*): 340, 1360, 1364, 1371, 1787, 1897, 2139
- Asbāṭ b. Naṣr** (al-Hamadānī l-Kūfi, m. 170/786, rapporteur de traditions, commentateur): 577, 1183, 2334
- Ašhab** (al-Miṣrī, m. 204/819, juriste, disciple de Mālik, Ašhab (gris) est un surnom, son nom est Miskīn): 1380, 2199
- al-'Askarī** (m. après 395/1004, lettré, linguiste, spécialiste d'éloquence et d'inimitabilité coraniques, auteur de *aṣ-Šinā'atayn: al-kitāba wa-š-šī'r*): 32, 1305, 1308
- al-Ašnānī** (al-Baġdādī, m. 307/919, maître lecteur): 561
- 'Aṭā' b. Abi Muslim al-Ḥurāsānī** (m. 135/752, suivant digne de foi, auteur de *Tafsīr al-Qur'ān, an-Nāsiḥ wa-l-mansūḥ*): 54, 66, 434, 2341
- 'Aṭā' b. Dīnār** (al-Miṣrī, m. après 105/723, traditionniste, commentateur): 2333
- 'Aṭā' b. as-Sā'ib** (al-Kūfi, m. 136/753, suivant, commentateur): 261, 303, 2335
- Aws b. Ḥaġar** (poète préislamique cité par Ibn 'Abbās): 900
- Ayyūb as-Saḥṭiyānī** (al-Bašrī, m. 131/748, mémorisateur du Coran, ascète, son nom vient de *as-Saḥṭān* qui est la peau de chèvre tannée ou le nom d'une localité): 389, 977, 2252

**al-Azhari** (Abū Mansūr al-Harawī, m. 370/980, šāfi'ite, linguiste, auteur de *Tahdīb al-luġa, at-Taqrīb fi t-tafsīr*): 320, 734  
 'Azizī b. 'Abd al-Malik (voir Šayḍala)

## B

**Badr ad-Dīn b. Ġamā'a** (al-Ĥamawwayy, m. 733/1332, šāfi'ite, auteur de *Kašf al-ma'ānī fi l-mutašābih min al-ma'ānī, at-Tibyān fi mubhamāt al-Qur'ān, Ġurar at-tibyān fi man lam yusamma fi l-Qur'ān, al-Muqtanaṣ fi fawā'id takrār al-qīṣaṣ*): 35, 36, 1655, 1865, 1869, 1872, 2018  
**Badr ad-Dīn b. Mālik** (m. 686/1287, grammairien, spécialiste d'éloquence et d'inimitabilité coraniques, auteur de *Miṣbāh fi l-ma'ānī wa-l-bayān wa-l-badī'*): 32, 1041, 1588, 1701, 1729  
**Badr ad-Dīn b. aṣ-Šāhib** voir **Ibn aṣ-Šāhib al-Baġāwī** (m. 516/1122, šāfi'ite, mémorisateur du Coran, commentateur, auteur de *Ma'ālim at-tanzīl, al-Maṣābih*): 239, 335, 403, 529, 725, 1167, 1364, 1365, 1401, 2264, 2292, 2426, 2427  
**Bahā' ad-Dīn b. Šaddād** (m. 632/1234, qāḍī šāfi'ite, auteur de *Malġa' al-ḥukkām 'inda iltibās al-aḥkām, Faḍā'il al-ġihād*): 1590  
**Bahā' ad-Dīn as-Subkī** (père, m. 773/1371, linguiste spécialiste d'éloquence et d'inimitabilité coraniques, auteur de *Arūs al-afrāḥ*): 33, 723, 1021, 1291, 1293, 1324, 1531, 1564, 1571, 1573, 1578, 1586, 1587  
**Bakr b. al-'Alā'** (m. 344/945, mālikite, auteur de *Iḥtišār Aḥkām al-Qur'ān li-Ismā'il al-Qāḍī*): 27, 1926  
**Bakr b. Sahl ad-Dimyāṭī** (al-Hāšimī, m. 289/901, commentateur): 2332  
**Baqī b. Maḥlad** (al-Qurtubī, m. 276/889, mémorisateur du Coran, commentateur, auteur de *Tafsīr al-Qur'ān, al-Musnad*): 350  
**[al-Baqli š-Širāzī]** (m. 606/1209, commentateur à l'aide de *ilm al-bāṭin*, auteur de *Arā'is al-bayān fi ḥaqā'iq al-Qur'ān*): 1926  
**[al-Bayḍawī]** (Naṣr ad-Dīn, qāḍī à Širāz, m. 685/1286 à Tabrīz, auteur de *Lubb al-albāb fi 'ilm al-i'rāb*): 1082  
**al-Bayhaqī** (al-Ḥurāsānī, m. 458/1065, šāfi'ite, mémorisateur du Coran, auteur de *Dalā'il*

*an-nubuwwa, as-Sunan al-kubrā, Šu'ab al-īmān, al-Madḥal ilā s-sunan al-kubrā*): 50, 52, 83, 84, 106, 108, 118, 127, 128, 136, 151, 159, 163, 165, 176, 184, 221, 238, 245, 248, 253, 266, 268, 278, 286, 293, 303, 320, 325, 326, 339, 348, 360, 362, 378, 408, 411, 424, 436, 466, 495, 511, 512, 513, 515, 516, 540, 560, 659, 682, 685, 688, 692, 693, 697, 703, 709, 723, 729, 967, 1072, 1120, 1344, 1356, 1370, 1495, 1589, 1673, 1831, 1906, 1933, 2108, 2111, 2114, 2118, 2125, 2127, 2142, 2145, 2177, 2178, 2183, 2185, 2187, 2190, 2200, 2241, 2248, 2251, 2257, 2271, 2288, 2289, 2328, 2370, 2377, 2384, 2396, 2452  
**al-Bazdawī** (al-Buḥārī, m. 730/1329, ḥanafite, auteur de *al-Šarḥ 'alā l-Hidāya* de al-Margīnānī inachevé): 698  
**al-Bazzār** (al-Baṣrī, m. 292/904, mémorisateur du Coran, auteur de *al-Musnad al-kabīr*): 72, 87, 93, 97, 106, 119, 127, 136, 219, 221, 238, 271, 513, 520, 670, 687, 1319, 2101, 2121, 2179, 2311, 2392, 2398, 2401, 2405, 2407, 2419, 2425, 2427, 2443, 245  
**Bišr b. Abī Ḥāzim** (poète préislamique des Banū Asad cité par Ibn 'Abbās): 876, 890, 892  
**al-Buḥārī** (m. 360/870, tradition prophétique, auteur de *al-Šāḥih, al-Adab al-mufrad*): 48, 73, 75, 81, 92, 143, 144, 174, 176, 185, 210, 217, 218, 224, 226, 229, 263, 284, 351, 357, 363, 364, 388, 396, 409, 413, 453, 458, 459, 507, 654, 675, 717, 736, 1000, 1835, 1874, 1938, 2000, 2001, 2097, 2112, 2144, 2169, 2178, 2180, 2331, 2353, 2395, 2412, 2424, 2451  
**Bundār al-Fārisī** (aš-Širāzī, m. 353/964, mystique, serviteur de Abū l-Ḥasan al-Aš'arī, auteur de *Šuḥbat ahl al-bida' tūriṭu l-i'rād 'ani l-ḥaqq*): 1887  
**Burhān ad-Dīn al-Biqā'ī** (m. 885/1480, šāfi'ite, historiographe, commentateur, auteur de *Naẓm ad-durar fi tanāsul al-āy wa-s-suwar, Maṣā'id an-naẓar*): 1622, 1836  
**al-Burhān ar-Rašīdī** (al-Miṣrī, m. 749/1348, juriste šāfi'ite): 1774  
**al-Buwayṭī** (al-Miṣrī, m. 231/845, le plus grand compagnon de aš-Šāfi'ī en Egypte, auteur de *al-Muḥtaṣar*, condensé du discours de aš-Šāfi'ī): 2308

## D (d, ḍ)

- al-Ḍahabī** (at-Turkamānī d-Dimasqī, m. 748/1347, historiographe, auteur de *Tārīḥ al-Islām*): 248, 473, 482, 628, 1973
- ad-Ḍaḥḥāk** (al-Hilālī, m. 102/720, suivant, commentateur, auteur de *Tafsīr al-Qurʾān*): 65, 68, 104, 131, 165, 172, 178, 249, 251, 275, 825, 903, 905, 943, 944, 948, 955, 956, 957, 959, 968, 995, 996, 1001, 1066, 1139, 1176, 1253, 1338, 1340, 1373, 1417, 1474, 1730, 1996, 1997, 2003, 2169, 2257, 2269, 2332, 2336, 2337, 2340, 2352, 2356, 2365, 2445
- ad-Dānī** (m. 444/1052, spécialiste des lectures, de l'écriture et de la prononciation coraniques, auteur de *al-Muktafā fi l-waqf wa-l-ibtidāʿ fi kitāb Allāh, al-Muqniʿ fi maʿrifat marsūm maṣāḥif ahl al-amṣār*): 23, 37, 45, 431, 434, 469, 485, 492, 494, 503, 539, 562, 583, 586, 597, 598, 630, 637, 639, 715, 1784, 2196, 2199, 2249
- ad-Dāraqūṭnī** (al-Baġdādī, m. 385/995, traditionniste, auteur de *as-Sunan, al-Muʿtaliḥ wa-l-muḥtaliḥ, al-ʿIlal*): 214, 265, 351, 352, 441, 442, 501, 512, 515, 516, 517
- ad-Dārimī** (as-Samarqandī, m. 255/869, mémorisateu du Coran, commentateur, auteur de *al-Musnad, at-Tafsīr*): 255, 451, 687, 706, 1345, 1346, 2118, 2133, 2180, 2182, 2185, 2188, 2189
- Dāwūd az-Zāhirī** (al-Iṣfahānī al-Baġdādī, m. 270/883, imām des Zāhirites, auteur de *al-Uṣūl, ad-Dabb ʿani s-sunna wa-l-aḥbār*): 1426
- ad-Dāwūdī** (aṭ-Ṭarābulūsī, m. 440/1048, traditionniste, juriste mālikite, auteur de *an-Naṣiḥa fi ṣarḥ al-Buḥārī, Ṣarḥ al-Muwatṭaʿ*): 364
- ad-Daylamī** (Šahradār b. Širawayh b. Šahradār, m. 558/1162, mémorisateu du Coran, historiographe, auteur de *Musnad al-firdaws*, reprise du livre de son père): 258, 435, 681, 2110, 2182, 2187, 2352, 2397

**ad-Dayrʾāqūlī** (al-Baġdādī, m. 278/891, ḥanbalite, mémorisateu du Coran, auteur de *Fawāʾid fi l-ḥadīṯ, Masāʾil al-Imām Aḥmad*, Dayr ʾĀqūl est un village près de Baġdād): 377

**ad-Dinawarī** (m. après 330/941, qāḍī mālikite, traditionniste, auteur de *al-Muġālasa wa-ġawāḥir al-ʿilm*, recueil de traditions prophétiques et autres, de récits et de poésies, *Manāqib Mālik*): 2181

## F

**al-Faḍl b. Ziyād** (al-Baġdādī, m. ?, compagnon de Ibn Ḥanbal): 2287

**Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī** (ašʿarite, m. 606/1209, commentateur, spécialiste d'éloquence et d'inimitabilité coraniques, auteur de *at-Tafsīr al-kabīr* ou *Mafātīḥ al-ġayb, Nihāyat al-iġāz fi dirāyat al-iġāz*): 30, 39, 108, 202, 355, 428, 517, 1319, 1323, 1331, 1352, 1369, 1394, 1575, 1611, 1760, 1825, 1836, 1839, 1847, 1849, 1881, 2145, 2153, 2154, 2158, 2344

**al-Fārābī** (m. vers 350/961, auteur de *Dīwān al-adab*, livre concernant la langue): 30, 39, 735 (référence erronée de la part de l'auteur qui le cite à la place de al-Qālī)

**al-Farrāʾ** (al-Kūfī, m. 207/822, grammairien, auteur de *Maʿānī l-Qurʾān, al-Baḥī* sur l'éloquence): 340, 413, 728, 908, 1008, 1025, 1039, 1043, 1128, 1146, 1150, 1164, 1277, 1333, 1360, 1519, 1523, 1599, 1612, 1645, 1799, 1800

[**al-Farruḥān**] (m. ?, qāḍī, grammairien, auteur de *al-Mustawfā*): 554

**al-Firyābī**<sup>4</sup> (aḍ-Ḍabbī, m. 212/827, mémorisateu du Coran, commentateur, auteur de *Tafsīr al-Qurʾān bi-l-maʿtūr*): 19, 61, 86, 174, 178, 262, 732, 946, 952, 958, 965, 995, 1337, 2310, 2335, 2340, 2366

[**al-Firyābī**] (Ġaʿfar b. Muḥammad, m. 301/913, mémorisateu du Coran, auteur de *Faḍāʾil al-Qurʾān*): 2099

4 *bi-kasr awwalihī*, selon Yāqūt.

## G (ğ, ğ)

**al-Ğa'barī** (m. 732/1331, šāfi'ite, maître lecteur, auteur de *Šarḥ al-šātibīyya*, *al-Madad fi l-'adad*): 69, 108, 169, 189, 347, 370, 431, 499, 562, 674, 1784, 1785

**Ğa'far b. Šams (ad-Dīn) al-Ḥilāfa** (al-Miṣrī, m. 622/1225, lettré, auteur de *al-Ādāb*, *Dīwān aš-šī'r*): 1942

**al-Ğāhiz** (Amr b. Baḥr, m. 255/839, mu'tazilite°, auteur de *al-Bayān wa-t-tabyīn*, *Naẓm al-Qur'ān*): 336, 1392, 1584, 1877, 1955

**Ġalāl ad-Dīn al-Bulqīnī** (frère de 'Alam ad-Dīn, m. 824/1421, šāfi'ite, auteur de *Mawāqī' al-'ulūm min mawāqī' al-nuġūm*, *Munāsabāt abwāb tarāġim al-Buḥārī*, *Ḥawāšī 'alā r-Rawḍa* de an-Nawawī): 6, 7, 8, 130, 138, 143, 144, 152, 491, 1414

**Ġamal ad-Dīn b. Mālik** (al-Andalusī, m. 672/1229, šāfi'ite, grammairien, maître lecteur, auteur de *al-Ḥulāsa* connu sous le nom de *al-Alfīyya*, *Tashīl al-fawā'id wa-takmil al-maqāšid*): 932, 1013, 1017, 1041, 1042, 1043, 1051, 1080, 1086, 1098, 1100, 1123, 1169, 1171, 1172, 1175, 1177, 1185, 1317, 1330, 1614, 1631, 1666, 1669, 1699

**Ġarāmurd an-Našīrī al-Ḥanafī** (m. 883/1478, disciple de as-Suyūṭī, membre de al-Ašrafiyya, premier copiste de *al-Itqān*): 2457

**al-Ğawālīqī** (al-Baġdādī, m. 540/1145, linguiste, auteur de *al-Mu'arrab*): 26, 941, 947, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 956, 957, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 970, 972, 1963, 1964, 1967, 1968

**al-Ğawharī** (m. 393/1002, linguiste, mourut en essayant de voler comme Icare, auteur de *aš-Šihāh*, *Muqaddima fi n-naḥw*): 734, 1523

**al-Ğazālī** (Abū Ḥamid at-Tūsī, m. 505/1111, šāfi'ite, auteur de *Ğawhar al-Qur'ān*, *aḍ-Ḍahab al-ibrīz fi ḥawāšš kitāb Allāh al-'azīz*): 36, 1415, 1900, 1928, 2140, 2147, 2150, 2154, 2157, 2176, 2243

**al-Ğubbā'ī** (de Ġubbā dans le Ḥūzistān, m. 303/915, un des grands mu'tazilites°, auteur de *Mutašābih al-Qur'ān*): 2283

**al-Ğunayd** (an-Nahāwandi l-Baġdādī, m. 297/909, ascète, auteur de *Rasā'il*): 1370

**al-Ğurġānī** ('Abd al-Qāhir, m. 471/1078, grammairien, spécialiste d'éloquence et d'imitabilité coraniques, auteur de *Dalā'il al-i'ġāz*): 30, 1274, 1318, 1572, 1574, 1604, 1642, 1704

**al-Ğurġānī** (Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad, m. 482/1089, juriste šāfi'ite, auteur de *aš-Šāfi' (fi furū' aš-šāfi'īyya)*, *al-Mu'ayyāt*, *al-Muntaḥab min kināyāt al-udabā' wa-išārāt al-bulaġā'*): 32, 632, 2249

**Ġuwaybir** (al-Balḥī, habite al-Kūfa, m. 140/757, rapporteur de commentaire, auteur de *at-Taḥsīr*): 104, 903, 909, 959, 2269, 2332, 2337, 2352, 2356, 2445

**al-Ğuwaynī** (voir Imām al-Ḥaramayn)

## H

**[al-Ḥafāġī]** (al-Ḥalabī, m. 466/1073, imām šī'ite\*, auteur de *Ybārāt al-mutakallimīn fi uṣūl ad-dīn*, *Sirr al-faṣāḥa*, *Dīwān aš-šī'r*): 1584, 1791, 1823

**al-Ḥaġġāġ b. Muḥammad** (al-Miṣṣīšī t-Tirmidī l-Baġdādī, m. 206/821, commentateur): 2333

**al-Ḥākīm** (an-Naysābūrī, m. 405/1014, tradition, auteur de *al-Mustadrak*, *al-Madḥal ilā ma'rīfat aš-Šaḥīḥ*): 20, 70, 80, 98, 100, 102, 103, 105, 106, 128, 129, 132, 141, 148, 159, 172, 183, 193, 207, 217, 221, 222, 225, 227, 248, 254, 261, 262, 266, 268, 170, 299, 303, 324, 357, 364, 375, 378, 388, 395, 412, 436, 441, 504, 511, 513, 514, 516, 577, 598, 628, 680, 689, 709, 957, 967, 1337, 1341, 1343, 1366, 1374, 1460, 1472, 1656, 1657, 1705, 1876, 1957, 1964, 1993, 2009, 2101, 2105, 2106, 2109, 2110, 2111, 2112, 2115, 2117, 2119, 2120, 2124, 2128, 2129, 2131, 2132, 2137, 2161, 2184, 2186, 2191, 2275, 2335, 2338, 2342, 2348, 2351, 2357, 2358, 2359, 2369, 2371, 2372, 2373, 2376, 2384, 2385, 2389, 2390, 2397, 2418, 2440

**al-Ḥalīl** (al-Farāhidī al-Baṣrī, m. 170/786, linguiste, créateur de la science de la prosodie/métrique [*ilm al-'arūḍ*], auteur de *al-'Ayn*, *al-'Arūḍ*): 631, 641, 962, 1036, 1182, 1216, 1328, 1667, 1748, 2245

- al-Ḥalīlī** (al-Qazwīnī, m. 446/1054, qāḍī, mémorisateur du Coran, auteur de *al-Ṭrṣād*): 2332
- al-Ḥalīmī** (al-Buḥārī, m. 403/1012, šāfi'ite, auteur de *al-Minhāj fi Ṣu'ab al-īmān*): 273, 654, 689, 697, 700, 704, 712, 716, 1479, 2142, 2247, 2258
- al-Ḥarālī** (al-Andalusī, m. 637/1239, commentateur, auteur de *Miftāḥ al-bāb al-muqfal li-fahm al-kitāb al-munzal, Ṣarḥ al-asmā' al-ḥusnā, Tafsīr* plein de licences qu'en principe ne tolère pas la langue arabe, selon ad-Ḍahabī): 1859, 1861
- al-Ḥaramiyyān** (titre donné à deux des sept lecteurs, Ibn Kaṭīr et Nāfi'): 629
- al-Ḥarawī** (al-Miṣrī, m. 415/1024, grammairien, auteur de *al-Uzhiyya fi 'ilm al-ḥurūf, ad-Ḍaḥā'ir fi 'ilm an-naḥw*): 1005, 1182
- al-Ḥarazanġī** (al-Ḥurāsānī, m. 348/959, lettré, auteur de *Takmilat kitāb al-'Ayn, Ṣarḥ abyāt adab al-kātib*): 1213
- al-Ḥarbī** (Ibrāhīm b. Ishāq b. Ibrāhīm al-Baġdādī, m. 285/898, personnalité éminente, mémorisateur du Coran, auteur de *at-Tafsīr, Suġūd al-Qur'ān*, nom originaire de al-Ḥarbiyya, localité de Baġdād): 2251
- al-Ḥarbī** (Alī b. 'Umar b. Muḥammad al-Baġdādī, m. 442/1050, ascète, auteur de *al-Fawā'id*): 1217
- al-Ḥarīrī** (al-Baṣrī, m. 516/1122, šāfi'ite, lettré, auteur de *al-Maqāmāt, Mulḥat al-i'rāb*): 726, 1068, 1214
- al-Ḥarīṭ b. Abī Usāma** (al-Baġdādī, m. 282/895, mémorisateur du Coran, auteur de *al-Musnad*): 2116, 2190
- al-Ḥarīṭ al-Muḥāsibī** (al-Baġdādī, m. 243/857, ascète, auteur de *Fahm al-Qur'ān, al-Ri'āya, Fahm as-Sunan*): 385, 392
- al-Ḥasan b. Abī al-Ḥasan** (al-Baṣrī, m. 110/729, suivant, expert en droit, compagnon de Zayd Ibn Ṭābit): 50, 165, 350, 382, 440, 476, 508, 577, 599, 905, 906, 969, 1045, 1093, 1220, 1355, 1389, 1391, 1452, 1589, 1735, 1831, 1906, 1947, 1966, 1969, 2005, 2116, 2131, 2145, 2168, 2169, 2181, 2195, 2245, 2248, 2252, 2270, 2294, 2307, 2310, 2328, 2340, 2341, 2430
- Ḥassān b. Ṭābit** (m. 54/673 à l'âge de 120 ans, poète compagnon du Prophète cité par Ibn 'Abbās): 853, 857, 877, 879, 880, 885, 901, 2049
- al-Ḥaṭī'a al-'Absī** (poète des Banū 'Abs cité par Ibn 'Abbās): 895
- Ḥaṭṭāb** (al-Qurṭubī, m. après 540/1145, grammairien, auteur de *Muḥtaṣar az-Zāhīr* de Ibn al-Anbārī, *at-Tarṣīḥ* dans lequel Ibn Hišām et Abū Ḥayyān ont beaucoup puisé): 1094
- al-Ḥaṭṭābī** (al-Bustī, m. 388/998, mémorisateur du Coran, spécialiste d'éloquence et d'inimitabilité coraniques, auteur de *Iġāz al-Qur'ān*): 29, 298, 377, 386, 416, 1349, 1483, 1855, 1873, 1888, 1998
- Ḥāzim** (al-Qārṭāġannī, m. 684/1285, spécialiste d'éloquence et d'inimitabilité coraniques, auteur de *Minhāj al-bulaġā' wa-sirāġ al-udabā'*): 32, 1143, 1555, 1601, 1792, 1883
- al-Ḥīlā'ī** (al-Miṣrī, m. 492/1098, šāfi'ite, mémorisateur du Coran, auteur de *al-Fawā'id al-iṣrūn*, 20 fascicules rassemblés par Abū Naṣr Aḥmad aš-Širāzī; vendeur de vêtements d'apparat (*al-ḥīlā'*) aux princes d'Égypte): 2178
- Hišām** (al-Kūfī, m. 209/824, grammairien, auteur de *Muḥtaṣar an-naḥw, al-Qīyās*): 1333
- al-Ḥuḍalī** (m. 465/1072, maître lecteur, auteur de *al-Kāmil fi l-qirā'āt al-aṣar wa-l-arba'īn az-zā'ida 'alayhā*): 22, 109, 157, 370, 428, 452, 500, 619
- al-Ḥulwānī** (as-Sulamī d-Dimašqī, m. 245/859 ou après 250/864, auteur de *al-Ġāmi'*): 437, 672
- al-Ḥusayn** (al-Marrūdī, m. 462/1069, šāfi'ite, auteur de *at-Ta'līqa al-kubrā, al-Fatāwā*): 535, 2258
- al-Ḥusayn b. al-Faḍl** (= Ibn 'Umayr Abū 'Alī l-Baġalī l-Kūfī, m. 282/895, commentateur, auteur de *al-Amṭāl al-kāmīna fi l-Qur'ān al-karīm*): 62, 1370, 1939
- al-Ḥuwayyī** (ad-Dimašqī, m. 637/1239, šāfi'ite, commentateur, auteur de *Tatimmat at-Tafsīr al-kabīr* de ar-Rāzī): 39, 296, 297, 564, 938, 1023, 1028, 1308, 1384, 1386, 1694, 1760, 1863, 2141, 2154

## I

- Ibn 'Abbās** (m. 68/687 à at-Ṭā'if où il vécut, considéré comme le père du commentaire coranique) : 47, 49, 54, 65, 66, 68, 74, 80, 85, 87, 95, 96, 97, 99, 116, 117, 126, 127, 129, 130, 133, 163, 165, 172, 176, 177, 178, 183, 185, 188, 199, 210, 213, 217, 218, 223, 226, 245, 257, 259, 262, 266, 269, 272, 275, 277, 280, 281, 283, 306, 309, 321, 332, 360, 362, 365, 395, 412, 423, 434, 435, 437, 453, 455, 473, 504, 507, 511, 512, 513, 514, 515, 577, 597, 680, 709, 715, 731, 732, 733, 736, 737, 825, 847, 849, 902, 904, 909, 935, 936, 947, 949, 953, 954, 956, 957, 959, 967, 970, 971, 977, 994, 995, 1001, 1005, 1054, 1065, 1071, 1078, 1111, 1139, 1176, 1197, 1251, 1252, 1253, 1254, 1255, 1273, 1319, 1336, 1337, 1338, 1339, 1340, 1341, 1344, 1345, 1352, 1358, 1366, 1372, 1374, 1379, 1382, 1389, 1391, 1393, 1400, 1401, 1417, 1429, 1447, 1452, 1470, 1471, 1473, 1474, 1475, 1476, 1477, 1499, 1557, 1730, 1835, 1876, 1910, 1915, 1936, 1937, 1938, 1948, 1963, 1967, 1971, 1977, 1985, 1987, 1988, 1991, 1992, 1996, 1997, 1999, 2000, 2014, 2027, 2049, 2057, 2076, 2078, 2079, 2090, 2109, 2112, 2124, 2128, 2132, 2133, 2137, 2162, 2166, 2167, 2169, 2173, 2183, 2185, 2191, 2197, 2251, 2254, 2269, 2270, 2271, 2288, 2298, 2299, 2306, 2307, 2310, 2325, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2336, 2349, 2350, 2352, 2353, 2356, 2358, 2359, 2361, 2365, 2372, 2374, 2383, 2388, 2390, 2410, 2411, 2412, 2413, 2423, 2432, 2434, 2436, 2442, 2443, 2445, 2452
- Ibn 'Abd al-Barr** (an-Namari l-Andalusī, m. 463/1070, mālikite, mémorisateur du Coran, auteur de *at-Tamhīd*, *al-Istī'āb*, *Ġāmi' bayān al-'ilm wa-faḍlihi*, *al-Istidkār*) : 122, 242, 316, 318, 319, 323, 699, 2155, 2156
- Ibn 'Abd aṣ-Ṣamad** (al-Miṣrī, m. ?, linguiste, grammairien, auteur de *al-Wuḡūh wa-n-naẓā'ir*) : 24
- Ibn Abī Dāwūd** (as-Siġistānī l-Baġdādī, m. 316/928, auteur de *al-Maṣāhif*) : 21, 380, 382, 383, 390, 393, 400, 401, 417, 465, 466, 467, 469, 470, 471, 661, 662, 664, 706, 707, 708, 724, 1342, 2243, 2244, 2246, 2247, 2248, 2251, 2254, 2256, 2259, 2429
- Ibn Abī d-Dunyā** (al-Baġdādī, m. 281/894, mémorisateur du Coran, prédicateur informé des méthodes du *kalām*, auteur de *aṣ-Ṣamt*, *Makārim al-aḥlāq*) : 140, 681, 2163, 2166, 2297, 2417
- Ibn al-Firkāh** (ad-Dimaṣqī, m. 521/1127, juriste šāfi'ite, auteur de *at-Ta'līq 'alā t-Tanbīh* de al-Marzūqī et *at-Ta'līq 'alā al-Muḥtaṣar* de Ibn al-Ḥāġib) : 415
- Ibn Abi Ġamra** (al-Andalusī, m. 695/1295, mālikite, traditionniste, auteur de *Muḥtaṣar al-Buḥārī*, *Bahġat an-nufūs*, explication du précédent) : 2320
- [**Ibn Abī l-Ḥadīd**] (al-Madā'inī, m. 656/1258, mu'tazilite<sup>o</sup>, spécialiste d'éloquence et d'inimitabilité coraniques, auteur de *al-Falak al-dā'ir 'alā l-maṭal al-sā'ir*) : 34
- Ibn Abi Ḥātim** (ar-Rāzī, m. 327/938, traditionniste, commentateur, auteur de *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*) : 19, 65, 79, 80, 85, 96, 99, 114, 115, 124, 126, 130, 133, 179, 199, 212, 216, 226, 230, 231, 239, 240, 251, 262, 267, 270, 275, 280, 281, 284, 297, 301, 302, 345, 347, 359, 367, 422, 430, 542, 577, 578, 579, 582, 733, 736, 825, 904, 905, 942, 943, 945, 947, 953, 955, 957, 958, 959, 960, 961, 963, 965, 966, 968, 969, 970, 971, 993, 994, 996, 1001, 1014, 1031, 1034, 1055, 1071, 1111, 1112, 1120, 1139, 1142, 1168, 1176, 1183, 1197, 1251, 1255, 1336, 1337, 1338, 1340, 1345, 1372, 1374, 1379, 1380, 1384, 1389, 1399, 1424, 1461, 1467, 1476, 1477, 1495, 1499, 1557, 1558, 1733, 1806, 1907, 1936, 1937, 1938, 1947, 1963, 1980, 1985, 1988, 1989, 1990, 1994, 1996, 1997, 2001, 2005, 2007, 2009, 2010, 2015, 2017, 2021, 2097, 2098, 2167, 2168, 2169, 2170, 2184, 2269, 2270, 2298, 2307, 2310, 2311, 2331, 2338, 2341, 2342, 2343, 2350, 2352, 2361, 2363, 2365, 2373, 2376, 2390, 2395, 2404, 2405, 2406, 2407, 2410, 2417, 2420, 2422, 2426, 2427, 2430, 2445, 2446, 2447
- Ibn Abi Ḥaytama** (al-Baġdādī, m. 279/892, mémorisateur du Coran, historiographe, auteur de *at-Tāriḥ al-kabīr* cité par at-Ṭabarī dans son *Tāriḥ*) : 1963, 1978
- Ibn Abi Hurayra** (al-Baġdādī, m. 345/956, juriste šāfi'ite, auteur de *Ṣarḥ Muḥtaṣar al-Muzanī*, *Masā'il fī l-furū'*) : 1483
- Ibn Abi l-Iṣba'** (al-Miṣrī, m. 654/1256, spécialiste d'éloquence et d'inimitabilité coraniques, auteur de *al-Burhān*, *Badā'i'*

- al-Qur'an, at-Taḥbīr, al-Ḥawāṭir fī asrār al-fawātih*) : 30, 31, 1535, 1543, 1546, 1547, 1592, 1598, 1600, 1680, 1683, 1723, 1727, 1729, 1738, 1742, 1744, 1749, 1750, 1752, 1755, 1766, 1767, 1778, 1780, 1781, 1783, 1805, 1818, 1821, 1827, 1947, 1955, 1960
- Ibn Abi Nağīḥ** (al-Makkī, m. 131/748, rapporteur, commentateur) : 160, 1381, 2333
- Ibn Abi Šayba** (al-Kūfī, m. 235/849, commentateur, auteur de *Faḍā'il al-Qur'an*) : 20, 63, 211, 270, 271, 335, 409, 584, 2099, 2109, 2342
- Ibn Abi ṣ-Šayf al-Yamanī** (m. 609/1210, šāfi'ite, mémorisateur du Coran, auteur de *Nukat 'alā Kitāb at-Tanbih* de aš-Širāzī sur le droit šāfi'ite) : 414
- Ibn Abi Zayd** (al-Qayrawānī, m. 386/996, mālikite, surnommé le Petit Mālik, auteur de *an-Nawādir wa-z-ziyādāt*) : 2170
- Ibn 'Adī** (al-Ġurġānī, m. 365/975, mémorisateur du Coran, auteur de *al-Kāmil (fī r-riğāl)*, *al-Intiṣār*) : 627, 2336
- Ibn Aḥī Mīmī** (al-Baġdādī, m. 390/999, traditionniste, juriste, auteur de *al-Fawā'id al-muntaqāt al-ġarā'ib al-ḥisān mina š-šuyūḥ al-'awālī*) : 231
- [**Ibn al-'Alīğ**] (m. ?, auteur de *al-Basīt*) : 1030, 1080, 1165
- Ibn al-Anbārī** (m. 328/939, maître lecteur, grammairien, lectures, pauses, reprises, auteur de *az-Zāhir fī ma'ānī kalimāt an-nās, Iḍāḥ al-waqf wa-l-ibtidā'*) : 21, 22, 24, 57, 304, 406, 507, 508, 541, 543, 728, 847, 848, 902, 907, 995, 1044, 1113, 1120, 1216, 1239, 1240, 1242, 1244, 1251, 1256, 1266, 1405, 1435, 1499, 1622, 1774, 2103, 2271, 2292
- [**Ibn 'Aqīl**] (al-Baġdādī, m. 513/1119, ḥanbalite, auteur de *al-Funūn*) : 1454
- Ibn 'Aqīl** (al-Ḥalabī l-Qāhirī, m. 769/1367, grammairien, commentateur, auteur de *aḍ-Ḍaḥira fī tafsīr al-Qur'an, al-Imlā' al-wağīz* résumé incomplet du précédent) : 40
- Ibn al-'Arabī** (Abū Bakr al-Andalusī, m. 543/1148, mālikite, auteur de *Aḥkām al-Qur'an*) : 27, 28, 44, 87, 155, 156, 205, 433, 525, 1385, 1435, 1441, 1442, 1444, 1450, 1592, 1654, 1689, 1837, 1919, 1926, 2140, 2148, 2149
- Ibn 'Askar** (al-Ġassānī, m. 636/1238, auteur de *aḍ-Ḍayl 'alā t-ta'rīf wa-l-i'lām, at-Takmila wa-l-itmām li-kitāb at-Ta'rīf wa-l-i'lām fīmā ubhima mina l-Qur'an*) : 36, 302, 1392, 1672, 1774, 1971, 1979, 1981, 1995, 1998, 2016, 2018, 2072, 2079
- Ibn Ašta** (al-Iṣbahānī al-Miṣrī, m. 360/970, commentateur, maître lecteur, auteur de *al-Mašāḥif*) : 21, 146, 160, 174, 286, 335, 344, 381, 382, 384, 389, 406, 411, 419, 420, 422, 464, 465, 586, 1239, 1240, 1242, 1244, 1245, 1246, 1247, 1250, 1253, 1255, 1256, 1257, 2196, 2241, 2242
- Ibn al-Aṭīr** (aš-Šaybānī l-Ġazārī, m. 606/1209, traditionniste, auteur de *an-Nihāya fī ġarīb al-ḥadīṯ wa-l-aṭar, Ġami' al-usul, aš-Šāfi fī šarḥ Musnad aš-Šāfi'*) : 8
- Ibn al-Aṭīr** (Naṣr Allāh, m. 637/1239, lettré, auteur de *al-Maṭal al-sā'ir fī adab al-kātib wa-l-šā'ir*) : 34, 1562, 1574, 1585, 1593, 1599, 1620, 1737, 1738, 1823, 1845
- Ibn al-Aṭīr** (Ismā'il al-Ḥalabī, m. 699/1299, šāfi'ite, spécialiste en éloquence et inimitabilité coraniques, auteur de *Kanz al-barā'a min adawāt ḍawī l-yarā'a* résumé par son fils m. 737/1336 avec le titre *Ġawhar al-Kanz*) : 34
- Ibn 'Aṭīyya** (al-Ġarnāṭī, m. 542/1147, commentateur, auteur de *al-Muḥarrar al-wağīz fī tafsīr al-kitāb al-'azīz*) : 40, 60, 107, 320, 326, 1173, 1326, 1378, 1386, 1403, 1498, 1528, 1613, 1882, 2283
- Ibn Bābšād** [joie et allégresse, en persan] (al-Miṣrī, m. 469/1076, grammairien, auteur de *al-Muqaddima fī n-naḥw*) : 1109
- [**Ibn al-Bādiš**] (= Abū Ġa'far al-Ġarnāṭī, m. 540/1145, mālikite, linguiste, auteur de *al-Iqnā' fī l-qirā'āt as-sab', aṭ-Ṭuruq al-mutadāwila fī l-qirā'āt* incomplet) : 422
- [**Ibn al-Bannā'** al-Baġdādī] (m. 471/1078, auteur d'un ouvrage sur les termes polysémiques et monosémiques dans le Coran) : 975
- Ibn Barhān** (al-Baġdādī, m. 520/1126, šāfi'ite, auteur de *al-Wağīz, al-Awsaṭ* sur les principes du droit) : 1357
- Ibn Barhān an-Naḥwī** (= Ibn al-Ġāsila, m. 548/1153, grammairien) : 559
- Ibn Barraġān** (al-Iṣbīlī, m. 536/1141, mystique, auteur de *al-Irśād fī tafsīr al-Qur'an*) : 41, 1909, 1926

- Ibn Baṣṣān / Baṣṣān** (ad-Dimašqī, m. 743/1342, maître lecteur, auteur de *Šarḥ aš-Šāṭibiyya* incomplet) : 655
- Ibn Baṭṭāl** (al-Qurtubī, m. 449/1057, mālīkite, tradition, auteur de *Šarḥ ‘alā Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, al-I’tisām fī l-ḥadīth*) : 2194
- Ibn Bazīza** (at-Tūnisī, m. 662/1263, mālīkite, auteur de *al-Bayān wa-t-taḥṣīl al-muṭṭalī ‘alā ‘ulūm at-tanzīl*) : 41
- Ibn ad-Daḥḥān** (al-Mawṣilī, m. 569/1173, grammairien, auteur de *Šarḥ al-Idāḥ* de al-Fārisī, *Šarḥ al-Luma’* de Ibn Ginnī) : 1122
- Ibn aḍ-Ḍā’ir** (al-Išbīlī, m. 680/1281, grammairien, auteur de *Šarḥ Kitāb Sibawayḥ*) : 1040
- Ibn ad-Dāmaḡānī** (al-Baḡdādī, m. 478/1085, ḥanafite, auteur d’un ouvrage sur les termes polysémiques et monosémiques du Coran) : 975
- Ibn ad-Damāmīnī** (al-Qurašī l-Iskandarī, m. 827/1423, mālīkite, grammairien, auteur de *Tuḥfat al-ḡarīb fī ḥāṣiyat Muḡnī l-Labīb, Šarḥ at-Taḥṣīl*) : 1177
- Ibn Daḡīq al-‘Īd** (al-Miṣrī, m. 702/1302, šāfi’ite, auteur de *al-Ilmām fī l-aḥādīth al-aḥkām, al-Iqtirāḥ fī bayān al-iṣṭilāḥ*) : 190, 725, 1357
- Ibn Dāwūd as-Siḡistānī** (m. 275/888, traditionniste, auteur de *as-Sunan*) : 28, 211, 317, 394, 410, 441, 511, 513, 560, 654, 662, 665, 666, 675, 679, 680, 682, 690, 691, 701, 1245, 1428, 1435, 1452, 1992, 2106, 2122, 2126, 2137, 2190, 2191, 2289, 2353, 2362, 2369, 2381, 2424
- Ibn Durayd** (al-Baṣrī, m. 321/933, linguiste, auteur de *Ḡarīb al-Qur’ān, Ruwāt al-‘arab*) : 728, 966, 1788
- Ibn aḍ-Ḍurays** (ar-Rāzī, m. 294/906, traditionniste, commentateur, auteur de *Faḍā’il al-Qur’ān*) : 20, 54, 250, 252, 263, 345, 350, 381, 425, 434, 1468, 2099, 2189
- Ibn al-Faras** (al-Anṣārī, m. 597/1200, mālīkite, auteur de *Aḥkām al-Qur’ān*) : 28, 68, 69, 71, 72, 74, 75, 76, 79, 81, 88, 89, 103, 105, 107, 132, 242, 356, 359, 581, 705, 1926
- Ibn Fāris** (al-Qazwīnī, m. 395/1004, mālīkite, linguiste, auteur de *Muḡmal maḡāyīs al-luḡa, al-Muḡmal, al-Masā’il al-ḥams*) : 405, 935, 987, 1119, 1298, 1520, 1691, 1701, 1747, 1748, 2197, 2294
- Ibn al-Firkāḥ** (ad-Dimašqī, m. 729/1328, juriste šāfi’ite, auteur d’un commentaire sur *at-Tanbīh* et d’un autre sur *al-Muḥtaṣar* de Ibn al-Ḥāḡib) : 415
- Ibn Fūrak** (al-Iṣbahānī, m. 406/1015, šāfi’ite, théologien, commentateur, auteur de *Muṣkil al-ḥadīth wa-ḡarībuhū, an-Niẓāmī* sur les *uṣūl ad-dīn*) : 280, 1137, 2323
- Ibn Ġābir** (al-Andalusī, m. 780/1378, mālīkite, auteur de *al-Ḥulla as-siyarā fī madḥ ḥayri l-warā* connu sous le titre de *Bad’iyyat al-‘umyān*) : 1533
- Ibn Ġalbūn** (identité douteuse : le père, m. 389/998, auteur de *aš-Šawādd*, ou le fils, al-Ḥalabī al-Miṣrī, m. 399/1008, maître lecteur, auteur de *al-Idḡām li-Abī ‘Amr al-Baṣrī*) : 22, 562
- Ibn Ġarīr** (aṭ-Ṭabarī, m. 310/922, commentateur, historiographe, auteur de *Ġāmī‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur’ān*) : 19, 96, 115, 124, 126, 135, 165, 172, 178, 184, 186, 188, 212, 215, 226, 271, 334, 349, 353, 463, 481, 579, 580, 732, 736, 825, 935, 937, 944, 946, 948, 955, 956, 959, 960, 964, 966, 967, 969, 999, 1065, 1094, 1251, 1312, 1344, 1378, 1379, 1381, 1383, 1384, 1391, 1400, 1401, 1417, 1429, 1473, 1474, 1652, 1654, 1919, 1965, 1977, 1978, 1982, 1987, 1997, 2000, 2003, 2010, 2102, 2169, 2270, 2284, 2298, 2306, 2307, 2326, 2331, 2332, 2338, 2343, 2346, 2349, 2355, 2363, 2372, 2379, 2395, 2401, 2403, 2410, 2411, 2414, 2415, 2421, 2422, 2423, 2426, 2427, 2432, 2434, 2435, 2439, 2441, 2442, 2444, 2452
- Ibn al-Ġawzī** (al-Baḡdādī, m. 597/1200, ḥanbalite, commentateur, auteur de *Funūn al-afnān fī ‘ulūm al-Qur’ān, Zād al-masīr fī ilm at-tafsīr, an-Nafīs*) : 18, 38, 40, 348, 455, 581, 930, 941, 943, 951, 956, 963, 971, 975, 1494, 2192, 2274
- Ibn al-Ġazarī** (m. 833/1429, traditionniste, lectures et prononciation du Coran, auteur de *an-Naṣr wa-t-taqrīb*) : 22, 314, 334, 482, 484, 485, 487, 490, 491, 493, 495, 499, 502, 503, 508, 524, 530, 541, 548, 553, 554, 555, 557, 562, 568, 569, 570, 587, 605, 606, 619, 620, 634, 640, 648, 650, 672, 674, 704
- Ibn Ġinnī** (m. 392/1001, mu’tazilite°, linguiste, auteur de *al-Muḥtasab fī tawḡīḥ al-šawādd*,



- al-Ḥaṣā'is, al-Ḥāṭiriyāt, Dā l-qadd*) : 26, 536, 944, 952, 1015, 1019, 1063, 1096, 1136, 1160, 1162, 1170, 1201, 1278, 1392, 1519, 1604, 1615, 1630, 1643, 1673, 1703, 1754, 1902, 1987, 2001
- Ibn Ġubāra** (al-Maqdisī, m. 728/1327, ḥanbalite, tracé de l'écriture coranique, auteur de *Šarḥ ar-Rā'yya* de al-Šāṭibī) : 37, 1246
- Ibn Ġurayġ** (al-Ḥiġāzī, m. 150/767, juriste à Makka, commentateur, auteur de *Tafsīr al-Qur'ān*) : 65, 68, 118, 179, 424, 425, 483, 953, 1072, 1381, 1383, 1458, 2332, 2333, 2334
- Ibn al-Ḥabbāz** (al-Mawṣilī, m. 639/1241, grammairien, aveugle, auteur de *Šarḥ al-Luma'* de Ibn Ġinnī, *Šarḥ Alfyya Ibn Mu'tī*) : 1172, 1178
- Ibn Ḥabīb an-Naysābūrī** (voir Abū l-Qāsim al-Ḥasan b. Muḥammad)
- Ibn Ḥaġar** (al-ʿAsqalānī, m. 852/1448, šāfi'ite, tradition, commentateur, auteur de *Šarḥ al-Buḥārī*, as-Suyūṭī le considérait comme un de ses maîtres, bien qu'il n'eût que trois ans quand Ibn Ḥaġar mourut) 21, 84, 138, 162, 163, 180, 189, 212, 224, 274, 278, 328, 363, 364, 381, 383, 387, 389, 401, 410, 463, 465, 470, 518, 520, 954, 972, 973, 1385, 1468, 1469, 1472, 1728, 1757, 1972, 1979, 2175, 2331, 2332, 2351
- Ibn al-Ḥāġib** (m. 646/1248, grammairien, auteur de *al-Amālī*) : 26, 523, 524, 534, 564, 641, 1017, 1069, 1075, 1086, 1170, 1176, 1177, 1185, 1188, 1278, 1289, 1340, 1409, 1577
- Ibn Ḥalāwayh** (al-Hamaḍānī, m. 370/980, šāfi'ite, grammairien, linguiste, auteur de *I'rāb al-qirā'āt as-sab' wa-'ilaluhā, al-Īstiqāq*) : 992, 1214, 1279, 1523, 2172, 2174
- Ibn Ḥanbal** (voir Aḥmad)
- Ibn al-Ḥaššāb** (al-Baġdādī, m. 567/1171, grammairien, traditionniste, auteur de *Šarḥ al-Luma'* de Ibn Ġinnī, *al-Mu'tamad perdu, al-Murtaġal*) : 1233, 1674
- Ibn al-Ḥaššār** (al-Ḥazraġī l-Fāsī, m. 611/1214, juriste, auteur de *an-Nāsiḥ wa-l-mansūḥ*) : 28, 57, 85, 98, 107, 115, 130, 173, 187, 222, 234, 240, 243, 403, 410, 1349, 1434, 1442, 1454, 1469, 1493, 2141,
- Ibn Ḥazm** (al-Fārisī l-Andalusī, m. 456/1063, juriste, membre de l'école Zāhirite, auteur de *al-Iḥkām fi uṣūl al-aḥkām, al-Faṣl fi l-milal wa-l-niḥal*) : 518
- Al-Ḥawfi** ('Alī b. Ibrāhīm, m. 430/1039, linguiste, auteur de *I'rāb al-Qur'ān, al-Burhān fi 'ulūm al-Qur'ān*) : 1219, 1223
- Ibn Ḥibbān** (al-Bustī, m. 354/965, mémorisateur du Coran, compilateur et commentateur de la Tradition, auteur de *al-Musnad aṣ-ṣaḥīḥ, Ma'rīfat al-maġrūḥīn min al-muḥaddīṭīn*) : 123, 124, 139, 368, 369, 333, 395, 519, 686, 994, 1969, 2114, 2116, 2122, 2128, 2138, 2139, 2191, 2347, 2355, 2361, 2376, 2387, 2390, 2418, 2445
- Ibn Ḥiġġa** (al-Ḥamawī, m. 837/1433, poète, lettré, auteur de *Ḥizānat al-adab wa-ġāyat al-arab*, explication de *al-Bad'īyya, Tamarāt al-awraq fi l-muḥāḍarāt*) : 721
- Ibn Hišām** (al-Bašrī, s'installe en Egypte, m. 218/833, historiographe, auteur de *as-Sīra an-nabawīyya, Ansāb Ḥimyar wa-mulūkīhā, al-Maġāzī*) : 1971
- Ibn Hišām** (al-Anšārī, m. 761/1359, grammairien, auteur de *Muġnī l-labīb 'an kutub al-a'arīb*) : 25, 1009, 1013, 1016, 1018, 1021, 1026, 1029, 1060, 1067, 1084, 1086, 1092, 1107, 1118, 1149, 1150, 1170, 1174, 1175, 1177, 1222, 1227, 1229, 1276, 1330, 1332, 1605, 1612, 1613
- [**Ibn Hišām al-Ḥaḍrāwī**] (al-Andalusī, m. 646/1248, auteur de *al-Iḥṣāḥ fi šarḥ kitāb al-Īdāḥ fi n-naḥw*) : 1315
- Ibn Ḥuwayz Mindād** (m. vers 390/999, mālikite, auteur de *Aḥkām al-Qur'ān*) : 28, 1507, 1926
- Ibn Ishāq** (al-Madanī, Baġdād, m. 151/768, mémorisateur du Coran, auteur de *as-Sīra*) : 50, 135, 400, 1382, 1965, 1977, 1981, 2035, 2075, 2137, 2336
- Ibn Kaṭīr** ('Abd Allāh b. al-Muṭṭalib, un des sept lecteurs de Mekka, m. 120/737 ; lui et Nāfi' sont appelés al-Ḥaramīyyān) : 339, 437, 477, 478, 484, 559, 591, 718, 627, 629, 637, 648, 704, 709, 1144
- Ibn Kaṭīr** ('Imād ad-Dīn al-Ḥāfiẓ al-Qurašī, m. 774/1372, šāfi'ite, commentateur du Coran, auteur de *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*) : 20, 46, 79, 273, 711, 712, 1974, 2126, 2335, 2348, 2403, 2406, 2436, 2444, 2451, 2452

- Ibn Kaysān** (al-Baġdādī, m. 320/932, linguiste, auteur de *al-Muḥaḍḍab fi n-naḥw*, *ʿIḥal an-naḥw*): 641, 1666
- Ibn al-Labbān** (al-Isʿirdī l-Miṣrī, m. 749/1348, auteur de *Šarḥ āyāt aš-šifāt*): 37, 1354, 1360, 1361, 1362, 1363, 1365, 1371
- Ibn Māġah** (m. 274/887, tradition prophétique, auteur de *as-Sunan*): 177, 243, 670, 1379, 2105, 2107, 2109, 2176, 2260, 2342, 2352, 2357, 2392, 2432, 2453
- Ibn Maʿin** (at-Tuġībī l-Andalusī, m. 484/1091, sultan de Almeria et des environs, auteur de *al-Muḥtaṣar fī ġarīb al-Qurʿān*, ouvrage rapporté de son père et de son oncle): 417
- Ibn Manda** (al-Iṣfahānī, m. 395/1004, mémorisateur du Coran, auteur de *Kitāb al-īmān*, *Kitāb at-tawḥīd*): 489
- Ibn Mardawayh**<sup>5</sup> (al-Iṣfahānī, m. 410/1019, mémorisateur du Coran, commentateur, auteur de *at-Taḥṣīr al-kabīr* fondé sur les traditions prophétiques): 19, 65, 66, 67, 114, 115, 117, 118, 120, 127, 129, 143, 177, 178, 181, 182, 185, 216, 294, 360, 512, 519, 585, 681, 952, 971, 1343, 1416, 1429, 1730, 1948, 2177, 2269, 2342, 2348, 2350, 2354, 2356, 2359, 2365, 2366, 2368, 2381, 2382, 2385, 2386, 2388, 2389, 2390, 2394, 2395, 2397, 2398
- Ibn Masʿūd** (al-Huḍalī ṣ-Ṣaḥābī, m. 32/652, compagnon lecteur et commentateur du Coran): 46, 47, 72, 92, 110, 135, 145, 156, 174, 217, 221, 240, 244, 257, 294, 307, 315, 317, 319, 325, 344, 348, 363, 364, 366, 375, 409, 420, 423, 433, 456, 458, 473, 517, 518, 615, 639, 640, 658, 662, 676, 684, 693, 694, 696, 700, 729, 967, 1096, 1099, 1100, 1104, 1195, 1342, 1343, 1374, 1378, 1417, 1474, 1495, 1589, 1705, 1906, 1907, 1910, 1981, 2009, 2082, 2113, 2124, 2125, 2129, 2159, 2160, 2161, 2166, 2173, 2176, 2180, 2181, 2190, 2191, 2246, 2247, 2251, 2252, 2277, 2311, 2314, 2325, 2326, 2328, 2335, 2355, 2359, 2362, 2365, 2447
- Ibn Mihrām** (al-Iṣbahānī n-Naysābūrī, m. 381/991, maître lecteur, auteur de *al-Ġāya fī l-qirāʾāt al-aṣar*, *al-Maddāt*): 620, 624, 1224, 1988
- Ibn al-Mubārak** (al-Marwazī, m. 181/797, mémorisateur du Coran, combattant, marchand, auteur de *Kitāb al-ġihād*, *ar-Raqāʾiq*): 426–427, 707, 1243, 1356, 2163, 2169, 2377
- Ibn Muġāhid** (at-Tamīmī l-Baġdādī, m. 324/935, le premier qui a limité les lectures à sept, auteur de *Kitāb as-sabʿa*, *aš-Šawād*): 481, 485, 557, 599, 695, 1279, 1909, 2249
- Ibn Muḥayṣin** (as-Sahmī l-Makkī, m. 123/740, un des 14 lecteurs, maître lecteur): 477, 599, 1059, 1630
- Ibn al-Munayyir** (al-Iskandarī, m. 683/1284, mālīkite, auteur de *al-Baḥr al-kabīr*): 42, 1296, 1325, 1765, 1812, 2150
- Ibn al-Mundīr** (an-Naysābūrī, m. 318/930, commentateur, auteur de *Taḥṣīr al-Qurʿān*): 19, 139, 956, 999, 1339, 1372, 1383, 2009, 2166, 2170, 2331, 2342
- Ibn al-Muqaffaʿ** (persan, m. 142/759, *maġūsī* avant sa conversion; accusé d'athéisme, il fut tué par l'Emir de al-Baṣra; écrivain, auteur de *Kalīla wa-dimna*, *al-Adab aš-ṣaġīr*): 1884
- Ibn Munqid̄** (al-Kinānī l-Ḥamawī, m. 584/1188, lettré, auteur de *Lubāb al-ādāb*, *al-Manāzil wa-d-diyār*): 1777
- Ibn al-Muʿtazz** (al-Abbāsī l-Baġdādī, m. 296/908, poète, auteur de *Ṭabaqāt aš-šūʿarāʾ*, *al-Ādāb*): 1777, 1817
- Ibn an-Nafīs** (al-Qarṣī, m. 687/1288, médecin, pratique plusieurs disciplines, auteur de *Šarḥ at-Tanbih* de aš-Širāzī sur le droit ṣāfiʿite, *aš-Šāmil* sur la médecine): 1574, 1792
- Ibn an-Naqīb** (m. 698/1298, ḥanafite, commentateur, auteur de *at-Tahrīr wa-t-taḥbīr li-aqwal aʿimmat at-taḥṣīr* introduction à son commentaire): 42, 44, 165, 247, 329, 938, 1756, 2158, 2272, 2302, 2312
- Ibn Nāṣir** (al-Baġdādī, m. 550/1155, mémorisateur du Coran, auteur de *al-Maḥad ʿalā Abī ʿUbayd al-Harawī fī kitābihi l-Ġarībīn*, *al-Amālī*): 2192

5 Voir la note 4 de la p. 19 au sujet de cette vocalisation.

- Ibn an-Nikzawī** (m. 683/1284, maître lecteur, auteur de *al-Iqtidāʿ fi maʿrifat al-waqf wa-l-ibtidāʿ*): 23, 286, 541, 557
- [**Ibn Numayr at-Taqaḥī**] (poète cité implicitement par Ibn ʿAbbās): 854
- [**Ibn Qāḍī ʿAglūn**] (ad-Dimašqī, m. 876/1471, šāfiʿite, auteur de *al-Taḡ fī zawāʿid ar-Rawḍa ʿalā l-Manhāġ, Muġnī r-rāġibīn fī Manhāġ at-ṭālibīn*): 688
- Ibn Qaraṣa** (al-Miṣrī l-Fayyūmī, m. 701/1301, lettré versificateur, auteur de *Nuṭaf al-muḍākara wa-tuḥaf al-muḥāḍara, Dīwān aš-šīʿr, al-Ġarīb* introuvable): 1391
- Ibn al-Qāsiḥ** (al-ʿUḍrī, m. 801/1398, maître lecteur, auteur de *Qurrat al-ʿayn fī l-faḥḥ wa-l-imāla wa-bayna l-laḥẓayn*): 23, 583
- Ibn al-Qāṣṣ** (al-Ṭabarī, m. 335/946, juriste šāfiʿite, auteur de *Adab al-qāḍī, al-Mawāqīt*): 1507
- Ibn al-Qaṣṣāʿ** (al-Dimašqī, m. 671/1272, maître lecteur, auteur de *al-Muġnī, al-Istibṣār* à propos des lectures): 621
- Ibn al-Qaṭṭāʿ** (as-Saʿdī ṣ-Ṣiqillī s'Établit en Egypte, m. 515/1121, linguiste, auteur de *al-Afʿāl* qui est une correction de celui de Ibn al-Qūṭiyya et celui de Ibn Ṭarīf, *Abniyat al-maṣādir*): 735
- Ibn al-Qayyim** (m. 751/1350, auteur de *Badāʿī al-fawāʿid, at-Tibyān fī aqsām al-Qurʿān, al-Īġāz fī l-maġāz*): 31, 35, 38, 1502, 1945, 1650, 2194
- Ibn Qutayba** (ad-Dīnawrī, m. 276/889, linguiste, commentateur, auteur de *Tafsīr ġarīb al-Qurʿān, Taʿwīl muškil al-Qurʿān*): 24, 26, 311, 313, 322, 346, 963, 971, 1015, 1341, 1693, 1800, 1966
- Ibn Qūṭiyya** (al-Andalusī, m. 367/977, grammairien, lettré, auteur de *Taṣārīf al-afʿāl, Tārīḥ aḥbār ahl al-Andalus*): 735
- Ibn Rāhawayh** (al-Ḥanbalī al-Marwazī, m. 254/868, mémorisateur du Coran, auteur de *Tafsīr al-Qurʿān, al-Musnad*): 254, 2140, 2156, 2168, 2342
- Ibn Rašīq** (al-Qayrawānī, m. 456/1063, lettré, spécialiste d'éloquence et d'inimitabilité coraniques, auteur de *al-ʿUmda fī maḥāsīn aš-šīʿr wa-ādābihi*): 32, 1696
- Ibn Razīm** (al-Ḥamawī, m. 680/1281, commentateur du Coran): 40, 1028
- Ibn Sabʿ** (al-ʿUġaysī, m. 520/1126, orateur / prédicateur, lettré, auteur de *Šifāʿ aṣ-ṣudūr fī al-lām nubuwwat ar-rasūl wa-ḥaṣāʾiṣiḥi*, somme sur la tradition et la vie du Prophète, *al-Ḥaṣāʾiṣ*, résumé du précédent, *al-Ḥuġġa fī ṭibāt karāmāt al-awliyāʿ*): 2314
- Ibn aṣ-Ṣabbāġ** (al-Baġdādī, m. 477/1084, juriste šāfiʿite, auteur de *aš-Šāmil* sur le droit, *Kifāyat as-sāʾil*): 521
- Ibn Šabīb** (al-Ḥarrānī, m. 695/1295, juriste ḥanbalite, auteur de *Ġāmiʿ al-funūn wa-sabwat al-maḥzūn*): 38
- Ibn Saʿd** (al-Baġdādī, m. 230/844, mémorisateur du Coran, historiographe, auteur de *aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā*): 48, 122, 232, 305, 472, 976
- Ibn Saʿdān** (al-Kūfī, m. 231/845, maître lecteur selon Ḥamza, grammairien, aveugle, auteur de *al-Ġāmiʿ, al-Muġarrad*): 309, 1150
- Ibn aš-Šaġarī** (al-Ḥasanī, m. 542/1147, lettré, linguiste, auteur de *al-Ḥamāsa, Šarḥ al-Lumaʿ* de Ibn Ğinnī): 1084, 1125, 1223, 1525, 1693, 2101
- Ibn aṣ-Šāḥib** (m. 788/1386, lettré, juriste šāfiʿite, auteur de *Tadkirat al-badr*): 38, 1765
- Ibn aṣ-Šaʿīġ** voir Šams ad-Dīn
- Ibn aṣ-Šalāḥ** (al-Mawṣilī, m. 643/1245, šāfiʿite, auteur de *Šarḥ al-Wasīṭ* de al-Ġazālī, *Ṭabaqāt aš-šāfiʿiyya*): 207, 246, 656, 704, 725, 728, 1357, 2138
- Ibn as-Samʿānī** (al-Ḥurāsānī, m. 489/1095, šāfiʿite, commentateur, auteur de *Tafsīr al-Qurʿān, al-Iṣṭilām*): 1341, 1425
- Ibn as-Sarrāġ** (al-Baġdādī, m. 316/928, grammairien, auteur de *Šarḥ Kitāb Sibawayh, aš-Šīʿr wa-š-šuʿarāʿ*): 1333, 1630
- Ibn as-Sayyid** (al-Baṭalyawsī, m. 521/1127, linguiste, tradition, auteur de *Šarḥ al-Muwaṭṭaʿ, al-Iqtidāb fī šarḥ adab al-kuttāb*): 415, 1534, 1665, 1958
- Ibn Sidah** (al-Andalusī, m. 458/1065, aveugle, linguiste, auteur de *al-Muḥkam wa-l-muḥīṭ al-aẓam, Šarḥ Iṣlāḥ al-mantiq* de Ibn Sikkīt, *Šarḥ al-ġumal*): 734, 1207

- Ibn Sufyān** (al-Qayrawānī, m. 415/1024, mālīkite, maître lecteur, auteur de *al-Hādī fi l-qirā'āt as-sab'*): 600
- Ibn as-Sunnī** (ad-Dīnawarī, m. 364/974, mémorisateur du Coran, tradition, autorité fiable, auteur de *ʿAṣal al-yawm wa-l-layla*, *al-Muġtanā* résumé du *Sunan* de an-Nasāʿī): 2126, 2137, 2183, 2186, 2187
- Ibn Surāqa** (al-ʿĀmirī al-Baṣrī, m. 410/1019, šāfiʿite, spécialiste d'éloquence et d'inimitabilité coraniques, auteur de *Iʿjāz al-Qurʿān*): 29, 1873, 1891, 1909, 1917, 2072
- Ibn Šurayḥ** (al-Iṣbīlī, m. 476/1083, maître lecteur, auteur de *at-Taḍkīr*, *al-Kāfi fi qirā'āt as-sab'*): 562, 600
- Ibn aṭ-Ṭarāwa** (al-Mālaqī, m. 528/1133, lettré, grammairien, auteur de *at-Taṣṣīḥ fi n-naḥw*, *al-Muqaddimāt alā Kitāb Sibawayḥ*): 1077
- Ibn Ṭarīf** (al-Andalusī, m. vers 400/1009, linguiste, auteur de *al-Afʿāl* correction du livre de Ibn al-Qūṭīyya, *Taṣārif al-afʿāl*): 735
- Ibn Taymiyya** (al-Ḥarrānī, m. 728/1327, commentateur, auteur de *Qawā'id fi t-tafsīr* imprimé sous le titre de *Muqaddima fi uṣūl at-tafsīr*): 42, 190, 199, 208, 2277, 2284, 2339, 2453
- Ibn at-Tīn** (aṣ-Šafāqūsī, m. 611/1214, mālīkite, tradition, commentateur, auteur de *al-Muḥbir alafaṣīḥ al-ġami' li-fawā'id Musnad al-Buḥārī aṣ-ṣaḥīḥ*): 123, 391, 2144, 2193
- Ibn ʿUmayr** (= al-Ḥusayn b. al-Faḍl)
- Ibn Umm Qāsim** (al-Murādī, m. 749/1391, maître lecteur, linguiste, auteur de *Ġami' ad-dānī fi ḥurūf al-ma'ānī*): 25, 1005
- Ibn ʿUṣfūr** (al-Ḥaḍramī, m. 663/1264, grammairien, auteur de *al-Mumatta' fi t-taṣrīf*, *al-Muqarrab*): 371, 1017, 1023, 1033, 1044, 1051, 1144, 1165, 1171, 1330, 1646
- Ibn Wahb** (al-Miṣrī, m. 197/812, mālīkite, mémorisateur du Coran, auteur de *al-Ġami' al-Manāsik*, *al-Muwaṭṭa'*): 316, 386, 403, 411
- Ibn Zafar** (aṣ-Šiqillī, m. 565/1169, linguiste, commentateur, auteur de *Yanbū' al-ḥayāt*, *Šarḥ al-maqāmāt*): 1045, 1467
- [**Ibn az-Zāġūnī**] (al-Baġdādī, m. 527/1132, auteur d'un ouvrage sur les termes polysémiques et monosémiques du Coran): 975
- Ibn az-Zamalkānī** (voir az-Zamlakānī)
- Ibn al-Ziba'rā** (m. entre 13/634 et 23/644, poète de Qurayš qui se convertit à la prise de Makka en 8/630, cité par Ibn ʿAbbās): 853, 900, 2059
- al-Ibyārī** (m. 616/1219, mālīkite, auteur de *Šarḥ al-Burhān* de al-Ġuwaynī, *Safīnat an-naġāt* à la manière de *al-Iḥyā'* de al-Ġazālī): 1199
- ʿIkrima** (al-Barbarī t-Ṭābiʿī, m. 105/723, un des plus célèbres élèves de Ibn ʿAbbās pour le commentaire coranique, auteur de *Tafsīr al-Qurʿān*): 50, 177, 209, 218, 231, 241, 262, 269, 286, 347, 357, 381, 474, 732, 847, 904, 905, 945, 948, 955, 957, 958, 969, 977, 994, 999, 1237, 1251, 1254, 1338, 1366, 1373, 1400, 1429, 1477, 1974, 1975, 1987, 1989, 1996, 1999, 2000, 2018, 2055, 2072, 2077, 2137, 2167, 2197, 2336, 2339, 2340, 2341
- ʿImād ad-Dīn** (b. Kaṭīr, al-Qurašī, m. 774/1372, šāfiʿite, commentateur, auteur de *Tafsīr al-Qurʿān al-ʿaẓīm*): 20, 46, 79, 273, 711, 712, 1974, 2126, 2335, 2348, 2403, 2406, 2436, 2444, 2451, 2452
- [**ʿImād ad-Dīn b. al-Aṭīr al-Ḥalabī**] (m. 699/1299, linguiste et rhétoricien, auteur de *Kanz al-barā'a*): 1756
- al-ʿImād an-Nihī** (m. 548/1153, šāfiʿite, disciple de al-Baġawī, auteur d'un ouvrage sur l'école šāfiʿite): 725
- Imām al-Ḥaramayn** (Abū l-Maʿālī l-Ġuwaynī, m. 478/1085, šāfiʿite, auteur de *al-Burhān*, *al-Risāla an-nizāmiyya*): 41, 187, 195, 543, 632, 668, 1357
- Imru' u l-Qays** (m. vers 544, célèbre poète préislamique cité par Ibn ʿAbbās): 858, 872, 878, 893, 895, 897
- ʿĪsā b. ʿUmar** (al-Baṣrī, m. 149/766, maître lecteur, grammairien, auteur de *al-Ġami'*, *al-Ikmāl* sur la grammaire): 477
- al-Iṣfahānī** (Šams ad-Dīn, m. 749/1348, šāfiʿite, commentateur, auteur de *Anwār al-ḥaqā'iq ar-rabbāniyya fi tafsīr al-ʿayāt al-qurʿāniyya*): 39, 104, 1934
- Iṣḥāq b. Maṣṣūr** (= al-Kawsaġ, m. 251/865, juriste ḥanbalite, mémorisateur du Coran, un des lecteurs des *Masā'il* de Aḥmad b. Ḥanbal, auteur de *al-Masā'il*): 2155

**Ishāq b. Rāhawayh** (voir Ibn Rāhawayh)

**Ismā'il b. al-Muqrī' al-Yamanī** (aš-Šarġi, m. 837/1433, juriste šāfi'ite, lettré, auteur de *ar-Rawḍ fi muhtaṣar ar-Rawḍa* de an-Nawawī, *al-Farīda al-ġami'a li-l-ma'ānī r-rā'i'a* louange au Prophète) : 720

**Ismā'il aḍ-Ḍarīr** (an-Naysābūrī, m. 430/1038, auteur de *Asmā' man nazala fthim al-Qur'ān*) : 24, 36, 1360

**Ismā'il al-Qāḍī** (al-Azdī, m. 282/895, mālikite, auteur de *Aḥkām al-Qur'ān*) : 27, 57, 526, 1926

**Ismā'il as-Suddī** (= as-Suddī al-Kabīr al-Kūfi, m. 127/744, traditionniste, commentateur, toujours assis à la porte (*sudda*) de la mosquée de al-Kūfa, auteur de *Tafsīr al-Qur'ān*) : 115, 188, 262, 272, 281, 577, 578, 960, 966, 995, 999, 1014, 1142, 1168, 1183, 1197, 1374, 1377, 1473, 1974, 1990, 1996, 1997, 2007, 2054, 2077, 2093, 2334

**al-Ismā'īlī** (al-Ġurġānī, m. 371/981, šāfi'ite, mémorisateur du Coran, auteur de *al-Mustaḥraġ, al-Mu'ġam*) : 145

**ʿIyād** (al-Yaḥṣabi s-Sabṭī, m. 544/1149, qāḍī mālikite, mémorisateur du Coran, auteur de *aš-Šifā fi huqūq al-muṣtafā, Tartīb al-madārik*) : 309, 414, 720, 1893

**ʿIzz ad-Dīn b. ʿAbd as-Salām** (m. 660/1261, šāfi'ite, commentateur, auteur de *al-Imām fi bayān adillat al-aḥkām*) : 29

**ʿIzz ad-Dīn b. ʿAbd as-Salām** (m. 788/1386, lettré, juriste, auteur de *Kanz al-fawā'id*) : 29, 31, 38, 558, 694, 719, 1137, 1303, 1481, 1508, 1522, 1530, 1616, 1625, 1650, 1666, 1671, 1677, 1838, 1897, 1928, 1933, 2141, 2195, 2255

**ʿIzz ad-Dīn ad-Damīrī** (= al-ʿIzz ad-Dīrīnī)

**al-ʿIzz ad-Dīrīnī** (al-Miṣrī, m. 694/1294, šāfi'ite, commentateur, auteur de *Miṣbāḥ al-munīr fi ʿilm at-tafsīr, at-Taysīr fi ʿilm at-tafsīr* supposé être sien) : 43, 109

## K

**al-Kāfiyaġī** (d'origine byzantine, m. 879/1474, ḥanafite, commentateur, auteur de *at-Taysīr fi qawā'id ʿilm at-tafsīr*) : 5, 1027, 1134, 1718

**al-Kalbī** (al-Kūfi, m. 146/763, commentateur, auteur de *Tafsīr al-Qur'ān, Nāsīḥ al-Qur'ān*

*wa-mansūḥuhu*) : 86, 129, 178, 907, 908, 1110, 1358, 1382, 2336

**al-Kamāl ad-Dizmārī** (al-Aḍarbayġānī, m. 643/1245, šāfi'ite, auteur de *Raf' at-tamwīḥ ʿan muškil at-tanbih* de aš-Šīrāzī, *Kitāb al-furūq*) : 415

**al-Kawāṣī** (m. 680/1281, šāfi'ite, commentateur, auteur de deux commentaires : *Tabṣīrat al-mutaḍakkir wa-taḍkirat al-mutabaṣṣir*, le second étant le résumé du premier) : 41, 528, 536, 1522, 1852, 2264, 2292, 2323

**[al-Kīndī]** (al-Iskandarī, m. 741/1340, mālikite, auteur de *al-Kaḥf li-l-ma'ānī t-tanzīl* en grande partie sur des considérations grammaticales coraniques) : 237

**al-Kirmānī** (m. 500/1106, commentateur, auteur de *Ġarā'ib at-tafsīr wa-ʿaġā'ib at-ta'wīl, al-Burḥān (fi tawġīḥ) mutaṣābih al-Qur'ān limā fhi min al-ḥuġġa wa-l-bayān*) : 35, 42, 362, 408, 947, 951, 959, 968, 1110, 1111, 1265, 1278, 1302, 1373, 1377, 1388, 1389, 1390, 1391, 1392, 1485, 1591, 1624, 1632, 1669, 1672, 1862, 1864, 1865, 1900, 1964, 1970, 1975, 1979, 1983, 1993, 1994, 1995, 2000, 2004, 2007, 2061, 2165, 2171, 2172, 2215, 2322, 2323

**al-Kīyā al-Harrāsī** (aṭ-Ṭabarī, m. 504/1110, šāfi'ite, auteur de *Aḥkām al-Qur'ān*) : 27, 192

## L

**Labīd b. Rabī'a** (m. 41/661, poète des Banū ʿĀmir Ibn Ṣa'sa'a, devint un pieux musulman, cité par Ibn ʿAbbās) : 851, 856, 860, 863, 864, 870, 879, 882, 883, 891, 901

**al-Lālikā'ī** (al-Baġdādī, m. 418/1027, šāfi'ite, mémorisateur du Coran, auteur de *Šarḥ uṣūl i'tiqād ahl as-sunna wa-al-ġamā'a, Asmā' riġāl aṣ-Šāḥiḥayn*) : 1355, 1356, 1358

**al-Layṭ** (al-Ḥurāsānī, m. 170/786, linguiste, compagnon de al-Ḥalīl, complète le livre de ce dernier *al-ʿAyn*) : 954

**al-Liḥyānī** (des Banū Liḥyān, al-Kūfi, m. ?, grand linguiste de al-Kūfa, auteur de *an-Nawādir*) : 340, 1169

## M

- al-Ma'arrī** (at-Tanūhī, m. 449/1057, poète aveugle, auteur de *Siqt az-zand* son diwān, *Risālat al-ğufrān*): 1884
- al-Maḥāmīlī** (aḍ-Ḍabbī l-Bağdādī, m. 330/941, auteur de *as-Sunan, al-Fawā'id* livre qui s'avère introuvable; son nom vient des litières de chameaux (*al-maḥāmīl*) dans lesquelles sont transportés les gens d'un certain rang au pèlerinage de Mekke): 2181
- al-Mahdawī** (al-Andalusī, m. vers 440/1048, mālikite, maître lecteur, commentateur, auteur de *al-Hidāya fi l-qirā'āt as-sab'*, *at-Taḥṣīl fi t-tafsīr*): 492, 525, 536, 600, 1498
- Makkī** (al-Qaysī l-Qayrawānī, m. 437/1045, mālikite, lectures, abrogation, auteur de *an-Nāsīḥ wa-l-mansūḥ, at-Tabṣīra fi l-qirā'āt as-sab' wa-'ilalihā*): 28, 43, 107, 109, 285, 401, 492, 499, 525, 526, 536, 562, 565, 599, 1150, 1219, 1223, 1232, 1266, 1421, 1435, 1436, 1438, 1440, 1441, 1443, 1453, 2164
- al-Mālaqī** (m. 702/1302, grammairien, auteur de *Šarḥ al-ğuzūliyya, Taqyīd 'alā l-ğumal*): 1184
- Mālik** (b. Anas al-Aṣbahī, m. 179/795, imām, fondateur d'école juridique, imām de al-Madīna, auteur de *al-Muwatta'*, *Risāla fi l-qadar*): 195, 386, 403, 405, 407, 483, 1213, 1355, 1356, 1380, 2139, 2149, 2170, 2199, 2247, 2257, 2288, 2339, 2350
- [**al-Marğīnānī**] (m. 593/1196, ḥanafite, auteur de *al-Hidāya, Bidāyat al-mubtadī*): 672
- al-Marrākūšī** (Muḥammad b. 'Abd Allāh, m. 807/1404, lettré, juriste, aveugle, auteur de *Ismā' aṣ-ṣumm fi iṭbāt aṣ-šaraf min qibali l-umm, Urğūza fi al-mantiq, Tarğīz al-miṣbāḥ* versification de *al-Miṣbāḥ* de Badr ad-Dīn b. Mālik, *Ḍaw' aṣ-ṣabāḥ 'alā Tarğīz al-miṣbāḥ* explication du *Tarğīz*): 1883, 2212, 2214
- al-Marzūqī** (al-Miṣrī, m. vers 700/1300, šāfi'ite, auteur de *Šarḥ 'alā at-tanbīh*): 415
- al-Māturidī** (as-Samarqandī, m. 330/941, ḥanafite, théologien fondateur d'école, auteur de *at-Tawḥīd, Ta'wilāt al-Qur'ān*, son nom vient de la localité *Mā turīdu* de Samarqand): 2262
- al-Māwardī** (al-Baṣrī, m. 450/1058, juriste šāfi'ite, qāḍī, commentateur, auteur de *an-Nukat wa-l-'uyūn, Amṭāl al-Qur'ān*): 35, 41, 273, 274, 326, 351, 414, 1336, 1380, 1432, 1932, 1933, 1939, 1970, 2290
- al-Mawṣilī** (connu sous le nom de Šu'la al-Muqrī', m. 656/1258, maître lecteur, auteur de *Ḍāt ar-rašad fi 'adad al-āy wa-šarḥuhā*): 36, 436, 439, 445, 449
- Maymūna Bint Šaqūla al-Bağdādiyya** (m. 393/993, personne pieuse, mémorisatrice du Coran): 2192
- al-Māzārī** (m. 536/1141, mālikite, auteur de *al-Mu'lim bi-fawā'id šarḥ Muslim, Šarḥ at-Talqīn* sur le droit): 460
- al-Māzinī** (al-Baṣrī, m. 248/862, linguiste, auteur de *at-Taṣrīf, Mā talḥanu fihi al-'amma*): 1029
- al-Mizzī** (ad-Dimašqī, m. 742/1341, šāfi'ite, mémorisateur du Coran, auteur de *Tahḍīb al-kamāl*): 78, 2452
- Mu'arriğ** (al-Baṣrī, m. 195/810, linguiste et généalogiste, auteur de *Ġamahīr al-qabā'il, Ġarīb al-Qur'ān*): 947
- Mu'āwiya b. Šāliḥ** (al-Ḥimṣī al-Andalusī, m. 158/774, mémorisateur du Coran, qāḍī): 56, 737, 2331, 2332
- al-Mubarrad** (al-Baṣrī, m. 286/899, linguiste, auteur de *al-Kāmil fi al-adab, al-Muqtaḍab*): 950, 1017, 1021, 1029, 1054, 1082, 1096, 1123, 1272, 1333, 1535, 1700
- al-Mufaḍḍal** (aḍ-Ḍabbī al-Kūfī, m. vers 178/794, lettré, auteur de *al-Mufaḍḍaliyyāt, al-Amṭāl*): 1111
- Muğāhid** (= Ibn Ġabr Abū l-Ḥuğğāğ al-Makkī, m. 102/720, commentateur, lecteur): 49, 54, 62, 65, 160, 163, 185, 209, 215, 246, 412, 422, 437, 474, 512, 582, 708, 709, 731, 733, 907, 952, 958, 959, 960, 965, 997, 999, 1001, 1002, 1031, 1034, 1055, 1112, 1198, 1337, 1339, 1365, 1376, 1381, 1390, 1399, 1558, 1609, 1770, 1989, 1990, 1996, 2001, 2021, 2025, 2032, 2061, 2195, 2246, 2252, 2254, 2270, 2293, 2327, 2332, 2333, 2339
- Muğulṭāy** (m. 762/1360, ḥanafite, mémorisateur du Coran, historiographe, tradition, auteur de *Kitāb al-mays 'alā laysa, Šarḥ al-Buḥārī, Šarḥ Ibn Māğah*): 992

- Muhalhil** (m. vers 531, poète préislamique des Banū Taglib cité par Ibn 'Abbās): 875, 891
- Muḥammad** (Ibn al-Ḥasan b. Farqad al-Kūfi, m. 189/804, compagnon de Abū Ḥanīfa, auteur de *al-Ġāmi' al-kabīr, as-Siyar*): 698
- [**Muḥammad b. 'Abd al-Wāḥid Ḡulām Ta'lab**] (m.?, auteur de *Yaqūtat aṣ-širāt*): 1700
- Muḥammad b. Ḥabīb** (al-Baḡdādī al-Hāšimī, m. 245/859, généalogiste, traditionniste, linguiste, poète, auteur de *al-Muḥabbar, al-Munammaq*): 470
- Muḥammad b. Ka'b al-Quraẓī** (al-Madanī, m. 120/737, un des savants de la génération des suivants): 120, 197, 267, 466, 1373, 1374, 1376, 1490, 1673, 2330
- Muḥammad b. Marwān as-Suddī ṣ-ṣaḡīr** (al-Kūfi, m. 186/802, commentateur, auteur de *Tafsīr al-Qur'ān*): 2336
- Muḥammad b. Tawr** (al-Šan'ānī, m. vers 190/805, commentateur, ascète, auteur de *Tafsīr al-Qur'ān*): 2333
- Muḥammad Ibn Sīrīn** (al-Baṣrī l-Ansarī, m. 110/729, commentateur, mālikite): 206, 335, 350, 381, 390, 418, 423, 464, 466, 476, 702, 703, 2170, 2242, 2243, 2246, 2248
- Muntaḡab ad-Dīn** (al-Hamadānī, m. 643/1245, maître lecteur, linguiste, auteur de *al-Farīd fi 'rāb al-Qur'ān al-maḡīd*): 26
- Muqātil** (b. Sulaymān al-Balḥī, m. 150/767, commentateur, auteur de *Tafsīr ḥam-simī'ati āya mina l-Qur'ān*): 87, 946, 975, 976, 2334, 2336
- Murra** (al-Hamdānī l-Kūfi, m. 76/695, commentateur): 1374, 2334, 2335, 2342
- hal-Mursī** (m. 655/1257, grammairien, commentateur, auteur de *Riyy az-zama'ān fi tafsīr al-Qur'ān*): 40, 329, 333, 349, 350, 354, 355, 1910, 1917
- Mūsā b. Muḥammad** (ad-Dimyāṭī, m.?, prédicateur): 2332–2333
- Mūsā b. 'Uqba** (al-Qurašī, m. 141/758, petit suivant, auteur de *al-Maḡāzī* premier écrit à ce sujet): 344, 387
- Muslim** (an-Naysābūrī, m. 262/875, tradition prophétique, auteur de *aṣ-Šaḥīḥ*): 82, 103, 137, 149, 183, 207, 230, 235, 259, 378, 397, 399, 517, 1475, 2105, 2113, 2115, 2120, 2134, 2163, 2179, 2374, 2378, 2379, 2392, 2402, 2404
- al-Muwaffaq 'Abd al-Laṭīf** (al-Baḡdādī, m. 629/1231, linguiste, spécialiste en éloquence et inimitabilité du Coran, auteur de *Šarḥ Badī' Qudāma*, à savoir *Naqd aṣ-šī'r fi l-badī'* de Qudāma b. Ġa'far, l'écrivain): 34
- al-Muẓaffarī** (m. 642/1244, šāfi'ite, historio-graphe, auteur de *al-Tārīḥ al-muẓaffarī, Adab al-qaḍā'*): 344
- [**al-Muzanī**] (al-Miṣrī, m. 264/877, élève de aṣ-Šāfi'i, auteur de *al-Muḥtaṣar* condensé de la science šāfi'ite): 687
- N**
- an-Naḍr b. Šumayl** (al-Baṣrī, m. 204/819, linguiste, auteur de *Ġarīb al-ḥadīṭ, al-Madḡal ilā Kitāb al-'Ayn*): 1045
- Nābiḡa ad-Ḍubyānī** (m. vers 604, poète préislamique des Banū Ḍubyān cité par Ibn 'Abbās): 346, 860, 865, 869, 871, 881, 900
- Nāfi' b. al-Azraq** (chef des Azāriqa parmi les Ḥārīḡites, il fut tué près de al-Azwaḡ en l'an 65/684, auteur des supposées questions faites à Ibn 'Abbās): 848, 849, 902, 903, 908, 949, 970, 1474
- Nāfi' b. Abī Nu'aym** (al-Madanī, originaire de Iṣbahān, m. 169/785, un des sept lecteurs; lui et Ibn Kaṭīr sont appelés al-Ḥaramiyyān): 476, 478, 483, 486, 527, 541, 559, 627, 628, 648, 1379
- Naḡm ad-Dīn aṭ-Ṭūfi** (m. 716/1316, ḥanbalite, spécialiste en éloquence et inimitabilité coraniques, auteur de *Fawāšil al-āyāt, 'Alam al-ḡazal fi 'ilm al-ḡadal*): 34, 1954
- an-Naḥḥās** (voir Abū Ġa'far an-Naḥḥās)
- an-Naqqāš** (al-Baḡdādī, m. 351/962, maître lecteur, commentateur, auteur de *Šifā' aṣ-ṣudūr, Ġarīb al-Qur'ān*): 956, 1403, 1970
- an-Nasafī** (Naḡm al-Dīn, m.?, auteur de *al-'Aqā'id*): 167, 2309
- an-Nasā'ī** (m. 303/915, tradition prophétique, commentateur, auteur de *as-Sunan, Tafsīr al-Qur'ān*): 74, 139, 177, 185, 192, 269, 283, 394, 398, 412, 465, 679, 683, 690, 1992, 2099, 2105, 2111, 2116, 2122, 2126, 2129, 2191, 2192, 2289, 2372, 2386, 2389, 2390, 2398, 2419, 2429, 2436, 2440, 2443, 2452

- Naşir ad-Din b. al-Maylaq** (al-Mişri, m. 797/1394, šāfi'ite, qāḏī, auteur de *al-Anwār al-lā'iha fi asrār al-Fātiha*, *Ḥādī l-qulūb ilā liqā'i l-maḥbūb*): 2148, 2156
- Naşr Allāh Ibn al-Aṭīr** (voir Ibn al-Aṭīr)
- an-Nawawī** (m. 676/1277, šāfi'ite, commentateur, auteur de *at-Tibyān fi ādāb ḥamalāt al-Qur'an*): 21, 81, 123, 219, 414, 518, 538, 657, 666, 669, 671, 683, 688, 691, 692, 694, 704, 706, 724, 1340, 1770, 1964, 1968, 1973, 1976, 2165, 2195, 2249, 2255, 2258, 2346
- an-Nazẓām** (al-Başri, m. après 220/835, théologien mu'tazilite°, auteur de *at-Taḫḫīr al-Ġawāhir wa-l-a'rād*): 1879
- an-Naysābūrī** (voir Ismā'il aḏ-Ḍarīr)
- an-Nikzāwī** (m. 683/1284, maître lecteur, auteur de *al-Iqtidā' fi ma'rifat al-waqf wa-l-ibtidā'*): 23, 286, 541, 557
- Q**
- al-Qāḏī 'Iyād** (voir 'Iyād)
- al-Qaffāl** (al-Kabīr aš-Šāšī, m. 365/975, šāfi'ite, linguiste, auteur de *Dalā'il an-nubuwwa*, *Maḥāsīn aš-šarī'a*): 699, 187
- [al-Qālī] (dénommé par erreur al-Fārābī, al-Armīnī, m. 356/966, rapporteur, linguiste, lettré, auteur de *al-Bārī fi l-luġa* inachevé, *al-Amālī*): 735
- Qālūn** (az-Zuraqī l-Madani, m. 220/835, lecteur et maître lecteur): 479, 622, 629, 630, 631, 648
- al-Qamūli** (al-Mişri, m. 727/1326, juriste šāfi'ite, auteur de *Šarḥ al-Wasīṭ* de al-Ġazālī au sujet du droit šāfi'ite, intitulé exactement *al-Baḥr al-muḥīṭ fi šarḥ al-Wasīṭ* et dont le résumé est *Ġawāhir al-Baḥr*; il y a aussi un complément du *at-Taḫḫīr al-kabīr* de ar-Rāzī): 675
- al-Qarāfī** (al-Mişri, m. 684/1285, mālikite, auteur de *Anwār al-burūq fi anwā' al-furūq*, *aḏ-Ḍaḫīra*): 1528, 1818
- al-Qarrāb** (as-Saraḥsī, m. 414/1023, juriste šāfi'ite, maître lecteur, tradition, auteur de *Manāqib aš-Šāfi'i*, *al-Ġam' bayna aš-Şaḥīḥayn*): 528
- Qāsim b. Tābit** (as-Sarqustī, m. 302/914, spécialiste de la tradition et de la langue, auteur de *ad-Dalā'il fi ġarīb al-ḥadīṭ*): 313
- Qatāda** (as-Sadūsī, m. 118/736, maître lecteur, commentateur, auteur de *Tafsīr al-Qur'an*): 57, 66, 68, 80, 86, 90, 91, 101, 124, 215, 239, 281, 345, 359, 430, 459, 463, 476, 582, 733, 907, 1168, 1338, 1380, 1391, 1399, 1400, 1937, 1980, 1999, 2006, 2032, 2034, 2245, 2270, 2306, 2307, 2340, 2342
- al-Qazwīnī** (m. 739/1338, šāfi'ite, lettré, auteur de *Talḫiṣ al-miftāḥ*, *al-Īdāḥ* explication du *Talḫiṣ*): [1080], 1529, 1585.
- al-Qazzāz** (at-Tamīmī l-Qayrawānī, m. 412/1021, grammairien, auteur de *al-Ġāmi' fi l-luġa* qui suit l'ordre alphabétique, *Ḍar'ir aš-šī'r*): 734
- Qudāma** (al-Baġdādī, m. 337/948, lettré, d'origine chrétienne, auteur de *al-Muktaḫḫaṭ bi-llāh*, *al-Ḥarāġ*, *Zahr ar-rabī' fi l-aḥbār*): 34, 1598, 1684
- Qunbul** (al-Makkī, un des rapporteurs de la lecture de Ibn Kaṭīr, m. 391/1000): 480, 630, 1215, 1328
- al-Qurtubī** (Aḥmad b. 'Umar b. Ibrāhīm al-Andalusī, m. 656/1258, juriste, traditionniste, auteur de *Talḫiṣ Şaḥīḥ Muslim*, *Şarḥ al-Talqīn* sur le droit): 461, 2193
- al-Qurtubī** (Muḥammad b. Aḥmad al-Andalusī, m. 671/1272, commentateur du Coran vivant à al-Qāhira, auteur de *at-Taḫkīr fi aḫḫār al-aḫkār*, *al-Ġāmi' li-aḥkām al-Qur'an*, *al-Asnā fi šarḥ asmā' Allāh al-ḥusnā*): 273, 328, 614, 2344.
- al-Quşayrī** (an-Naysābūrī, m. 465/1072, commentateur, auteur de *Laṭā'if al-işrāt* commentaire mystique): 40, 423, 1945, 1948
- Qutayba** (al-Işbahānī, m. après 200/815, compagnon de al-Kisā'i, auteur de nombreuses *Imālāt*): 562
- al-Quṭb ar-Rāzī** (at-Taḫṭānī, m. 766/1364, šāfi'ite, grand intellectuel, auteur de *Tuḫḫaṭ al-aşraf fi šarḥ al-Kašşāf*): 291
- Quṭrub** (al-Başri, m. 206/821, mu'tazilite°, grammairien, auteur de *al-Muṭallaṭ*, *an-Nawādir*): 341, 1056, 1470, 1480, 1774, 2039
- R**
- ar-Rābī' al-Ġizī** (al-Mişri, m. 256/869, juriste šāfi'ite): 687, 2194
- ar-Raḏī** (al-Astarābādī, m. vers 686/1287, grammairien, auteur de *Şarḥ aš-Şāfiya* de Ibn al-Ḥāġib sur le *şarf*): 1042



- ar-Rāfiʿi** (m. 623/1226, šāfiʿite, commentateur, auteur de *al-Amālī aš-šāriḥa li-mufradāt al-Fātiḥa*): 42, 153, 154, 535, 688, 723, 2254
- ar-Rāḡib** (al-Iṣfahānī, m. 425/1033, linguiste, commentateur, auteur de *Mufradāt al-Qurʾān*): 24, 341, 416, 728, 906, 1003, 1011, 1089, 1095, 1125, 1126, 1136, 1137, 1148, 1152, 1194, 1302, 1304, 1305, 1306, 1310, 1321, 1350, 1548, 1652, 1761, 1885, 1918, 1986, 1991, 2261, 2263, 2273
- Rawḥ b. ʿUbāda** (al-Baṣrī, m. 205/820, commentateur, mémorisateur du Coran, auteur d'un commentaire contenant les paroles des compagnons et des suivants): 2342
- Ruʿba** (al-Baṣrī, m. 140/757, poète *rāḡiz* qui compose des poèmes en mètre *raḡaz*, spécialiste de la langue et de ses particularités étranges, auteur d'un *dīwān*): 1905, 2172
- ar-Rummānī** (m. 384/994, muʿtazilite°, grammairien, auteur de *Iḡāz al-Qurʾān*): 29, 343, 563, 1040, 1644, 1691, 1787, 1791, 1873, 1892, 1905, 1920
- ar-Rūyānī** (aṭ-Ṭabarī, m. 501/1107, juriste šāfiʿite, auteur de *al-Baḥr* sur le droit, *Manāṣiṣ aš-Šāfiʿī*): 535
- S (š, ṣ)**
- aš-Šabūnī** (an-Naysābūrī, m. 449/1057, traditionniste, commentateur, auteur de *Kitāb al-mīʾatayn*, recueil de cent traditions prophétiques choisies et de cent récits; son nom vient de *šabūn* / savon): 2185
- aš-Šadr Mawḥūb al-Ġazarī** (al-Miṣrī, m. 665/1266, juriste šāfiʿite, auteur de *ad-Durr al-manẓūm fi ḥaḡāʾiq al-ʿulūm, al-Fatāwā*): 653, 699, 1898
- aš-Šafāqūsī** (m. 742/1341, grammairien, auteur de *al-Muḡīd fi iʾrāb al-Qurʾān al-maḡīd*): 25, 1219
- aš-Šaffār** (al-Baṭalyawṣī, m. 630/1232, grammairien, auteur de *Šarḥ ʿalā Kitāb Sībawayḥ*): 1330, 1645, 1702
- aš-Šāfiʿī** (al-Quraṣī, m. 204/819, fondateur d'école juridique, auteur de *al-Umm, ar-Risāla*): 6, 194, 195, 339, 341, 509, 674, 687, 711, 935, 936, 1072, 1120, 1196, 1432, 1437, 1487, 1566, 1713, 1825, 1906, 1907, 1908, 1933, 2164, 2194, 2254, 2274, 2304, 2308, 2338, 2340
- aš-Šāḡānī** (al-Hindī, m. 650/1252, ḥanafite, linguiste, auteur de *Maḡmaʿ al-baḥrayn* sur la langue): 735
- as-Saḡāwī** (ʿAlam ad-Dīn al-Hamdānī l-Miṣrī, m. 643/1245, šāfiʿite, spécialiste de l'écriture coranique, auteur de *Ġamāl al-qurrāʾ, Šarḥ ar-Rāʾiyya*, à savoir explication de *ʿAqīlat atrāb al-qaṣāʾid fi asnā l-maqaṣid* à propos du tracé écrit du recueil coranique de aš-Šāḡibī; le *Šarḥ* a pour titre *al-Wasīla ilā kašf al-ʿaqīla*): 18, 22, 37, 89, 99, 104, 131, 143, 145, 236, 277, 359, 370, 375, 384, 427, 455, 634, 644, 650, 674, 713, 1865
- Saʿīd b. Manṣūr** (al-Ḥurāsānī al-Marwazī, m. 227/841, mémorisateur du Coran, commentateur, son commentaire fait part de son *Sunan*): 20, 66, 160, 249, 261, 356, 494, 506, 507, 561, 615, 662, 908, 1001, 1251, 1252, 1253, 1375, 1906, 2178, 2370, 2381, 2384
- as-Saʿīdī** (m. 520/1126, grammairien, auteur de *al-Iḡāz fi maʿrifat mā fi l-Qurʾān min mansūḥ wa-nāsiḥ*): 28, 143, 1436, 2171
- as-Sakkākī** (al-Ḥwārazmī, m. 626/1228, ḥanafite, lettré, linguiste, auteur de *Miftāḥ al-ʿulūm* contenant 12 sciences relatives à la langue arabe, *Risāla fi ʿilm al-munāzara*): 1023, 1080, 1285, 1311, 1331, 1515, 1535, 1536, 1554, 1563, 1569, 1574, 1584, 1608, 1697, 1714, 1729, 1731, 1778, 1887, 2295
- [**Salāma b. Ġandal**] (poète préislamique des Banū Saʿd Ibn Zayd Manāt (Tamīm), cité par Ibn ʿAbbās): 853
- aš-Šalāḥ aš-Šafadī** (m. 764/1362, šāfiʿite, lettré, historiographe, auteur de *al-Wāfi bi-l-wafayāt, al-Ġayt al-muṣṣaḡam: Šarḥ Lāmiyyat al-ʿaḡam*): 1678
- aš-Šalawbīn** (al-Andalusī, m. 645/1247, grammairien, auteur de *Šarḥ (al-muqaddima) al-ḡazūliyya, at-Tawṭīʿa fi n-naḥw*): 372, 1025
- as-Samīn** (al-Ḥalabī, 756/1355, linguiste, commentateur, auteur de *Durr al-maṣūn fi ʿulūm al-kitāb al-maknūn*): 25, 1219

- Šams ad-Dīn b. aṣ-Šā'ig** (al-Miṣrī, m. 776/1374, ḥanafite, spécialiste d'éloquence et d'inimitabilité coraniques, auteur de *Rawḍ al-afhām fi aqsām al-istifhām*, *Naṣr al-'abir fi iqāmat az-zāhir maqāma ḍ-ḍamir*, *al-Muqaddima fi sirr al-alfāz al-muqaddama*, *Ihkām ar-rāy fi aḥkām al-āy*): 33, 1402, 1410, 1673, 1691, 1701, 1794, 1800, 1804
- aṣ-Šaraf al-Bārizī** (Šaraf ad-Dīn al-Ḥamawī, m. 738/1337, šāfi'ite, spécialiste d'éloquence et d'inimitabilité coraniques, auteur de *Asrār at-tanzil*): 31, 1010, 1903
- aṣ-Šaraf Ismā'il al-Muqri' al-Yamanī** (Šaraf ad-Dīn, m. 837/1433, juriste šāfi'ite, lettré, maître lecteur, auteur de *ar-Rawḍ fi muḥtaṣar ar-Rawḍa* de an-Nawawī, *al-Farīda al-ġāmi'a li-l-ma'ānī r-rā'ī'a*): 720
- as-Saraqustī** (= Ibn Ḥaddād al-Andalusī, m. après 400/1009, linguiste, auteur de *al-Af'al* reprise de *Taṣārif al-af'al* de Ibn al-Qutīyya avec des ajouts): 735
- aṣ-Šarif al-Murtaḍā** (al-Mūsawī, m. 436/1044, mu'tazilite°, auteur de *Amālī al-Murtaḍā: Ġurar al-fawā'id wa-durar al-qalā'id*): 38, 1524
- aṣ-Šarif Taqīyy ad-Dīn al-Ḥusaynī** (al-Qanā'ī l-Miṣrī, m. 728/1327, juriste šāfi'ite, poète): 725
- aṣ-Šāṭibi** (al-Andalusī, m. 590/1193, spécialiste du tracé de l'écriture coranique, auteur de *aṣ-Šāṭibiyya*, *ar-Rā'īyya fi r-rasm* à savoir *Aqīlat atrāb al-qaṣā'id fi asnā l-maqāṣid* commenté et expliqué par as-Sahāwī et Ibn Ġubāra): 486, 488, 503
- Šayḍala** (al-Baġdādī, m. 494/1100, traditionniste, auteur de *al-Burhān fi muṣkilat al-Qur'an*): 18, 327, 336, 941, 944, 946, 949, 951, 954, 958, 967, 968, 970, 971, 1451, 1920
- aṣ-Šayrafī** (Muḥammad b. 'Abd Allāh al-Baġdādī, m. 330/941, šāfi'ite, auteur de *Šarḥ ar-Risāla li-š-Šāfi'ī*, *Kitāb fi l-iġmā'*): 1484
- Sibawayh** (al-Fārisī l-Baṣrī, m. 180/796, maître en grammaire, disciple de al-Ḥalil, auteur de *al-Kitāb*): 590, 1014, 1021, 1025, 1035, 1049, 1082, 1088, 1123, 1135, 1148, 1174, 1188, 1328, 1332, 1402, 1579, 1612, 1615, 1642, 1666, 1692, 1704, 1707, 1784, 1825
- Šibl b. 'Abbād al-Makkī** (m. vers 160/776, maître lecteur, commentateur, auteur de *Taḥṣir al-Qur'an*): 2333
- [**Sibṭ al-Ḥayyāt**] (al-Baġdādī, m. 541/1146, ḥanbalite, maître lecteur, auteur de *al-Mubhiġ*): 590
- as-Silafī** (al-Iṣbahānī al-Iskandarī, connu sous le nom de Ibn aṭ-Ṭuyūrī, m. 576/1180, mémorisateur du Coran, maître lecteur, auteur de *Muġam as-safar*, *Ġuz' šarḥ al-qir'āt 'alā š-šuyūḥ*): 343, 2159, 2272
- as-Sirāfi** (al-Ḥasan b. 'Abd Allāh al-Baġdādī, m. 368/978, grammairien, auteur de *Šarḥ Kitāb Sibawayh*, *Alifāt al-qaṭ' wa-l-waṣl*): 1177, 1178
- Sirāġ ad-Dīn al-Bulqīnī** (al-'Asqalānī l-Miṣrī, m. 805/1402, šāfi'ite, mémorisateur du Coran, auteur de *Taṣṣiḥ al-minḥāġ* sur le droit, *Maḥāsin al-iṣtilāḥ*): 2310
- Šu'ba** (al-Azdī al-Baṣrī, m. 160/776, grand spécialiste de la tradition prophétique, auteur de *al-Ġarā'ib*): 2286
- as-Subkī** (Bahā' ad-Dīn, m. 773/1371, fils de Taqīyy ad-Dīn et frère de Tāġ ad-Dīn, linguiste, auteur de *Arūs al-afrah*): 33, 723, 1021, 1291, 1293, 1324, 1531, 1564, 1571, 1573, 1578, 1586, 1587
- as-Subkī** (Tāġ ad-Dīn 'Abd al-Wahhāb, m. 771/1369, fils de Taqīyy ad-Dīn et frère de Bahā' ad-Dīn, chroniqueur, auteur de *Ṭabaqāt aṣ-šāfi'iyya al-kubrā*, *Man' al-mawānī*, *Ġam' al-ġawāmi'* à propos des principes du droit, *Mu'id an-ni'am wa-mubīd an-niqam*): 530, 535, 722, 972, 1862
- as-Subkī** (Taqīyy ad-Dīn, le père de Tāġ ad-Dīn et de Bahā' ad-Dīn, m. 756/1355, šāfi'ite, auteur de *al-Iġrīd fi l-ḥaġiqa wa-l-maġāz wa-l-kināya wa-t-ta'riḍ*, *al-Iqtinās fi l-farq bayna l-ḥaṣr wa-l-iḥtiṣās*): 33, 528, 1415, 1531, 1562, 1579, 1583, 1678, 1775
- Sufyān aṭ-Tawrī** (al-Kūfi, m. 161/777, spécialiste de la tradition prophétique, auteur de *al-Ġāmi'*, *al-Farā'id*): 304, 424, 1356, 1381, 2256, 2340

- as-Suğāwandī** (m. 560/1167, grammairien, lectures et prononciation, auteur de *ʿIlal al-wuqūf*): 23, 539, 546, 554
- as-Suhaylī** (al-Andalusī, m. 581/1185, auteur de *at-Taʿrīf wa-l-ʿilm fīmā ubhima fi l-Qurʿān min al-asmāʾ wa-l-ʿāʾim*): 36, 1016, 1082, 1088, 1104, 1273, 1361, 1364, 1384, 1497, 1557, 1572, 1774, 1998, 2018
- [**as-Sulamī**] (m. 412/1021, commentateur à l'aide de *al-ʿilm al-bāṭin*): 1926
- Sulaym ar-Rāzī** (m. 447/1055, šāfiʿite, commentateur, auteur de *Ḍiyāʾ al-qulūb*): 41, 712
- Sulaymān b. Nağāḥ** (al-Andalusī, m. 496/1102, maître lecteur, mémorisateur du Coran, auteur de *al-Bayān fi ʿulūm al-Qurʿān, at-Tabayn li-hiğāʾ at-tanzīl*): 487
- Sunayd** (al-Miṣṣiṣī, m. 226/840, commentateur, auteur de *Tafṣīr al-Qurʿān*): 118, 231, 2342
- [**Suwayd b. aṣ-Şāmīt al-Ḥazrağī**] (poète préislamique cité par Ibn ʿAbbas): 851
- T (ṭ, ṯ)**
- aṭ-Ṭabarānī** (aṣ-Şāmī, m. 360/970, mémorisateur du Coran, auteur de *al-Maʿāğim at-ṭalāta: aṣ-ṣağīr wa-l-awsaṭ wa-l-kabīr*): 46, 63, 67, 95, 99, 100, 110, 117, 127, 141, 142, 211, 239, 245, 248, 260, 294, 316, 317, 347, 366, 398, 464, 426, 446, 456, 512, 519, 520, 615, 685, 688, 692, 700, 707, 713, 848, 1343, 1463, 1965, 2098, 2102, 2103, 2104, 2106, 2107, 2108, 2109, 2119, 2123, 2134, 2135, 2136, 2160, 2179, 2182, 2191, 2311, 2352, 2353, 2354, 2356, 2357, 2358, 2361, 2362, 2364, 2368, 2370, 2375, 2377, 2378, 2390, 2392, 2400, 2402, 2411, 2414, 2421, 2431, 2434, 2436, 2439, 2442
- aṭ-Ṭabarī** (voir Ibn Ğarīr)
- at-Taftāzānī** (m. 792/1394, šāfiʿite, linguiste, grammairien, auteur de *al-Irşād fi n-naḥw, Ḥāşiya ʿalā l-Kašşāf*): 1311
- Tāğ ad-Dīn b. ʿAṭāʾ Allāh** (al-Iskandarī, m. 709/1310, mystique, un des plus grands ennemis de Ibn Taymiyya, auteur de *al-Ḥikam al-ʿaṭāʾiyya, Laṭāʾif al-minan*): 2315
- al-Tāğ b. Maktūm** (Tāğ ad-Dīn al-Qaysī l-Qāhirī, m. 749/1348, ḥanafite, maître lecteur, grammairien, auteur de *al-Ġamʿ al-mutanāh(i) fi aḥbār an-nuḥāh, ad-Durr al-laqīṭ min al-baḥr al-muḥīṭ*): 489
- aṭ-Ṭaḥāwī** (al-Miṣrī, m. 321/933, ḥanafite, mémorisateur du Coran, auteur de *Iḥtilāf al-ʿulamāʾ, Aḥkām al-Qurʿān*): 319
- Ṭaʿlab** (al-Bağdādī, m. 291/903, imām des grammairiens et des linguistes de al-Kūfa, auteur de *al-Faṣiḥ, Maʿānī l-Qurʿān*): 320, 537, 697, 950, 1074, 1113, 1148, 1272, 1512, 1668, 1700
- aṭ-Ṭaʿlabī** (an-Naysābūrī, m. 430/1038, lettré, poète, auteur de *Yatīmat ad-dahr fi maḥāsīn ahl al-ʿaṣr, Fiḥ al-luğā*): 941, 947, 952, 962, 965, 970
- aṭ-Ṭalamankī** (al-Andalusī, m. 429/1037, maître lecteur, mémorisateur du Coran, auteur de *ar-Rawḍa* ouvrage sur les sept lectures): 600
- at-Tamīmī** (m. vers 390/999 au Caire, médecin, botaniste, auteur de *Kaṣf as-sirr al-maṣūn wa-l-ʿilm al-maknūn fi ṣarḥ ḥawāṣṣ al-Qurʿān al-ʿaẓīm wa-manāfiʿihi*; selon al-Ḥağğ Ḥalifa, ces connaissances viendraient d'un sage indien): 2176
- at-Tanūḥī** (ad-Dimaṣqī, m. 748/7347, spécialiste d'éloquence et d'inimitabilité coraniques, auteur de *al-Aqṣā l-qarīb fi ʿilm al-bayān*): 32, 1167, 1185, 1570, 1586, 1604, 1710, 1737, 1738, 1750, 2071
- Ṭarafa b. al-ʿAbd** (poète préislamique des Banū Qays b. Ṭaʿlaba cité par Ibn ʿAbbās): 852, 859, 862
- aṭ-Ṭarṭūṣī** (al-Andalusī, m. 520/1126, mālikite, auteur de *al-Ḥawādīṭ wa-l-bidaʿ, Sirāğ al-mulūk*): 1530, 1552
- aṭ-Ṭayālīsī** (al-Fārisī l-Baṣrī, m. 203/818, grand mémorisateur de la tradition, auteur de *al-Musnad*): 173
- aṭ-Ṭībī** (m. 743/1342, commentateur, linguiste, spécialiste d'éloquence et d'inimitabilité coraniques, auteur de *at-Tibyān fi ʿilm al-maʿānī wa-l-badīʿ wa-l-bayān, Futūḥ al-ğayb fi l-kaṣf ʿan qināʿ ar-rayb* glose de *al-Kašşāf*): 32, 39, 289, 407, 1293, 1347, 1536, 1553, 1556, 1563, 1575, 1587, 1681, 1685, 1762, 1845, 2146

- at-Tirmidī** (Abū 'Īsā Muḥammad, m. 279/892, imām, tradition prophétique, auteur de *as-Sunan*): 70, 78, 81, 91, 97, 98, 103, 125, 128, 129, 130, 131, 135, 140, 145, 183, 214, 217, 220, 222, 223, 225, 228, 361, 365, 394, 441, 446, 456, 504, 576, 658, 662, 679, 680, 690, 715, 1356, 1906, 1976, 1988, 2008, 2100, 2101, 2107, 2109, 2111, 2113, 2115, 2122, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2130, 2132, 2133, 2134, 2137, 2156, 2163, 2186, 2189, 2192, 2259, 2289, 2347, 2349, 2351, 2355, 2358, 2364, 2367, 2371, 2373, 2374, 2375, 2376, 2381, 2385, 2386, 2389, 2392, 2395, 2398, 2399, 2404, 2406, 2407, 2409, 2410, 2411, 2413, 2415, 2420, 2422, 2423, 2424, 2429, 2430, 2432, 2436, 2440, 2444
- at-Tirmidī** (Muḥammad b. 'Alī b. al-Ḥasan Abū 'Alī al-Zāhid, m. vers 320/932, auteur de *Nawādir al-uṣūl, aṣ-Ṣalāt wa-maqāsiduhā*): 276
- [**aṭ-Ṭustarī**] (m. 283/896, commentateur à l'aide de 'ilm al-bāṭin, auteur de *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*): 1926

## U

- Ubayy b. Ka'b** (Abū l-Munḍir al-Anṣārī ṣ-Ṣaḥābī, m. 30/650, prince des lecteurs): 81, 128, 181, 182, 193, 222, 235, 245, 246, 306, 310, 317, 318, 332, 363, 366, 401, 406, 419, 425, 427, 437, 458, 459, 466, 467, 473, 538, 637, 709, 715, 996, 1069, 1115, 1154, 1182, 1243, 1342, 1457, 1460, 1469, 1814, 2111, 2115, 2129, 2138, 2139, 2179, 2325, 2338, 2378, 2379, 2416, 2423, 2426
- '**Umar** (Ibn al-Ḥaṭṭāb, m. 24/644, 2° calife, cité surtout parce que déterminant dans la codification du Coran): 72, 75, 114, 115, 120, 125, 1144, 149, 176, 177, 219, 228, 229, 230, 239, 257, 287, 307, 324, 332, 333, 335, 357, 377, 379, 382, 383, 386, 397, 400, 424, 456, 464, 627, 724, 729, 731, 1142, 1220, 1244, 1346, 1461, 1467, 1469, 1835, 1908, 1938, 2062, 2070, 2074, 2114, 2118, 2159, 2168, 2240, 2242, 2256, 2272, 2276, 2328, 2330, 2361, 2368, 2381, 2397, 2425, 2433, 2453
- [**'Umar b. Abī Rabī'a**] (m. 103/721, poète mekkois établi à al-Madīna, spécialisé dans la poésie amoureuse, cité par Ibn 'Abbās): 854

- Umayya b. Abī Ṣalt** (m. 9/631, poète originaire de at-Ṭā'if qui s'inspire de récits bibliques; Ibn 'Abbās le cite à plusieurs reprises dans ses réponses à Nāfi' b. al-Azraq): 856, 865, 868, 869, 878, 882, 884, 889, 898, 899, 2031

- Umm Waraqa Bint 'Abd Allāh** (contemporaine du Prophète qui recueillit le Coran): 472

- '**Utmān** (Ibn 'Affān, m. 36/656, 3° calife, cité surtout pour son rôle dans le recueil et la codification du Coran): 183, 307, 308, 332, 335, 388, 390, 391, 392, 393, 395, 406, 423, 466, 473, 706, 1163, 1237, 1243, 1244, 1245, 2043, 2074, 2108, 2118, 2258, 2277, 2417

- al-'**Uzayzī** (as-Sigistānī, m. 330/941, commentateur, auteur de *Nuzhat al-qulūb fī tafsīr jarīb al-Qur'ān al-'aẓīm*): 24, 728, 1030

## W

- al-**Wāḥidī** (an-Naysābūrī, m. 468/1075, šāfi'ite, auteur de trois commentaires coraniques: *al-Basīṭ, al-Wasīṭ, al-Waḡīz*): 40, 61, 116, 132, 149, 164, 165, 167, 189, 206, 209, 431, 516, 697, 1401, 1983, 2138, 2162, 2336, 2344

- Wakī'** (al-Kūfī, m. 197/812, mémorisateur du Coran, auteur de *Kitāb az-zuhd*): 584, 1356, 2342

- Walī d-Dīn al-Malawī** (m. 774/1372, šāfi'ite, on dit qu'il composa des oeuvres savamment agencées, mais on n'en connaît pas les titres): 1838

- al-**Walīd b. Muslim** (ad-Dimašqī, m. 195/810, grand savant syrien): 46, 2257

- al-**Wāqīdī** (al-Madanī, m. 207/822, commentateur, historiographe, auteur de *Tafsīr al-Qur'ān, al-Maḡāzī*): 48, 167, 1167, 1968, 2003

- al-**Wāsiṭī** (m. 593/1196, lectures et prononciation du Coran, auteur de *al-Irṣād fī l-qir'āt al-'aṣr*): 22, 930, 933, 943, 945, 951, 952, 955, 960, 963, 965, 966

## Y

- al-**Yāfi'ī** (al-Makkī, m. 768/1366, šāfi'ite, commentateur, auteur de *ad-Durr an-naẓīm fī manāfi'* (ou *ḥawāṣṣ*) *al-Qur'ān al-'aẓīm*): 37, 2176

- Ya'qūb al-Ḥaḍramī** (m. 205/820, un des dix lecteurs, maître lecteur) : 477, 529, 541, 572, 606, 628, 637
- Yazīd b. Hārūn** (al-Wāsiṭī, m. 206/821, commentateur, mémorisateur du Coran très fiable, auteur d'un commentaire contenant les propos des compagnons et des suivants) : 252, 2342
- Yazīdī** (m. 202/817, maître lecteur, grammairien, un des 14 lecteurs, auteur de *an-Nawādir*, *al-Maqṣūr wa-l-mamdūd*) : 480, 526
- Yūnus** (Ibn Ḥabīb al-Baṣrī, m. 182/798, grammairien, commentateur, auteur de *Ma'ānī l-Qur'ān*, *al-Luġāt*) : 48, 373
- Z (z)**
- az-Za'farānī** (ar-Rāzī l-Baṣrī, m. 374/984, maître lecteur, auteur de *al-Istīgnā'* au sujet des lectures, ainsi que d'un livre sur *al-waqf wa-l-ibtidā'*) : 452
- az-Zaġġāġ** (al-Baġdādī, m. 311/923, grammairien, commentateur, auteur de *Ma'ānī l-Qur'ān wa- l-rābuhu*, *al-Iṣṭiqāq*) : 340, 341, 728, 1018, 1078, 1084, 1101, 1130, 1149, 1151, 1209, 1333, 1378, 1613, 2344
- az-Zamaḥṣarī** (m. 538/1143, commentateur mu'tazilite°, grammairien, auteur de *al-Kaššāf*, *al-Kaššāf al-qadīm*) : 39, 197, 430, 432, 932, 1013, 1018, 1022, 1034, 1037, 1048, 1049, 1060, 1076, 1103, 1107, 1134, 1135, 1138, 1146, 1150, 1161, 1169, 1170, 1172, 1173, 1176, 1177, 1178, 1200, 1203, 1214, 1218, 1228, 1269, 1272, 1276, 1284, 1291, 1297, 1314, 1324, 1331, 1410, 1521, 1554, 1560, 1562, 1571, 1574, 1580, 1581, 1602, 1640, 1642, 1643, 1651, 1654, 1659, 1670, 1671, 1691, 1704, 1705, 1716, 1721, 1726, 1735, 1753, 1771, 1824, 1842, 1934, 2145, 2294, 2296
- az-Zamalkānī** (m. 651/1253, spécialiste d'éloquence et d'immutabilité coraniques, auteur de *at-Tibyān fi l-Qur'ān*, *al-Minhāġ al-mufīd fi aḥkām at-tawkīd*, *al-Burhān*, *al-Muġīd* résumé du précédent) : 30, 31, 1172, 1173, 1317, 1325, 1575, 1604, 1671, 1760, 1863, 1873, 1881
- az-Zanġānī** (al-Baġdādī, m. 655/1257, šāfi'ite, auteur de *Mi'yār an-nuzẓār fi 'ulūm al-aš'ār*) : 1529, 1530, 1845
- az-Zarkašī** (at-Turkī al-Miṣrī, m. 794/1391, šāfi'ite, auteur de *al-Burhān fi 'ulūm al-Qur'ān* qui a inspiré directement et souvent littéralement *al-Itqān*) : 12, 14, 208, 234, 238, 368, 394, 407, 429, 523, 524, 678, 694, 726, 946, 1027, 1112, 1177, 1414, 1478, 1512, 1622, 1623, 1775, 1892, 1934, 2020, 2147, 2195, 2244, 2256, 2265, 2285, 2299, 2316, 2318
- Zuhayr b. Abī Salmā** (m. 609, poète préislamique des Banū Muzayna cité par Ibn 'Abbās) : 855, 868, 872, 886, 898, 899, 1328
- az-Zuhri** (Šihāb ad-Dīn, m. 164/780, mémorisateur du Coran, 1° à avoir recueilli la tradition prophétique, auteur de *Tanzīl al-Qur'ān*) : 62, 115, 134, 161, 180, 273, 297, 344, 377, 386, 387, 474, 598, 1424, 1590

# Index des titres des ouvrages cités dans *al-Itqān*

## A (')

*al-Ādāb*

Ġa'far b. Šams (ad-Dīn) al-Ĥilāfa<sup>1</sup>: 1942<sup>2</sup>

*al-Adab al-mufrad*

al-Buḥārī: 2097<sup>3</sup>

*al-Adkār*

an-Nawawī: 657, 665<sup>4</sup>

*al-Af'āl*

as-Saraqustī: 735

Ibn Ṭarīf: 735

Ibn al Qaṭṭā': 735<sup>5</sup>

*Afrād kalimāt al-Qur'ān al-karīm*

Ibn Fāris: 975, 987<sup>6</sup>

*al-Aḥbār al-marwīyya fī sabab waḍ' al-*

*'arabīyya*

as-Suyūṭī: 2198 \*7

*Aḥkām al-Qur'ān*

Ismā'īl al-Qāḍī: 27, 1926

Abū Bakr ar-Rāzī: 27, 1926

Bakr b. al-'Alā': 27, 1926

Ibn Ḥuwayz Mindād: 27, 1926

Ibn al-Faras: 28, 705, 1926

al-Kiyā l-Harrāsī: 27, 1926<sup>8</sup>

*Aḥlāq ḥamalāt al-Qur'ān*

al-Āġurrī: 21, 436, 676<sup>9</sup>

[*Ālam al-ġadal fī 'ilm al-ġadal*]

Naġm ad-Dīn aṭ-Ṭūfī: 1954<sup>10</sup>

[*al-Ālim fī l-luġa*]

Ibn as-Sayyid: 734<sup>11</sup>

*al-Amālī*

al-Maḥāmīlī: 2188<sup>12</sup>

- 1 al-Maktaba al-'Ašriyya, Beyrouth, 1422/2001. Ouvrage où se trouve un chapitre sur les proverbes dans le Coran.
- 2 On rappelle que les références sont en fonction de la pagination du texte arabe indiquée tout au long de la traduction. On notera que la plus grande partie des titres rapportés sont cités de façon abrégée ou en substance, selon la façon de faire de l'auteur et même de l'éditeur dans les notes. Les titres ou les passages de titres entre crochets [ ] restituent ce qui n'est pas exprimé explicitement dans le texte.
- 3 Maktabat al-Ma'ārif, ar-Riyāḍ, 1419/1998. Ouvrage où l'on trouve les noms de personnes à propos desquelles sont descendus certains versets.
- 4 Ouvrage où sont consignées les bonnes manières relatives à la lecture coranique et au lecteur.
- 5 'Ālam al-Kutub, Beyrouth, 1403/1983. 'Les verbes'; ces ouvrages relatent les cas étranges relatifs à la conjugaison de certains verbes.
- 6 in *Maġallat al-Ḥikma* 22, al-Muḥarram 1422. Ouvrage où est exposé le problème des termes polysémiques et monosémiques du Coran.
- 7 'Traditions rapportées au sujet de l'usage de la langue arabe', ouvrage relatif à l'alphabet et au début de l'écriture arabe.
- 8 Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, 1405/1975. Cet ouvrage et les cinq qui précèdent sont relatifs aux diverses règles et décisions que l'on trouve dans le texte coranique ou qui en sont déduites.
- 9 Maktabat al-Dār, al-Madīna al-Munawwara, 1408/1987. Ouvrage sur les qualités naturelles de ceux qui doivent se charger du Coran.
- 10 Livre consacré à l'art de la polémique coranique.
- 11 Ouvrage consacré aux expressions étranges du Coran.
- 12 Ouvrage concernant, entre autres choses, les vertus spécifiques du Coran.

- Ibn al-Ḥaǧīb: 26, 564, 1278<sup>13</sup>  
*al-Amālī 'alā l-Fātiḥa*  
 ar-Rāfi': 42, 153<sup>14</sup>  
*al-Amālī 'alā l-Muwaṭṭa'*  
 Ibn as-Sayyid: 415<sup>15</sup>  
*Amāl al-Qur'an*  
 al-Māwardī: 35, 1932<sup>16</sup>  
*Anwār al-ḥaqā'iq*  
 al-Iṣbahānī (voir *Tafsīr al-Iṣbahānī*)  
*Anwār at-taḥṣīl fī asrār at-tanzīl*  
 al-Bārīzī (voir *Asrār at-tanzīl*)  
*al-'Aqā'id an-nasafīyya*  
 an-Nasafi: 2309<sup>17</sup>  
*al-Aqṣā l-qarīb* [*fī 'ilm al-bayān*]  
 at-Tanūḥī: 32, 1570, 1604, 1684, 1710, 1737, 1750<sup>18</sup>  
*Aqsām al-Qur'an*  
 Ibn al-Qayyim: 35, 1945<sup>19</sup>  
*'Arūs al-afrah*  
 Bahā' ad-Dīn as-Subkī: 33, 723, 1021, 1065,  
 1283, 1291, 1553, 1554, 1571, 1572, 1573, 1599,  
 1602, 1604, 1651, 1682, 1710, 1712, 1716, 1737,  
 1791<sup>20</sup>  
*Asbāb an-nuzūl*  
 Ibn Ḥaǧar: 189  
 as-Suyūṭī: 76, 84, 87, 93, 99, 189, 286 \*<sup>21</sup>  
 'Alī b. al-Madīnī: 189  
 al-Wāḥidī: 189<sup>22</sup>  
 [*al-Aṣbāḥ wa-n-nazā'ir*]  
 Muqātil b. Sulaymān: 975<sup>23</sup>  
*Asmā' man nazala fihim al-Qur'an*  
 Ismā'il aḍ-Ḍarīr: 36, 2097<sup>24</sup>  
*al-Asmā' wa-ṣ-ṣifāt*  
 al-Bayhaqī: 271, 1673, 2108<sup>25</sup>  
*Asrār al-fawātiḥ*  
 Ibn Abī Iṣba' (voir *al-Ḥawāṭir as-sawāniḥ*)<sup>26</sup>  
*Asrār at-tanzīl*  
 al-Bārīzī: 31, 1010<sup>27</sup>  
 az-Zamalkānī (voir *Nihāyat at-ta'mīl*)  
 as-Suyūṭī: 534, 1672, 1770, 1836, 1859, 1865,  
 2307, 2323 \*<sup>28</sup>

- 13 'Ālam al-Kutub, Maktabat an-Naḥḍa al-'Arabiyya, Beyrouth, 1405/1985. Ouvrage de linguistique et de grammaire.
- 14 Annotations sur la sourate *al-Fātiḥa*.
- 15 Annotations sur *al-Muwaṭṭa'* de Mālik.
- 16 Ouvrage sur les comparaisons et paraboles du Coran.
- 17 Ouvrage relatif aux conditions pour être un bon commentateur.
- 18 Ouvrage sur la science de la rhétorique.
- 19 *at-Tabyīn fī aqsām al-Qur'an*, Dār Iḥyā' al-'Ulūm, Beyrouth, 1409/1988. Ouvrage sur les serments dans le Coran.
- 20 Maṭba'at 'Isā l-Ḥalabī, Miṣr. Ouvrage consacré à l'inimitabilité coranique et à l'art de l'éloquence.
- 21 Titre: *Lubāb an-nuqūl fī asbāb an-nuzūl*, Dār Iḥyā' al-'Ulūm, Beyrouth, 1403/1983. Ouvrage qui s'inspire de al-Wāḥidī dont il complète l'œuvre à l'aide de la tradition dont il indique les sources.
- 22 Dār al-Qibla li-ṭ-Ṭaqāfa al-Islāmiyya, Ġidda, Mu'assasat 'Ulūm al-Qur'an, Beyrouth, 1407/1987. Cet ouvrage et les trois qui précèdent concernent les circonstances de la révélation.
- 23 Ouvrage sur les termes semblables et les termes monosémiques dans le Coran.
- 24 Ouvrage sur les noms de ceux à propos de qui est descendu le Coran.
- 25 al-Markaz al-Islāmī li-l-Kitāb, Ṭab'at Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth. Ouvrage sur les noms et les qualités.
- 26 Ouvrage sur les secrets des lettres initiales des sourates.
- 27 Ouvrage sur les secrets de la révélation.
- 28 Ouvrage où l'auteur a consigné, entre autres choses, toutes les lectures qui ajoutent un supplément de sens par rapport à la lecture reconnue comme saine.

*al-'Awāšim min al-qawāšim*  
Ibn al-'Arabī: 1654<sup>29</sup>

## B

*Badā'ī' al-fawā'id*

Ibn al-Qayyim: 38<sup>30</sup>

*Badā'ī' al-Qur'ān*

Ibn Abī l-Iṣba': 31, 1723<sup>31</sup>

*al-Baḥr al-muḥīṭ*

Abū Ḥayyān: 39, 2344<sup>32</sup>

*al-Bārī' fi l-luġa*

al-Fārābī: 734<sup>33</sup>

*al-Basīṭ*

Ibn al-'Alīġ: 1080, 1086, 1165<sup>34</sup>

*al-Basīṭ fi t-tafsīr*

al-Wāḥidī: 1030, 2344<sup>35</sup>

*al-Ba't wa-n-nuṣūr*

al-Bayhaqī: 2377, 2393, 2452<sup>36</sup>

Ibn Abī Dāwūd: 2429

*Bayān al-ḍamā'ir al-wāqī'a fi l-Qur'ān*<sup>37</sup>

Ibn al-Anbārī (voir *al-Hā'āt fi kitāb Allāh*)

*al-Bayān wa-t-taḥṣīl*<sup>38</sup>

Ibn Bazīza (voir *Tafsīr*)

*al-Burhān*

Imām al-Ḥaramayn: 187, 534<sup>39</sup>

*al-Burhān fi iġāz al-Qur'ān*

Ibn Abī l-Iṣba': 30, 1727<sup>40</sup>

*al-Burhān al-kāšif 'an iġāz al-Qur'ān*

az-Zamalkānī: 30, 1317, 1873<sup>41</sup>

*al-Burhān fi muškilat al-Qur'ān*

Šaydala: 18, 336, 1451<sup>42</sup>

*al-Burhān fi mutašābih al-Qur'ān*

al-Kirmānī: 35, 407, 1827, 1865<sup>43</sup>

[*al-Burhān fi tartīb suwar al-Qur'ān*]

- 
- 29 Maktabat Dār al-Turāt, Le Caire, 1417/1997. Ouvrage où l'auteur traite, entre autres sujets, de la répétition des récits relatifs aux prophètes dans le Coran.
- 30 Ouvrage de portée générale sur les avantages et les bénéfices du Coran.
- 31 *Badī' al-Qur'ān*, Dār Nahḍat Miṣr, Le Caire, 1377/1957. Il s'agit d'un résumé de son ouvrage consacré à l'inimitabilité et à l'éloquence du Coran dont le titre est: *Taḥrīr at-taḥbīr fi šinā'at aš-š'ir wa-n-našr wa-bayān iġāz al-Qur'ān*.
- 32 Iḥyā' at-Turāt al-Islāmī, Beyrouth, 1411/1990. Il s'agit d'un vaste commentaire coranique davantage basé sur la réflexion personnelle que sur la tradition. L'auteur l'a résumé dans *an-Nahr al-mādd mina l-baḥr* (voir plus loin).
- 33 Ouvrage de linguistique; l'auteur n'est pas al-Fārābī, mais al-Qālī l-Armīnī, traditionniste, linguiste et lettré, mort en 356/966.
- 34 Ouvrage de linguistique particulièrement utile pour le sens des particules et des prépositions.
- 35 Commentaire centré sur la grammaire et l'analyse de la langue arabe.
- 36 Markaz al-Ḥadamāt wa-l-Abḥāt at-Ṭaqāfiyya, Beyrouth, 1406/1986. Commentaire coranique contenant de nombreuses traditions.
- 37 Ouvrage contenant l'explication des pronoms qui se trouvent dans le Coran.
- 38 Explication et commentaire coranique.
- 39 Titre: *al-Burhān fi uṣūl al-fiqh*, Našr Dār al-Anṣār, Le Caire, 1377/1957. Ouvrage sur les principes du droit.
- 40 Ouvrage où l'on veut prouver l'inimitabilité du Coran.
- 41 Taḥqīq Ḥadīġa al-Ḥadīṭi wa-Aḥmad Maṭlūb, Bagdad, 1394/1974. Ouvrage relatif à l'inimitabilité coranique.
- 42 Ouvrage à propos des difficultés coraniques et de leur résolution.
- 43 Dār Šādir, Beyrouth, 1417/1996. Ouvrage relatif aux sciences coraniques dont le titre exact est *al-Burhān fi tawqīh mutašābih al-Qur'ān limā fihi mina l-ḥuġġa wa-l-bayān*. Ce livre traite de la question des versets coraniques qui se ressemblent.



- Abū Ġafar b. az-Zubayr: 33, 394, 1836<sup>44</sup>  
*al-Burhān fi 'ulūm al-Qur'ān*  
 az-Zarkašī: 12, 14, 208, 234, 238, 368, 394,  
 407, 429, 523, 678, 694, 726, 734, 946,  
 1027, 1110, 1112, 1113, 1121, 1176, 1177, 1466,  
 1478, 1526, 1531, 1537, 1414, 1622, 1775, 1857,  
 1892, 1934, 2020, 2285, 2298, 2299, 2316,  
 2318<sup>45</sup>  
*Bustān al-'arīfīn*  
 Abū l-Layṭ as-Samarqandī: 38, 531, 655, 664<sup>46</sup>
- D (d, d)**  
*Dā l-qadd*  
 Ibn Ġinnī: 26, 1519<sup>47</sup>  
*ad-Da'awāt*  
 al-Bayhaqī: 2183, 2185<sup>48</sup>  
 [ *ad-Ḍahab al-ibrīz fi ḥawāṣṣ kitāb Allāh al-*  
*'azīz* ]  
 al-Ġazālī: 2176<sup>49</sup>  
*Dalā'il al-i'jāz*<sup>50</sup>  
 al-Ġurġānī (voir *I'jāz al-Qur'ān*)  
*Dalā'il an-nubuwwa*
- al-Bayhaqī: 50, 83, 84, 106, 108, 117, 119, 127, 128,  
 136, 150, 151, 159, 164, 2384, 2396<sup>51</sup>  
 Abū Nu'aym: 949, 2328<sup>52</sup>  
*Ḍamā'ir al-wāq'ia fi l-Qur'ān*<sup>53</sup>  
 Ibn al-Anbārī (voir *Hā'āt fi kitāb Allāh*)  
*Ḍāt ar-raṣad fi 'adad al-āy wa-ṣarḥihā*  
 al-Mawṣilī: 36, 436<sup>54</sup>  
*aḍ-Ḍayl 'alā t-ta'rīf wa-l-i'lām*  
 Ibn 'Askar: 36, 2018<sup>55</sup>  
*Ḍiyā' al-qulūb*<sup>56</sup>  
 Sulaym ar-Rāzī (voir *at-Tafsīr*)  
*ad-Du'ā'*  
 Ibn Abi d-Dunyā: 681  
 aṭ-Ṭabarānī: 424<sup>57</sup>  
*ad-Durr al-maṣūn fi 'ulūm al-kitāb al-maknūn*  
 as-Samīn al-Ḥalabī: 25<sup>58</sup>  
*ad-Durr an-naẓīm fi manāfi' (lḥawāṣṣ) al-*  
*Qur'ān al-'aẓīm*  
 al-Yāfī: 37, 2176<sup>59</sup>  
*Durrat at-tanzīl wa-ḡurrat at-ta'wīl [fi bayān*  
*al-āyāt al-mutaṣābiḥa fi kitāb Allāh al-*  
*'azīz]*

- 44 Ouvrage qui cherche à montrer la correspondance qu'il y a dans l'ordonnement des sourates du Coran. As-Suyūṭī le désigne avec le titre: *Munāsabāt tartīb as-suwar*.
- 45 Dār al-Ma'rifa, Beyrouth, 1410/1990. Ouvrage qui a été la base principale de *al-Itqān* pour les sciences coraniques.
- 46 Dār al-Fikr, Beyrouth, 1412/1992. Livre de portée générale sur le Coran.
- 47 Livre perdu relatif aux problèmes linguistiques du Coran.
- 48 Titre: *Kitāb ad-da'awāt al-kabīr*, Ġam'iyat lḥyā' at-Turāt al-Islāmī, Markaz al-Maḥtūṭāt wa-t-Turāt, al-Kuwayt, 1409/1989. Ouvrage contenant de nombreuses traditions.
- 49 Somme sur les propriétés spécifiques du Coran.
- 50 Ouvrage sur l'inimitabilité coranique.
- 51 *Dalā'il an-nubuwwa wa-ma'rīfat alḥwāl ṣāhib aš-ṣarī'a*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, 1405/1985. Ouvrage sur les preuves de la prophétie de Muḥammad.
- 52 Dār an-Nafā'is, Beyrouth, 1412/1991.
- 53 Ouvrage sur les pronoms qui se trouvent dans le Coran.
- 54 Ouvrage sur le comptage des versets et leur explication; texte versifié sous forme de poème.
- 55 Ouvrage sur les sciences coraniques, en général, et sur les expressions vagues du Coran, en particulier. Appendice au livre de as-Suhaylī, *at-Ta'rīf wa-l-i'lām* (voir plus loin).
- 56 Commentaire coranique.
- 57 Dār al-Bašā'ir al-Islāmiyya, Beyrouth, 1407/1987.
- 58 Dār al-Qalam, Dimašq, 1406/1986. Livre relatif aux réalités linguistiques du Coran.
- 59 Ouvrage sur les qualités spécifiques du Coran; il s'agit d'un résumé de deux livres de Abū Bakr al-Ġassānī et de al-Ġazālī.

- Abū 'Abd Allāh ar-Rāzī al-Ḥaṭīb al-Iskāfī: 35,  
1865<sup>60</sup>
- F**
- Faḍā'il al-Imām aš-Šāfi'*
- Abū 'Abd Allāh al-Qaṭṭān: 2337<sup>61</sup>
- Faḍā'il al-Qur'ān*<sup>62</sup>
- Abū Ḍarr al-Harawī: 2161, 2270
- Abū š-Šayḥ b. Ḥayyān: 2188
- Abū 'Ubayd: 20, 56, 62, 106, 142, 160, 180,  
260, 319, 533, 731, 848, 1220, 1236, 2099,  
2240
- Ibn Abī Šayba: 20, 271, 279, 335, 2099
- Ibn aḍ-Ḍurays: 20, 54, 250, 381, 1468, 2099<sup>63</sup>
- an-Nasā'ī: 2099<sup>64</sup>
- Fahm as-Sunan*
- al-Ḥārīt al-Muḥāsibī: 385<sup>65</sup>
- al-Fā'iḳ [fi ġarīb al-ḥadīṯ]*
- az-Zamaḥṣarī: 1170<sup>66</sup>
- al-Falak ad-dā'ir 'alā l-maṭal as-sā'ir*
- Ibn Abī l-Ḥadīd: 34, 1574, 1578<sup>67</sup>
- al-Farā'id*
- Abū š-Šayḥ [b. Ḥayyān]: 2363<sup>68</sup>
- al-Farīd fi i'rāb al-Qur'ān al-maḡīd*
- Muntaḡab ad-Dīn: 26<sup>69</sup>
- al-Fatāwā*<sup>70</sup>
- as-Suyūṭī (voir *al-Hāwī*) \*
- Mawḥūb al-Gazarī: 653
- Ibn al-Šalāḥ: 246, 656, 2309
- Faṭḥ al-Bārī (bi-šarḥ Šaḥīḥ al-Buḥārī)*<sup>71</sup>
- Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī (voir *Šarḥ al-Buḥārī*)
- al-Fawā'id*<sup>72</sup>
- ad-Dayr 'Āqūlī: 377
- al-Ḥarbī: 1217
- al-Ḥilā'ī: 2178
- Ibn Aḥī Mīmī: 231
- al-Maḥāmīlī: 2181
- Fawā'id ar-riḥla*
- Ibn al-'Arabī (Abū Bakr): 1385
- Ibn Šalāḥ: 725
- Fawāsiḥ al-āyāt*
- aṭ-Ṭūfī: 33<sup>73</sup>
- Fiḡh al-luġa*
- Ibn Fāris: 1701<sup>74</sup>

- 60 Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, 1416/1995. Explication sur les versets coraniques équivoques.
- 61 Célébration des mérites de l'Imām aš-Šāfi'.
- 62 Ouvrage sur les vertus du Coran.
- 63 Titre: *Faḍā'il al-Qur'ān wa-mā unzila mina l-Qur'ān bi-Makka wa-mā nazala bi-l-Madīna*, Dār Ḥāfiẓ, Ġidda, 1408/1988; Dār al-Fikr, Damas, 1408/1988. Ouvrage sur les vertus du Coran et sur la répartition du texte entre mekkois et médinois.
- 64 Dār Ḥiyā' al-'Ulūm, Beyrouth, Dār aṭ-Ṭaqāfa, al-Dār al-Bayḍā', 1413/1992. Ouvrage sur les vertus et l'excellence du Coran.
- 65 Ouvrage sur la compréhension de la tradition.
- 66 Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, 1417/1996. Ouvrage à propos des choses étranges de la tradition prophétique.
- 67 Dār ar-Rifā'ī, al-Riyāḍ, 1404/1984. Livre de philologie relatif à l'inimitabilité et à l'éloquence du Coran. Le second titre inclus dans le premier est celui du livre de Ibn al-Aṭīr sur le même sujet (voir plus loin).
- 68 *al-Farā'id wa-l-waṣāya*. Ouvrage difficilement trouvable relatif aux obligations et aux recommandations.
- 69 Dār aṭ-Ṭaqāfa, Qaṭar, 1411/1991. Ouvrage relatif à l'analyse du Coran.
- 70 Ensemble d'ouvrages contenant les réponses à des consultations juridiques.
- 71 Ouvrage consacré à l'explication du *Recueil de la tradition authentique* de al-Buḥārī.
- 72 Ouvrages sur les avantages et les bénéfices de la révélation coranique.
- 73 Ouvrage contenant des explications détaillées sur les versets coraniques.
- 74 Ouvrage de philologie.

- at-Ta'ālībī : 941, 942, 962<sup>75</sup>  
*Firdaws al-aḥbār* [bi-ma'tūr al-ḥiṭāb al-muḥraġ 'alā kitāb aš-Šihāb]  
 ad-Daylamī : 2181<sup>76</sup>  
*al-Funūn*  
 Abū l-Wafā' b. 'Aqil : 1454<sup>77</sup>  
*Funūn al-afnān fī 'uyūn 'ulūm al-Qur'ān*  
 Ibn al-Ġawzī : 18, 455, 930, 942, 951<sup>78</sup>  
*al-Furūq* [aw anwār al-burūq fī anwā' al-furūq]  
 al-Qarāfi : 1718<sup>79</sup>  
*Futūḥ al-ġayb* [fī l-kašf 'an qinā' ar-rayb]  
 at-Ṭībī : 39<sup>80</sup>
- G** (ġ, ġ)  
*Ġadal al-Qur'ān*  
 Naġm ad-Dīn at-Ṭūfi : 1954  
*Ġam' al-ġawāmi'* [fī l-ušūl]  
 Taġ ad-Dīn as-Subki : 535<sup>81</sup>  
*Ġamāl al-qurrā'* [wa-kamāl al-iqrā']
- 'Alam ad-Dīn as-Sahāwī : 18, 22, 89, 99, 102, 103, 104, 131, 134, 135, 236, 277, 359, 360, 363, 366, 367, 370, 375, 384, 413, 427, 585, 597, 645<sup>82</sup>  
*al-Ġāmi'*  
 al-Ḥulwānī : 672<sup>83</sup>  
 at-Tirmidī : 504<sup>84</sup>  
*Ġāmi' al-bayān 'an ta'wil āy al-Qur'ān*  
 Ibn Ġarīr at-Ṭabarī : 19, 2346<sup>85</sup>  
*al-Ġāmi'* [fī l-luġa]  
 al-Qazzāz : 734<sup>86</sup>  
*Ġāmi' al-funūn* [wa-sabwat al-maḥzūn]  
 Ibn Šabīb al-Ḥanbalī : 38<sup>87</sup>  
*al-Ġāni d-dāni fī ḥurūf al-ma'āni*  
 Ibn Umm Qāsim : 25, 1005<sup>88</sup>  
*Ġarā'ib at-tafsīr wa-'aġā'ib at-ta'wil*  
 al-Kirmāni : 42, 362, 947, 959, 968, 1110, 1111, 1265, 1278, 1373, 1388, 1389, 1392, 1591, 1624, 1632, 1669, 1672, 1851, 1862, 1864, 1900, 1967, 1970, 1975, 1979, 1993, 1994, 2000, 2165, 2172, 2215, 2322<sup>89</sup>

- 75 *Fiqh al-luġa wa-sirr al-'arabiyya*, Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1417/1996. Ouvrages sur les principes de la langue arabe et sur la philologie.
- 76 Dār al-Kitāb al-'Arabī, Beyrouth, 1407/1987. Recueil de traditions, de proverbes et de traits de sagesse.
- 77 Livre immense contenant des explications très utiles sur le commentaire coranique, le droit et la langue arabe.
- 78 Taḥqīq Ḥasan Ḍiyā' ad-Dīn 'Atar, 1408/1987. Ouvrage sur les sciences coraniques comparable à *al-Itqān*.
- 79 Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, 1418/1998. Ouvrage traitant des catégories du langage, par exemple de la différence entre langage informatif et langage performatif.
- 80 Edité dans plusieurs publications universitaires de *Qism at-Tafsīr bi-l-Ġāmi'a al-Islāmiyya*. Texte en marge du commentaire de az-Zamaḥšarī, *al-Kaššāf*.
- 81 Al-Qāhira, 1336/1917. A été expliqué et commenté par as-Suyūṭī (voir *Šarḥ Kawkab ...*).
- 82 Maktabat al-Ḥānġī, Le Caire, 1408/1987. Ouvrage sur les lecteurs et les lectures du Coran.
- 83 Il semble que cet ouvrage concerne les lectures coraniques. Il est également cité par al-Bādiš dans *al-Iqnā'* (voir plus loin).
- 84 Référence au chapitre sur les vertus du Coran, aux parties relatives aux lectures.
- 85 Dār al-Ma'ārif, Mišr, Dār al-Fikr, Beyrouth, 1408/1988. Il s'agit du fameux commentaire coranique basé sur les traditions prophétiques que as-Suyūṭī préfère à tous les autres.
- 86 Ouvrage énorme où l'auteur traite des lettres séparées au début de certaines sourates.
- 87 Ouvrage de portée générale sur les sciences coraniques.
- 88 Mu'assasat Dār al-Kutub, 1396/1976. Ouvrage relatif aux faits linguistiques, aux expressions étrangères, à la langue arabe et à son analyse.
- 89 Dār al-Qibla li-t-Ṭaqāfa al-Islāmiyya, Djedda, Mu'assasat 'Ulūm al-Qur'ān, Damas, 1408/

- al-Ġarīb*  
Ibn Qaraṣa: 1391<sup>90</sup>  
*Ġarīb al-ḥadīṭ*  
al-Ḥarībī: 2251<sup>91</sup>  
*Ġarīb al-Qurʾān*<sup>92</sup>  
Abū ʿUbayda (voir *Mağāz al-Qurʾān*)  
al-ʿAzīzī (voir *Nuzhat al-Qulūb*)  
Ibn Durayd: 728  
Ibn Qutayba: 24<sup>93</sup>  
*Ġawāhīr al-baḥr*  
al-Qamūlī: 675<sup>94</sup>  
*Ġawāhīr al-Qurʾān*  
al-Ġazālī: 35–36, 2140, 2154<sup>95</sup>  
*al-Ġumān* [fi taṣbihāt al-Qurʾān]  
Ibn al-Bundār al-Bağdādī: 1535<sup>96</sup>  
*Ġurar at-tibyān fīman lam yusamma fī l-Qurʾān*  
Ibn Ġamāʿa: 2018<sup>97</sup>
- al-Ġurar wa-d-durar*  
aš-Šarīf al-Murtaḍā: 38<sup>98</sup>  
*al-Ġuzʿ*  
Muḥammad b. al-Ḥārīt: 167<sup>99</sup>  
*Ġuzʿ* [šarḥ al-qirāʾāt ʿalā š-šuyūḥ]  
as-Silafī: 343<sup>100</sup>
- H (ḥ, ḥ)**  
[*al-Hāʾūt fī kitāb Allāh*]  
Ibn al-Anbārī: 1266<sup>101</sup>  
*al-Hādī* [fi l-qirāʾāt as-sabʿ]  
Ibn Sufyān: 600<sup>102</sup>  
*Ḥamāʾil az-zahar fī faḍāʾil as-suwar*  
as-Suyūṭī: 2099 \*<sup>103</sup>  
*Ḥaqāʾiq* [at-tafsīr]  
as-Sulamī: 2284, 2309<sup>104</sup>  
*al-Ḥaṣāʾiṣ*  
Ibn Ġinnī: 26<sup>105</sup>

- 
1988. Commentaire coranique davantage basé sur l'effort intellectuel que sur la tradition et qui s'intéresse aux étrangetés coraniques et aux interprétations inhabituelles.
- 90 Ouvrage difficilement trouvable.
- 91 Ouvrage relatif aux étrangetés de la tradition prophétique.
- 92 Ensemble d'ouvrages concernant les réalités linguistiques étranges du Coran.
- 93 Titre complet: *Tafsīr ġarīb al-Qurʾān*.
- 94 Résumé de son ouvrage précédent intitulé *al-Baḥr al-muḥīṭ fī šarḥ al-Wasīṭ*. Explication de *al-Wasīṭ* de al-Ġazālī sur le droit šāfiʿite.
- 95 Dār Iḥyāʾ al-ʿUlūm, Beyrouth, 1405/1985. Livre que as-Suyūṭī classe parmi les généralités sur le Coran.
- 96 Ouvrage de référence sur les comparaisons dans le Coran.
- 97 Dār Qutayba, Damas et Beyrouth, 1410/1990. Ouvrage où sont indiqués les personnages intéressés mais non explicitement nommés dans le Coran.
- 98 *Amālī l-Murtaḍā – Ġurar al-fawāʾid wa-durar al-qalāʾid*, Dār al-Fikr al-ʿArabī, Le Caire, 1418/1998. Ouvrage qui regroupe tout un ensemble données coraniques d'un point de vue muʿtazilite.
- 99 Ouvrage que as-Suyūṭī qualifie de bien connu et que l'éditeur déclare n'avoir jamais rencontré dans ses recherches.
- 100 Ouvrage relatif aux lectures coraniques.
- 101 Ouvrage traitant des pronoms dans le Coran.
- 102 Ouvrage au sujet des sept lectures du Coran.
- 103 Ouvrage sur les excellentes qualités du Coran.
- 104 Commentaire coranique à la manière des soufis.
- 105 Taḥqīq Muḥammad ʿAlī an-Nağğār, Miṣr. Ouvrage traitant des particularités linguistiques du Coran.

- Ḥāšiyat al-Kaššāf*  
at-Ṭībī: 39<sup>106</sup>  
*al-Ḥātiriyāt*  
Ibn Ğinnī: 26, 1902<sup>107</sup>  
*Ḥawāšī l-Kaššāf*  
al-Quṭb ar-Rāzī: 291<sup>108</sup>  
*al-Ḥawāṭir as-sawānih fi asrār al-fawātih*  
Ibn Abī l-Iṣba': 31, 1827, 1947<sup>109</sup>.  
*Ḥawwāšš al-Qur'an*<sup>110</sup>  
at-Tamīmī (voir *Kašf as-sirr al-mašūn*)  
al-Ġazālī (voir *aḍ-Ḍahab al-ibriz*)  
al-Yāfi'ī (voir *ad-Durr an-naẓīm*)  
[*al-Hay'a as-saniyya fi l-hay'a as-sunniyya*]  
as-Suyūṭī: 1313 \*<sup>111</sup>  
*al-Hidāya [ma'a Ṣarḥ Faḥ al-qādir li-Ibn al-Hammām]*  
al-Marġināni: 672<sup>112</sup>  
*al-Hidāya*  
al-Mahdawī: 536, 600<sup>113</sup>
- [*Hidāyat al-murtāb wa-ġāyat al-ḥuffāz wa-ṭullāb fi mutašābih al-Kitāb*]  
as-Saḥāwī: 1865<sup>114</sup>  
*Ḥilyat al-awliyā' [wa ṭabaqāt al-aṣfiyā']*  
Abū Nu'aym: 47, 1990, 2126, 2325, 2327<sup>115</sup>  
*Ḥirz al-amānī*  
aš-Šāṭibī (voir *aš-Šāṭibīyya*)<sup>116</sup>  
[*Ḥizānat al-adab*]  
Ibn Ḥiġġa al-Ḥamawī (voir *Ṣarḥ al-Badrīyya*)  
*al-Ḥuġġa li-l-qurrā' as-sab'a*  
Abū 'Alī l-Fārisī: 536<sup>117</sup>
- I (')  
*al-Ibtihāġ*  
as-Subkī: 529<sup>118</sup>  
*Īdāh al-ma'ānī*  
al-Qazwīnī: 1080, 1529, 1554, 1574, 1585, 1595, 1711<sup>119</sup>  
*Īdāh al-waqf wa-l-ibtidā' fi kitāb Allāh 'azza wa-ġalla*<sup>120</sup>

- 106 Il s'agit de *Futūḥ al-ġayb fi l-kašf 'an qinā' ar-rayb* (voir plus haut dans l'ordre alphabétique).
- 107 Ouvrage traitant des questions linguistiques relatives au Coran.
- 108 Il s'agit probablement de *Tuḥfat al-ašraf fi ṣarḥ al-Kaššāf* qui est une explication en marge du commentaire coranique de az-Zamaḥšarī, *al-Kaššāf*.
- 109 Ouvrage consacré à l'éloquence et à l'inimitabilité du Coran.
- 110 Les trois ouvrages qui suivent et qu'on trouvera à leur place dans l'ordre alphabétique traitent des qualités spécifiques du Coran et de ses particularités.
- 111 Ouvrage où l'auteur réfute les questions relatives à l'astronomie/astrologie de son temps.
- 112 *Dār lḥyā' at-Turāt al-'Arabī*, Beyrouth. Explication résumée que l'auteur a intitulée *Bidāyat al-mubtadi'* où sont exposées les bonnes manières relatives à la bonne lecture du Coran.
- 113 Exactement *Ṣarḥ al-Hidāya* qui est une justification des sept lectures. Il s'agit précisément de l'explication de *al-Hidāya fi l-qirā'āt as-sab'* du même auteur.
- 114 Ouvrage consacré au problème des versets équivoques du Coran.
- 115 *Dār al-Kutub al-Ilmiyya*, Beyrouth. Dictionnaire biographique très important (10 volumes) qui est une source très riche pour la connaissance de la piété et de la théologie islamiques des origines.
- 116 Titre complet: *Ḥirz al-amānī wa-waġh at-tahānī*.
- 117 *Dār al-Ma'mūn li-t-Turāt*, Damas, 1404/1984. Ouvrage relatif aux sept lecteurs.
- 118 Explication de *Minhāġ at-ṭālibīn* de an-Nawawī sur les applications des principes šāfi'ites. L'auteur est arrivé jusqu'au début du *Kitāb at-Talāq* et son fils, Bahā' ad-Dīn, l'a complété.
- 119 Ouvrage explicatif de *Talḥiṣ al-miftāḥ* du même auteur, les deux étant consacrés aux questions linguistiques, par exemple, sur le sens des particules et des prépositions.
- 120 Maġma' al-Luġa al-'Arabiyya, Damas, 1391/1971.

- Ibn al-Anbārī (voir *al-Waqf wa-l-ibtidāʿ*)  
*al-Iṣṣāḥ*  
 ? 1315<sup>121</sup>  
*al-Īǧāz fi l-maǧāz*  
 Ibn al-Qayyim: 31<sup>122</sup>  
*al-Īǧāz fi maʿrifat mā fi l-Qurʿān min mansūḥ*  
*wa-nāsīḥ*<sup>123</sup>  
 as-Saʿīdī (voir *an-Nāsīḥ wa-l-mansūḥ*)  
*Iǧāz al-Qurʿān*<sup>124</sup>  
 ʿAbd al-Qāhir al-Ġurǧānī: 30<sup>125</sup>  
 al-Bāqillānī: 29–30, 1598, 1790, 1873<sup>126</sup>  
 Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (voir *Nihāyat al-Īǧāz*)  
 al-Ḥaṭṭābī: 29, 1873  
 Ibn Abī l-Iṣbaʿ (voir *al-Burhān fi iǧāz al-Qurʿān*)  
 Ibn Surāqa: 29, 1873, 1909  
 ar-Rummānī: 29, 1787, 1873  
 az-Zamalkānī (voir *al-Burhān al-kāšif*)  
*al-Iǧrīd fi l-farq bayna l-kināya wa-t-taʿrīd* [*al-Iǧrīd fi l-ḥaqīqa wa-l-maǧāz wa-l-kināya*  
*wa-t-taʿrīd*]  
 Taqīyy ad-Dīn as-Subkī: 32, 1562<sup>127</sup>  
*Iḥkām ar-ray fi aḥkām al-āy*  
 Ibn aṣ-Ṣāʿig: 33, 1794<sup>128</sup>  
*Iḥyāʿ ulūm al-dīn*  
 al-Ġazālī: 707<sup>129</sup>  
*al-Iklīl*  
 al-Ḥākīm: 172<sup>130</sup>  
*al-Iklīl fi stinbāṭ at-tanzīl*  
 as-Suyūṭī: 1927 \*131  
 [*al-ʿĪl wa-maʿrifat ar-riǧāl*]  
 al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal: 302<sup>132</sup>  
 [*ʿĪl al-wuqūf*]  
 as-Suǧāwandī: 23<sup>133</sup>  
*al-Imām fi [bayān] adillat al-aḥkām*  
 ʿIzz ad-Dīn b. ʿAbd as-Salām: 29, 1927<sup>134</sup>  
*al-Intiṣār [li-l-Qurʿān]*  
 al-Qāḍī Abū Bakr al-Bāqillānī: 47, 184, 392,  
 510, 1466, 179<sup>135</sup>  
*al-Iqnāʿ fi l-qirāʾat as-sabʿ*

- 121 Il pourrait s'agir de l'explication de *Kitāb al-Īdāḥ* de Ibn Hišām al-Ḥaḍrāwī al-Andalusī (m. 646/1248) qui est un livre consacré à la grammaire arabe.
- 122 Ouvrage consacré à l'éloquence et à l'inimitabilité du Coran et tout particulièrement au sens figuré. Son attribution à Ibn al-Qayyim pose des problèmes.
- 123 Ouvrage consacré à la question de l'abrogeant et de l'abrogé dans le Coran.
- 124 Les huit livres qui suivent traitent de l'inimitabilité et de l'éloquence du Coran.
- 125 Dār al-Madanī, Ġidda, 1413/1992.
- 126 Dār al-Maʿārif, Le Caire.
- 127 Maǧallat Kullīyyat al-Ādāb Ġāmiʿat al-Malik Suʿūd, al-Riyāḍ, 11/2, 1404/1984.
- 128 Ouvrage relatif à l'éloquence et à l'inimitabilité du Coran.
- 129 Dār al-Ḥayr, Damas et Beyrouth, 1417–1997. Célèbre ouvrage sur la reviviscence des sciences religieuses.
- 130 Ouvrage composé pour Abū ʿAlī Ibn Simǧūr et qui traite de la vie du Prophète de ses épouses et de ses dires.
- 131 Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beyrouth, 1405/1985. Ouvrage contenant ce que l'on peut déduire du Coran concernant les questions de droit et les principes de la religion et de la foi.
- 132 al-Maktab al-Islāmī, Beyrouth, Dār al-Ḥānī, al-Riyāḍ, 1408/1988. Cité dans le texte comme étant le *Tārīḥ* de Ibn Ḥanbal, recueil de traditions.
- 133 Maktabat ar-Ruṣd, al-Riyāḍ, 1415/1994. Ouvrage consacré aux lectures coraniques.
- 134 Dār al-Bašāʿir al-Islāmiyya, Beyrouth, 1407/1987. Ouvrage relatif aux règles et aux décisions coraniques.
- 135 Dār al-Faṭḥ, ʿAmmān, Dār Ibn Ḥazm, Beyrouth, 1422/2001.

- Ibn al-Bādiš : 422<sup>136</sup>  
*al-Iqtidāʾ fi maʾrifat al-waqf wa-l-ibtidāʾ*  
 an-Nikzāwī : 23, 286, 557<sup>137</sup>  
*al-Iqtināš fi l-farq bayna l-ḥašr wa-l-iḥtišāš*  
 Taqiyy ad-Dīn as-Subkī : 33, 1579<sup>138</sup>  
*Iʾrāb al-Qurʾān*<sup>139</sup>  
 al-Ḥawfi : 1219  
 Muntaḡab ad-Dīn (voir *al-Farīd fi iʾrāb al-Qurʾān al-maḡīd*)  
 aš-Šafāqusi (voir *al-Muḡūd*)  
 as-Samīn (voir *ad-Durr al-mašūn*)  
 al-ʿUkbarī (voir *at-Tibyān fi iʾrāb al-Qurʾān*)  
*al-Iršād [fi maʾrifat ʿulamāʾ al-ḥadīṯ]*  
 al-Ḥalilī : 2332<sup>140</sup>  
*al-Iršād fi tafsīr al-Qurʾān*  
 Ibn Barraḡān (voir *at-Tafsīr*)  
*al-Iršād fi l-qirāʾat al-ʿašr*  
 Abū Bakr al-Wāsiṯī : 22, 930, 942, 943, 964,  
 966<sup>141</sup>  
*Irtišāf [aḍ-ḍarab min lisān al-ʿarab]*
- Abū Ḥayyān : 25, 1030<sup>142</sup>  
*al-Išāra ilā l-iḡāz [fi baʿḍ anwāʾ al-maḡāz]*  
 ʿIzz ad-Dīn b. ʿAbd as-Salām : 30, 1508, 1625<sup>143</sup>  
*al-Istiḍkār*  
 Ibn ʿAbd al-Barr : 122<sup>144</sup>
- K  
*al-Kāfi fi l-qirāʾat as-sabʿ*  
 Ibn Šurayḥ : 600<sup>145</sup>  
*al-Kaḡil bi-maʿānī t-tanzīl*  
 al-Kindī : 237<sup>146</sup>  
*al-Kāmil*  
 al-Mubarrad : 1535<sup>147</sup>  
*al-Kāmil [fi ḍuʿāfāʾ ar-riḡāl]*  
 Ibn ʿAdī : 2336<sup>148</sup>  
*al-Kāmil fi l-qirāʾat al-ʿašr wa-l-arbaʿīn al-zāʾida ʿalayhā*  
 al-Huḍālī : 22, 109, 157, 370, 428, 452<sup>149</sup>  
*Kanz al-barāʾa [min adawāt dawī l-yarāʾa]*  
 ʿImād ad-Dīn b. al-Aṯīr : 34, 1756<sup>150</sup>

- 136 Min maṭbūʿat Ğāmiʿat Umm al-Qurā bi-Makka, 1403/1983. Ouvrage sur les lectures coraniques.
- 137 Risāla muqaddama li-nayl daraḡat ad-duktūrāh fi l-Ġāmiʿa al-Islāmiyya, 1413/1992. Ouvrage sur la pause et la reprise dans la lecture du Coran.
- 138 Ouvrage sur la différence entre la restriction et la spécification.
- 139 Suite d'ouvrages portant sur les réalités grammaticales du Coran.
- 140 Maktabat ar-Rušd, al-Riyāḍ, 1409/1989. Ouvrage sur la connaissance des traditionnistes.
- 141 Ouvrage sur les dix lectures du Coran.
- 142 Maktabat al-Ḥānḡī, Le Caire, 1418/1998. Ouvrage de linguistique et de grammaire arabe du Coran.
- 143 Manšūrāt Kulliyyat ad-Daʿwa al-Islāmiyya, Libiyā, 1410/1992; Mušawwarat Dār al-Bašāʾir al-Islāmiyya, Beyrouth, 1408/1988. Ouvrage de rhétorique à propos des différentes catégories de sens figurés.
- 144 Muʾassasat ar-Risāla, Beyrouth, 1414/1993.
- 145 Maṭbaʿat Mušṭafā l-Bābi l-Ḥalabī, 1379/1960. Ouvrage sur les sept lectures coraniques.
- 146 Livre en marge de *al-Kaššāf* de az-Zamaḡšarī qui traite avant tout de la grammaire du Coran.
- 147 Muʾassasat ar-Risāla, Beyrouth, 1418/1997. Ensemble d'études et de considérations sur la grammaire, la lexicographie, la poésie et l'histoire.
- 148 Dār al-Fikr, Beyrouth, 1405/1985. Recueil de biographies de transmetteurs, de commentateurs, etc ...
- 149 Ouvrage consacré aux lectures coraniques reconnues et non reconnues.
- 150 Ouvrage consacré à l'éloquence et à l'imité du Coran. Le fils de l'auteur, Aḡmad (m. 737/1336) a résumé le livre de son père et l'a intitulé *Ġawhar al-Kanz*.

- Kanz al-fawā'id*  
 'Izz ad-Dīn b. 'Abd as-Salām: 38<sup>151</sup>  
 [*Kašf as-sirr al-mašūn wa-l-'ilm al-maknūn*  
*fi šarḥ ḥawāṣṣ al-Qur'ān al-'azīm wa-*  
*manāfi'ihī*]  
 at-Tamīmī: 2176<sup>152</sup>  
 [*al-Kašf 'an wuḡūh al-qirā'āt as-sab' wa-'ilalihā*  
*wa-ḥuḡaḡihā*]  
 Makkī: 536<sup>153</sup>  
*Kašf al-ma'ānī fi l-mutašābih mina l-maṭānī*  
 Badr ad-Dīn b. Ġamā'a: 35, 186<sup>154</sup>  
*al-Kaššāf* [*'an ḥaqā'iq ḡawāmiḍ at-tanzīl wa-*  
*'uyūn al-aḡāwīl fi wuḡūh at-ta'wīl*]  
 az-Zamaḡṣarī: 39, 163, 354, 429, 563, 1081, 1090,  
 1121, 1198, 1380, 1498, 1553, 1576, 1584, 1595,  
 1710, 1737, 1775, 2283, 2345<sup>155</sup>  
*al-Kaššāf al-qadīm*  
 az-Zamaḡṣarī: 1643, 1824<sup>156</sup>
- al-Kināyāt* [*al-Muntaḥab min kināyāt al-*  
*udabā' wa-išārāt al-bulaḡā'*]  
 al-Ġurḡānī: 32<sup>157</sup>  
*al-Kitāb*  
 Sībawayh: 1402, 1579<sup>158</sup>  
*Kitāb laysa*  
 Ibn Ḥālawayh: 1279, 1300, 2172<sup>159</sup>
- L  
*Laṭā'if al-išārāt*  
 al-Qušayrī: 40<sup>160</sup>  
*Laṭā'if al-minan*  
 Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī: 2315<sup>161</sup>  
*al-Lawāmiḥ*  
 Abū l-Faḡl ar-Rāzī: 313<sup>162</sup>  
*Laysa fi kalām al-'arab*  
 Ibn Ḥālawayh (voir *Kitāb laysa*)  
*al-Lubāb*

- 151 Livre de portée générale et d'allure encyclopédique sur le Coran. Ouvrage difficilement repérable.
- 152 Ouvrage concernant les propriétés particulières du Coran. Al-Ḥāḡḡ Ḥalifa rapporte que l'auteur y a mentionné des choses qu'il aurait reçues de savants provenant de l'Inde.
- 153 Mu'assasat ar-Risāla, Beyrouth, 1407/1987. Explication de son autre ouvrage *at-Tabṣira* (voir plus loin alphabétiquement), deux ouvrages sur les sept lectures coraniques, leurs raisons d'être et les arguments à leur sujet.
- 154 Dār al-Wafā', Miṣr, 1410/1990. Ouvrage relatif aux versets équivoques du Coran.
- 155 Dār Rayyān at-Turāt, Le Caire, 1407/1978; Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, 1415/1995. Fameux commentaire coranique de l'école mu'tazilite où l'auteur est très attentif aux réalités linguistiques.
- 156 Il s'agit d'un écrit qui date d'avant 528/1133 réalisé dans le Ḥuwarizm.
- 157 Ouvrage de linguistique et de rhétorique tout centré sur l'éloquence et l'inimitabilité du Coran.
- 158 Dār al-Ġīl, Beyrouth; Maktabat al-Ḥāniḡī, Le Caire, 1408/1988, édition reprise par Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth. Fameux traité de grammaire arabe du disciple de al-Ḥalīl.
- 159 Ṭaḡḡiq Aḡmad 'Abd al-Ġafūr 'Aṭṭār, Makka al-Mukarrama, 1399/1979. Traité grammatical.
- 160 al-Hay'a al-Miṣriyya al-Āmma li-l-Kitāb, Le Caire. Commentaire coranique soufi.
- 161 Dār al-Ma'ārif, Miṣr. Commentaire soufi dont l'auteur fut un ennemi particulier de Ibn Taymiyya.
- 162 Livre très développé sur les lectures coraniques. Il ne reste qu'une partie manuscrite intitulée *Ġāmi' al-wuḡūf* concernant les pauses durant la lecture du Coran.



- ? : 1707<sup>163</sup>  
*Lubāb an-nuqūl* [fi asbāb an-nuzūl]  
 as-Suyūṭī (voir *Asbāb an-nuzūl*) \*  
*al-Luġāt al-latī nazala bihā al-Qurʿān*  
 Abū l-Qāsim Muḥammad b. ʿAbd Allāh : 26,  
 904, 943, 947<sup>164</sup>
- M**  
 [Maʿānī l-Qurʿān]<sup>165</sup>  
 al-Aḥfaš : 728  
 al-Anbārī : 728  
 al-Farrāʾ : 728<sup>166</sup>  
 [Maʿānī l-Qurʿān wa-iʾrābuhu]  
 az-Zaġġāġ : 728<sup>167</sup>  
*al-Maddāt*  
 Ibn Mihrān : 620<sup>168</sup>
- al-Madḥal* [ilā maʿrifat aṣ-Ṣaḥīḥ]  
 al-Ḥākim : 2137<sup>169</sup>  
*al-Madḥal ilā s-Sunan al-kubrā*  
 al-Bayhaqī : 408, 466, 2289<sup>170</sup>  
*Maḥāṭib al-ġayb*<sup>171</sup>  
 Faḥr al-Dīn. ar-Rāzī (voir *at-Taḥsīn al-kabīr*)  
*Maġāz al-fursān ilā maġāz al-Qurʿān*  
 as-Suyūṭī : 1508 \*<sup>172</sup>  
*Maġāz al-Qurʿān*  
 Abū ʿUbayda : 351, 728<sup>173</sup>  
 ʿIzz ad-Dīn b. ʿAbd as-Salām (voir *al-Iṣāra ilā  
 l-ġāz*)  
*al-Maġāzī*  
 Mūsā b. ʿUqba : 387<sup>174</sup>  
*Maġmaʿ al-baḥrayn*  
 aṣ-Ṣāġānī : 735<sup>175</sup>

- 163 Titre incertain et variable dans les différents manuscrits de *al-Itqān* : à savoir *al-Kitāb, al-Kāfi, al-Kaššāf*. Sibawayh l'attribue à al-Ḥalīl. Il y a tellement d'ouvrages intitulés *al-Lubāb*, qu'il est bien difficile de savoir de quel il s'agit. La citation faite par as-Suyūṭī ne se trouve pas dans *al-Lubāb* de al-ʿUkbarī (NdE).
- 164 Auteur et livre difficilement identifiables ; il est peu probable qu'il s'agisse de Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām (m. 224/838) dont le livre est intitulé *Luġāt al-qabāʾil al-wārīda fi l-Qurʿān* (NdE).
- 165 Ces ouvrages sont consacrés à la fois aux significations du texte coranique et à la rhétorique.
- 166 Dār as-Surūr, Beyrouth.
- 167 ʿĀlam al-Kutub, Beyrouth, 1408/1988. En plus des significations, de la rhétorique, l'auteur insiste sur l'analyse du texte.
- 168 Ouvrage consacré à l'allongement et à l'écourtement des voyelles dans la lecture du Coran.
- 169 Introduction à la connaissance de la saine tradition prophétique.
- 170 Maktabat Aḍwāʾ as-Salaf, al-Riyāḍ, 1402/1982. Introduction à *as-Sunan al-kubrā*, immense étude sur la tradition prophétique que l'auteur tend à utiliser pour soutenir la doctrine ṣāfiʿite.
- 171 Dār al-Fikr, Beyrouth, 1401/1981. Enorme commentaire basé sur la réflexion personnelle. Voir les références à *at-Taḥsīn al-kabīr*.
- 172 Résumé, avec des ajouts personnels de la part de l'auteur, du livre de ʿIzz ad-Dīn b. ʿAbd Allāh intitulé *Maġāz al-Qurʿān*. Cet ouvrage traite du sens réel et du sens figuré dans le Coran. L'auteur dit, de par ailleurs, que peu avait été écrit à ce sujet avant lui.
- 173 Malgré son titre qui le situe dans le domaine du sens figuré du Coran, ce livre traite surtout des expressions étranges du Coran.
- 174 Cet ouvrage de récits de campagnes militaires appartient au genre de littérature populaire, épique et historique, comme les *Futūḥ* et les *Ayyām al-ʿarab*.
- 175 Livre de linguistique consacré à l'étude des noms et des verbes dans le Coran. L'auteur y a

- Mağma' al-bahrayn wa-maṭla' al-badrayn al-ğāmi' li-tahrir al-riwāyāt wa-taqrīr ad-dirāyāt*  
 as-Suyūṭī: 15, 2346 \*176  
*al-Mağmū'*  
 an-Nawawī (voir *Šarḥ al-Muhaḍḍab*)  
 [al-Mağmū'] *al-Muğīṭ* [fi ġaribayī l-Qur'ān wa-l-ḥadīṭ]  
 Abū Mūsā l-Madanī: 993<sup>177</sup>  
 [al-Mağrūhīn mina l-muḥadditīn wa]-l-ḍu'afā'  
 [wa-l-matrūkīn]  
 Ibn Ḥibbān: 2138<sup>178</sup>  
*al-Maḥṣūl* [fi 'ilm uṣūl al-fiqh]  
 Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: 1687<sup>179</sup>  
 [al-Makkī wa-l-madanī]<sup>180</sup>  
 'Izz ad-Dīn ad-Dīrīnī: 43
- Makkī: 43  
*Manāqib al-Imām aš-Šāfi'ī*  
 al-Harawī: 2164<sup>181</sup>  
*Man' al-mawānī'* ['an ġam' al-ğawāmi' fi uṣūl al-fiqh]  
 Tāğ ad-Dīn as-Subkī: 530<sup>182</sup>  
*Marāšid al-muṭālī' fi tanāsuh al-maqāṭi' wa-l-maṭālī'*  
 as-Suyūṭī: 1851 \*183  
*al-Marāsil*  
 Abū Dāwūd: 426, 2362<sup>184</sup>  
 [Ma'rifat] *aṣ-ṣaḥāba*  
 Abū Nu'aym: 2130<sup>185</sup>  
*Ma'rifat* [as-sunan wa-l-ātār]  
 al-Bayhaqī: 511<sup>186</sup>  
*al-Mašāḥif*<sup>187</sup>

résumé et réuni plusieurs œuvres de al-Ġawharī (m. 393/1003), dont *Tāğ al-luġa wa-ṣiḥāḥ al-'arabīyya* qui est un traité de grammaire.

- 176 Projet d'un grand commentaire coranique que l'auteur a commencé, puis abandonné. Selon lui, *al-Itqān* devait être le préambule à ce commentaire.
- 177 min Manšūrāt Ġāmi'at Umm al-Qurā, Markaz al-Baḥṭ al-'Ilmī, 1406/1986. Ouvrage qui traite des significations étranges du Coran et de la Tradition prophétique, par exemple, *ba'da* qui ne signifie pas 'après', mais 'avant' dans Coran 79, 30.
- 178 Dār al-Wa'y, Alep, 1396/1977. Ouvrage de compilation et de commentaires de la Tradition transmise de la part de transmetteurs généralement laissés de côté.
- 179 Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, 1408/1988. Ouvrage contenant les principes logiques et linguistiques qui servent au commentaire coranique.
- 180 Ouvrages relatifs à la répartition du texte coranique entre ce qui est mekkois et ce qui est médinois.
- 181 Ouvrage consacré aux vertus et aux mérites de aš-Šāfi'ī. Dans *Tabaqāt aš-Šāfi'īyya*, as-Subkī dit que c'est un livre composé de 116 chapitres; au début l'auteur montre comment aš-Šāfi'ī descend du Prophète et à la fin il présente une quarantaine de traditions rapportées par aš-Šāfi'ī et qui remontent jusqu'au Prophète. Il s'agit d'un livre très abondant.
- 182 Dār al-Bašā'ir al-Islāmiyya, Beyrouth, 1420/1999. Ouvrage où est abordé, entre autres sujets, par l'auteur de *al-Tabaqāt al-kubrā*, le problème des lectures coraniques.
- 183 Ecrit dans lequel l'auteur de *al-Itqān* expose comment les débuts et les conclusions des sourates coraniques se correspondent.
- 184 Mu'assasat ar-Risāla, Beyrouth, 1418/1998. Recueil de traditions où il manque un compagnon, passant directement d'un suivant au Prophète (*mursal*).
- 185 Maktabat ad-Dār, al-Madīna al-Munawwara, Maktabat al-Ḥaramayn, al-Riyāḍ, 1408/1988. Oeuvre biographique consacrée aux compagnons du même genre que *Ḥilyat al-awliyā'* du même auteur (voir ci-dessus).
- 186 Dār Qutayba, Dimašq, Dār al-Wā'ī, Le Caire, 1412/1991. Recueil de traditions.
- 187 Types de commentaires coraniques essentiellement fondés sur la tradition prophétique.

- Ibn Ašta: 21, 146, 160, 174, 286, 335, 344, 381,  
382, 384, 406, 411, 419, 464, 1239, 1242, 1244,  
1250, 2196, 2241
- Ibn Abī Dāwūd: 21, 380, 400, 417, 1342, 2243,  
2251, 2256<sup>188</sup>
- al-Maṭal as-sā'ir* [fi adab al-kātib wa-š-šā'ir]
- Ibn al-Aṭīr: 34<sup>189</sup>
- [*Mā uġmila fi l-Qur'ān fi mawḍi' wa-fussira fi  
mawḍi' aḥar minhu*]
- Ibn al-Ġawzī: 2274<sup>190</sup>
- Mawāqī' al-'ulūm min mawāqī' an-nuġūm*
- Ġalāl ad-Dīn al-Bulqīnī: 6, 8<sup>191</sup>
- al-Mays* ['alā lays]
- Muġultāy: 992<sup>192</sup>
- al-Mi'atayn*
- aš-Šābūnī: 2185<sup>193</sup>
- al-Miftāḥ* [fi l-qirā'at al-'ašar]
- Ibn Ḥayrūn: 484<sup>194</sup>
- Miftāḥ* [al-'ulūm]
- as-Sakkākī: 1586, 1887<sup>195</sup>
- Milāk at-ta'wīl* [al-qāṭi' bi-dawī l-ilḥād wa-t-  
ta'wīl]
- Abū Ġa'far b. Zubayr: 1865<sup>196</sup>
- Minḥāġ al-bulaġā'* [wa-sirāġ al-udabā']
- Ḥāzim: 32, 1601, 1883<sup>197</sup>
- al-Minḥāġ al-mufīd fi aḥkām at-tawkid*
- az-Zamalkānī: 31<sup>198</sup>
- al-Miṣbāḥ* [al-zāhir fi l-qirā'at al-'ašr al-  
bawāhir]
- aš-Šahrazūri: 484, 485, 486<sup>199</sup>
- al-Miṣbāḥ* [fi l-ma'āni wa-l-bayān wa-l-  
badr]
- Badr ad-Dīn b. Mālik: 32, 1559, 1588, 1701,  
1729<sup>200</sup>
- Mi'yār* [al-nuzẓār fi 'ulūm al-aš'ār]
- az-Zanġānī: 1529, 1530<sup>201</sup>
- al-Mu'arrab*
- al-Ġawālīqī: 26, 947<sup>202</sup>

188 Wizārat al-Awqāf, Qaṭar, 1415/1995.

189 Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, 1419/1998. Livre de philologie relatif à l'inimitabilité et à l'éloquence du Coran.

190 Ouvrage relatif aux versets vagues que l'on explique et précise à l'aide de versets clairs et explicites.

191 Livre que as-Suyūṭī dit avoir consulté avant d'écrire *al-Itqān* et dont il résume le contenu dans son introduction, contenu relatif aux sciences coraniques.

192 Continuation du livre *Laysa fi kalām al-'arab* relatif à l'emploi et au sens de *laysa* dans la langue arabe.

193 Livre contenant un choix de cent traditions prophétiques et de cent récits, d'où sont titre.

194 Livre relatif aux dix lectures coraniques.

195 Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, 1407/1987. Ouvrage en trois parties: morphologie, syntaxe et rhétorique de la langue arabe, le tout étant appliqué au Coran. En appendice, il y a des éléments de prosodie.

196 Dār al-Ġarb al-Islāmī, Beyrouth, 1403/1983. Ouvrage relatif aux versets coraniques qui se ressemblent. Il est qualifié de supérieur à d'autres du même genre par as-Suyūṭī, bien qu'il déclare n'avoir pas pu le consulter.

197 Dār al-Kutub aš-Šarqiyya. Ouvrage qui appartient à la catégorie de ceux que signale as-Suyūṭī comme étant ses sources d'information sur l'éloquence et l'inimitabilité du Coran.

198 Egalement relatif à l'éloquence et à l'inimitabilité du Coran.

199 Une des meilleures compositions à propos des dix lectures coraniques.

200 Maktabat al-Ādāb, Miṣr. Ouvrage sur l'éloquence et l'inimitabilité du Coran.

201 Ouvrage en trois parties: la prosodie en général, les rimes et la rhétorique.

202 Dār al-Qalam, Dimašq, 1410/1990. Livre de linguistique, de grammaire et d'analyse, mais surtout de lexicographie en tant que glossaire des mots arabisés du Coran.

- al-Mubhiġ*  
Sibt al-Ḥayyāt: 590<sup>203</sup>  
*al-Mubtada'*  
Ibn Ishāq: 1981<sup>204</sup>  
[*Mufḥimāt al-aqrān fi mubhamāt al-Qur'ān*]  
as-Suyūṭī: 2018 \*205  
*Mufradāt* [*alfāz*] *al-Qur'ān*  
ar-Rāġib al-Iṣfahānī: 23–24, 416, 728, 906, 1003,  
1011, 1126, 1350, 1991, 2305<sup>206</sup>  
*al-Muġālasa* [*wa-ġawāhir al-'ilm*]  
ad-Dīnawarī: 2181<sup>207</sup>  
[*al-Muġam*] *al-awsaṭ*  
aṭ-Ṭabarānī: 63, 512, 2062, 2106, 2119, 2134, 2135,  
2179, 2392, 2395<sup>208</sup>  
[*al-Muġam*] *al-kabīr*
- aṭ-Ṭabarānī: 46, 159, 615, 848, 903, 1343, 1463,  
2336<sup>209</sup>  
[*al-Muġam*] *aṣ-ṣaġīr*  
aṭ-Ṭabarānī: 2104, 2135<sup>210</sup>  
*al-Muġīd* [*fi ḥtiṣār al-Burhān*]  
az-Zamalkānī: 30<sup>211</sup>  
[*al-Muġīd fi*] *i'rāb al-Qur'ān* [*al-maġīd*]  
aṣ-Ṣafāqusī: 25, 1219<sup>212</sup>  
*al-Muġīṭ*  
Abū Mūsā (voir *Maġmū' al-muġīṭ*)  
*Muġnī* [*l-labīb 'an kutub al-a'arīb*]  
Ibn Hišām: 25, 1021, 1029, 1037, 1134, 1229,  
1275<sup>213</sup>  
*al-Muḥabbar*  
Muḥammad b. Ḥabīb: 470<sup>214</sup>

- 
- 203 Ouvrage au sujet de la lecture des huit lecteurs, de al-A'maš et de Ibn Muḥayšin, avec le choix de Ḥalaf et de al-Yazīdī.
- 204 Première section (*al-Mubtada'*) de l'oeuvre de l'auteur, *as-Sīra*, où il expose l'histoire préislamique depuis la création jusqu'à 'Īsā, l'ancien Yaman, les tribus arabes et leurs religions païennes, les ancêtres du Prophète et le culte de Makka. La seconde section est intitulée *al-Mab'aṭ* et la troisième, *al-Maġāzī*.
- 205 Mu'assasat ar-Risāla, 1406/1986; Dār Ibn Kaṭīr, Damas et Beyrouth, 1407/1986. Ouvrage consacré au sens vague et obscur de certains passages du Coran.
- 206 Dār al-Qalam, Damas, ad-Dār aš-Šāmiyya, Beyrouth, 1412/1992. Livre de lexicographie et de linguistique coranique.
- 207 Ġam'iyat at-Tarbiya al-Islāmiyya, al-Baḥrayn, Dār Ibn Ḥazm, Beyrouth, 1419/1998. Recueil de traditions, de récits anecdotiques et de poésies.
- 208 Maktabat al-Ma'ārif, ar-Riyāḍ, 1405/1985; Dār al-Ḥaramayn, Le Caire, 1415/1995. Recueil de traditions rapportées par Abū Hurayra.
- 209 Dār Iḥyā' at-Turāṭ al-'Arabī, Beyrouth. Recueil de traditions excluant celles de Abū Hurayra.
- 210 Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth. Recueil de traditions rapportées par tous les maîtres de l'auteur.
- 211 Livre relatif à l'éloquence et à l'inimitabilité du Coran; il s'agit d'un résumé de *at-Tibyān fi l-bayān* et non de *al-Burhān fi i'ġāz al-Qur'ān*, comme le prétend as-Suyūṭī et comme le laisse croire le titre complet proposé par l'éditeur.
- 212 Manšūrāt Kulliyat ad-Da'wa al-Islāmiyya, Libiyā, 1411/1992. Livre consacré à la grammaire et à l'analyse du Coran.
- 213 Dār Iḥyā' at-Turāṭ al-'Arabī, Beyrouth. Ouvrage consacré à la linguistique et à l'analyse de la langue arabe.
- 214 Dār al-Āfāq al-Ġadīda, Beyrouth. Informations sur les premiers prophètes, la chronologie des califes jusqu'en 297/910, Muḥammad et les siens, les bonnes manières et les femmes, etc ...

- al-Muḥaḍḍab fī mā waqa'a fī l-Qur'ān minā l-mu'arrab*  
 as-Suyūṭī: 934 \*<sup>215</sup>  
*al-Muḥallā*  
 Ibn Ḥazm: 518<sup>216</sup>  
*al-Muḥarrar al-waḡīz [fī tafsīr al-kitāb al-azīz]*  
 Ibn 'Atīyya (voir *at-Tafsīr*)  
*al-Muḥtar minā t-Tuyūriyyāt*  
 as-Silafī (voir *at-Tuyūriyyāt*)  
*al-Muḥtaṣar*  
 al-Buwayṭī: 2308<sup>217</sup>  
 al-Muzanī: 687<sup>218</sup>  
 [Muḥtaṣar Asbāb an-nuzūl li-l-Wāḥidī]  
 al-Ġa'barī: 189<sup>219</sup>  
*Muḥtaṣar ar-Rawḍa*  
 Ismā'īl b. al-Muqrī' (voir *ar-Rawḍ fī Muḥtaṣar ar-Rawḍa*)  
*al-Muḥtasib fī tawḡīḥ aš-šawāḍḍ [al-Muḥtasib fī tabyīn wuḡūḥ šawāḍḍ al-qirā'at wa-l-iḍāḥ 'anhā]*
- Ibn Ğinnī: 26, 536, 952, 1201, 1208, 1278, 1392, 1417, 1630, 1753<sup>220</sup>  
 [al-Muktafā' fī] *l-waqf wa-l-ibtidā'* [fī kitāb Allāh 'azza wa-ḡalla]  
 ad-Dānī: 23<sup>221</sup>  
*Munāsabāt tartīb as-suwar*  
 Abū Ġa'far b. az-Zubayr: (voir *al-Burhān fī tartīb suwar al-Qur'ān*)  
*al-Muqaddima fī sirr al-alfāz al-muqaddama*  
 Ibn aš-Šā'iḡ: 33, 1402<sup>222</sup>  
*Muqaddimat at-tafsīr [Muqaddimat tafsīr Ibn an-Naqīb fī 'ilm al-bayān wa-l-ma'ānī wa-l-badr wa-ṣ-ḡāz al-Qur'ān]*  
 Ibn Naqīb: 42, 44, 165, 329<sup>223</sup>  
 [Muqaddima fī uṣūl at-tafsīr]  
 Ibn Taymiyya: 42, 2277<sup>224</sup>  
*al-Muqni'* [fī rasm maṣāḥif al-amṣār]  
 ad-Dānī: 37, 2196, 2199<sup>225</sup>  
*al-Muqtanaṣ fī fawā'id takrār al-qīṣaṣ*  
 Badr ad-Dīn b. Ġamā'a: 1655<sup>226</sup>

- 215 Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1416/1995. Ouvrage consacré aux termes étrangers et arabisés du Coran.
- 216 Dār al-Ġīl wa-Dār al-Āfāq al-Ġadīda, Beyrouth. Il s'agit de *al-Kitāb al-muḥallā fī l-ḥilāf al-ālī fī furū' aš-šāfi'iyya*, recueil de jurisprudence zāhirite où l'auteur critique les positions šāfi'ites.
- 217 Résumé de la doctrine de aš-Šāfi'ī par un de ses plus grands disciples.
- 218 Autre résumé de la doctrine de aš-Šāfi'ī.
- 219 Résumé de l'ouvrage de al-Wāḥidī sur les circonstances de la révélation.
- 220 Dār Sizkīn, Istānbūl, 1406/1986. Ouvrage indiquant et expliquant les lectures dont la transmission ne s'appuie que sur l'autorité d'un seul garant.
- 221 Mu'assasat ar-Risāla, Beyrouth, 1407/1987. Ouvrage sur la pause et la reprise dans la lecture du Coran.
- 222 Ouvrage sur le sens plus ou moins caché de l'antéposition / postposition des expressions coraniques.
- 223 Maktabat al-Ḥāniḡī, Le Caire, 1415/1995. Introduction au commentaire coranique de l'auteur intitulé: *at-Taḥrīr wa-t-taḥbīr li-aqwāl a'immat at-tafsīr*; commentaire particulièrement attentif à la rhétorique coranique.
- 224 Maktabat at-Turāt al-Islāmī, Le Caire. Titre sous lequel a été publié et imprimé *Qawā'id fī t-tafsīr* où l'auteur énonce et développe les règles principales du commentaire coranique.
- 225 Dār al-Fikr, Dimašq, Dār al-Fikr al-Mu'aṣir, Beyrouth, 1403/1983. Le titre exact est: *al-Muqni' fī ma'rīfat marsūm maṣāḥif ahl al-amṣār*, livre qui traite du tracé de l'écriture coranique.
- 226 Ouvrage où l'auteur montre les avantages de la répétition des récits coraniques.

- al-Muršid*  
 Abū Naṣr al-Quṣayrī: 2317  
*al-Muršid fī ma'nā l-waqf at-tāmm*  
 al-'Ammānī: 23<sup>227</sup>  
*al-Muršid al-waǧīz fī 'ulūm tata'allaqu bi-l-*  
*Qur'an* [/*al-kitāb*] *al-'azīz*  
 Abū Šamma: 18, 276, 492<sup>228</sup>  
*al-Muṣannaf* [/*fī l-aḥādīṭ wa-l-āṭār*]  
 Ibn Abī Šayba: 409<sup>229</sup>  
*Muškil* [/*i'rāb al-Qur'an*]  
 Makkī: 1219<sup>230</sup>  
*Muškil al-Qur'an*  
 Ibn Qutayba: 26, 521<sup>231</sup>  
 Qutrub (voir *ar-Radd 'alā l-mulḥidīn*)  
*al-Musnad*<sup>232</sup>  
 'Abd b. Ḥumayd: 365, 2112  
 Abū Ya'lā: 153, 308, 454, 685<sup>233</sup>  
 Aḥmad Ibn Ḥanbal: 71, 113, 249, 289, 376, 433,  
 993, 1250, 2165, 2277, 2338<sup>234</sup>
- al-Bazzār: 72, 106<sup>235</sup>  
 ad-Dārimī (voir *Sunan*)  
 Iṣḥāq b. Rāhawayh: 254, 2168<sup>236</sup>  
 aṭ-Ṭayālīsī: 173<sup>237</sup>  
*Musnad al-firdaws* [*Firdaws al-aḥbār bi-*  
*ma'tūr al-ḥiṭāb al-muḥraǧ 'alā kitāb aš-*  
*Šihāb*]  
 ad-Daylamī: 356, 435, 2352<sup>238</sup>  
*al-Mustadrak* [/*'alā ṣ-Ṣaḥīḥayn*]  
 al-Ḥākim: 106, 132, 149, 159, 172, 181, 244, 356,  
 357, 378, 399, 423, 504, 628, 709, 957, 1452,  
 1460, 1464, 1472, 1589, 1656, 1657, 1964,  
 1965, 1966, 1967, 1968, 1969, 1971, 1972, 1978,  
 2009, 2161, 2188, 2275, 2286, 2335, 2338,  
 2348<sup>239</sup>  
*al-Mustaḥraǧ 'alā Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*  
 al-Ismā'īlī (voir *aṣ-Ṣaḥīḥ*)  
*Mu'tarak al-aqrān fī muštarak* [/*i'ǧāz*] *al-*  
*Qur'an*

- 227 *al-Muršid fī l-waqf wa-l-ibtidā'*, Risāla ġāmi'iyya fī Ġāmi'at Umm al-Qurā, 1433/2002. Thèse de doctorat au sujet de la pause et de la reprise dans la lecture du Coran.
- 228 Dār Šādir, Beyrouth, 1395/1975. Guide abrégé sur les sciences coraniques.
- 229 Ṭab' Dār al-Qur'an muṣawwar 'an Ṭab'at ad-Dār as-Salafiyya, 1399/1978. Ouvrage relatif à la tradition prophétique.
- 230 Dār al-YUmāma, Damas et Beyrouth, 1421/2000. Traité relatif aux difficultés rencontrées dans l'analyse de la langue coranique.
- 231 Imprimé sous le titre *Ta'wīl muškil al-Qur'an*. Explication des difficultés linguistiques du Coran.
- 232 Les huit ouvrages qui suivent sont des recueils de traditions prophétiques, le plus célèbre étant celui de Ibn Ḥanbal.
- 233 Dār al-Qibla li-t-Ṭaqāfa al-Islāmiyya, Ġidda; Mu'assasat 'Ulūm al-Qur'an, Damas, 1408/1998.
- 234 Mu'assasat Qurṭuba, al-Qāhira; Maktabat at-Turāt al-Islāmī, Le Caire; Mu'assasat ar-Risāla, Beyrouth, 1413/1993.
- 235 *al-Baḥr az-zahḥār*, Mu'assasat 'Ulūm al-Qur'an, Beyrouth, Maktabat al-'Ulūm wa-l-Ḥikam bi-l-Madīna al-Munawwara, 1409/1988.
- 236 Maktabat al-Īmān, al-Madīna al-Munawwara, 1410/1989.
- 237 Muṣawwarat Dār al-Ma'rifa, Beyrouth, 'an Ṭab'at Dā'irat al-Ma'arif an-Nizāmiyya bi-l-Hind, 1321/1903.
- 238 Dār al-Kitāb al-'Arabī, Beyrouth, 1407/1997.
- 239 Dār al-Fikr, Beyrouth, 1398/1977. Important recueil de traditions prophétiques dont l'authenticité est garantie par le fait qu'il suit les conditions requises par al-Buḥārī et Muslim à cet effet.

- as-Suyūṭī : 975 \*240  
*Mutašābih al-Qurʾān*<sup>241</sup>  
 al-Kirmānī (voir *al-Burhān fi mutašābih al-Qurʾān*)  
 al-Kisāʾī : 1865  
*al-Mustawfā*  
 ʿAlī b. Masʿūd al-Farruḥān : 554<sup>242</sup>  
*al-Muwattaʾa*<sup>243</sup>  
 Ibn Wahb : 386  
 Mālik : 2149, 2277<sup>244</sup>
- N  
*Nadīm al-farīd*  
 Ibn Miskawayh : 1969<sup>245</sup>  
*an-Nafīs*  
 Ibn al-Ġawzī : 38, 581, 1494<sup>246</sup>  
*an-Nahr al-mādd [mina l-baḥr al-muḥīt]*  
 Abū Ḥayyān al-Ġarnāṭī : 2344<sup>247</sup>  
*an-Nāsiḥ wa-l-mansūḥ*<sup>248</sup>  
 ʿAbd al-Qāhir at-Tamīmī : 29
- Abū Dāwūd as-Siġistānī : 28, 1428, 1435, 1452  
 Abū Ġʿfar an-Naḥḥās : 28, 48, 1435, 2331, 2366<sup>249</sup>  
 Abū ʿUbayd al-Qāsim b. Sallām : 28, 1435<sup>250</sup>  
 Ibn al-Anbārī : 1435  
 Ibn al-ʿArabī : 28, 44, 1435<sup>251</sup>  
 Ibn al-Ḥaṣṣār : 28, 57  
 Ibn al-Munādī : 1464  
 Makkī : 28, 285, 1435  
 as-Saʿīdī : 28, 143  
*Našr al-ʿabīr fi iqāmat az-ẓāhir maqām ad-ḍamīr*  
 Ibn aṣ-Šāʿī : 33<sup>252</sup>  
*an-Našr fi l-qirāʾāt al-ʿašr*  
 Ibn al-Ġazarī : 22, 491, 503, 541, 568, 605, 606, 643, 672, 677, 713<sup>253</sup>  
*an-Nawādir wa-z-zīyādāt [ʿalā mā fi l-Mudawwana min ġayriḥā min al-umma-hāt]*  
 Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī : 2170<sup>254</sup>
- 
- 240 Dār al-Fikr, al-Qāhira wa-Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beyrouth, 1408/1988. Ouvrage consacré aux expressions polysémiques du Coran.
- 241 Deux ouvrages sur les versets coraniques qui se ressemblent.
- 242 Livre de grammaire de la langue arabe appliquée au Coran.
- 243 Deux recueils de traditions prophétiques dont le plus célèbre est celui de Mālik.
- 244 Dār al-Ġarb al-Islāmī, Beyrouth, 1414/1994.
- 245 Œuvre appartenant au genre chronique historique du philosophe historien persan.
- 246 Ouvrage qui regroupe tout un ensemble de données sur les sciences coraniques.
- 247 Dār Iḥyāʾ at-Turāṭ al-ʿArabī, Beyrouth, 1411/1990. Ouvrage dans lequel l’auteur a résumé son vaste commentaire coranique *al-Baḥr al-muḥīt* (voir plus haut), ‘afin que le paresseux puisse contempler sa beauté et étancher sa soif en buvant son eau fraîche; peut-être pourra-t-il obtenir de ce fleuve ce qu’il n’aurait pas pu obtenir de l’océan’ (NdE).
- 248 Nous avons là une dizaine d’ouvrages d’auteurs différents qui concernent le grand problème de l’abrogeant et de l’abrogé dans le Coran.
- 249 Muʾassasat ar-Risāla, Beyrouth, 1412/1991.
- 250 Titre : *an-Nāsiḥ wa-l-mansūḥ fi l-Qurʾān al-ʿazīz wa-mā fihi mina l-farāʾid wa-s-sunan*, Maktabat ar-Ruṣd, ar-Riyāḍ, 1411/1990.
- 251 Maktabat at-Taḳāfa ad-Diniyya, Rabat, 1413/1992.
- 252 Ouvrage concernant de façon générale l’éloquence et l’inimitabilité du Coran sous l’angle de l’explicite et de l’implicite des noms et des pronoms dans le Coran.
- 253 Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beyrouth, Lubnān. Traité sur les dix lectures coraniques de transmission continue qui sera résumé par l’auteur dans *Taqrib an-našr* (voir plus loin).
- 254 Dār al-Ġarb al-Islāmī, Beyrouth, 1420/1999. Ajouts à *al-Mudawwana* de Mālik b. Anas qui est un ample commentaire juridique sur les questions de la famille à partir de traditions

- Naẓm ad-durar fī tanāsub al-āy wa-s-suwar*  
al-Biqā'ī: 1836<sup>255</sup>
- Naẓm al-Qur'ān*  
al-Ġurġānī: 1642<sup>256</sup>  
[*Nihāyat al-iġāz fī dirāyat al-iġāz*]  
Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: 30, 1575, 1873<sup>257</sup>  
*al-Nihāya fī ġarīb al-ḥadīṯ wa-l-aṭar*  
Ibn al-Aṭīr al-Ġazarī: 8<sup>258</sup>
- Nihāyat at-ta'mīl fī asrār at-tanzīl*  
az-Zamalkānī: 31, 1575, 1671<sup>259</sup>
- an-Nukat 'alā at-tanbīh*  
Ibn Abī ṣ-Ṣayf al-Yamanī: 414<sup>260</sup>
- an-Nukat wa-l-'uyūn*  
al-Māwardī: 41<sup>261</sup>
- [*Nuzhat al-a'yun an-nawāzīr fī 'ilm al-wuġūh wa-n-naẓā'ir*]  
Ibn al-Ġawzī: 975<sup>262</sup>
- [*Nuzhat al-qulūb fī tafsīr ġarīb al-Qur'ān al-'azīz*]  
al-'Uzayzī: 24, 1030<sup>263</sup>
- Q**  
*al-Qaṣīda*  
'Alam ad-Dīn as-Saḥāwī: 644<sup>264</sup>  
*al-Qaṣīda wa-ṣarḥuhā*  
al-Qayġāṭī (voir *at-Takmila al-mufīda*)  
[*al-Qat' wa-l-i'tināf*]  
an-Naḥḥās: 23, 539<sup>265</sup>  
*Qatf al-azhār [fī kaṣf al-asrār]*

prophétiques: mariage, hérédité, tutelle des enfants, etc. Ce qui a valu à Ibn Abi Zayd d'être appelé 'le petit Mālik'.

- 255 Dār al-Kitāb al-Islāmī, Le Caire, 1413/1992. Ouvrage sur la correspondance entre les sourates et entre les versets dans le Coran que l'auteur a résumé dans un autre opuscule intitulé *Tanāsuq ad-durar fī tanāsub as-suwar* (voir plus loin). Aṣ-Ṣawkānī dit à son sujet: 'Qui plonge son regard dans le livre qu'il a composé sur le commentaire coranique et qu'il a dédié à la correspondance entre les versets et entre les sourates, saura que c'est un puits de science très intelligent qui a su accorder les deux sciences de la raison et de la tradition' (NdE).
- 256 Ouvrage sur l'ordre coranique qui est un des fondements de l'imitabilité du Livre.
- 257 Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn, Beyrouth, 1405/1985. Etude importante sur l'imitabilité coranique.
- 258 Anṣār as-Sunna al-Muḥammadiyya, Bākistān. Recueil de ce qu'il y a d'étrange dans la tradition prophétique.
- 259 Ouvrage consacré à l'éloquence et à l'imitabilité du Coran.
- 260 Il s'agit de remarques et de réflexions sur le livre *at-Tanbīh* de aṣ-Ṣīrāzī sur le droit ṣāfi'ite.
- 261 Dār al-Kutub al-'Ilmiyya wa-Mu'assasat al-Kutub at-Taqāfiyya, Beyrouth, 1412/1992. Il s'agit d'un commentaire coranique basé plus sur la réflexion personnelle que sur la tradition prophétique.
- 262 Mu'assasat ar-Risāla, Beyrouth, 1404/1984. Livre concernant les termes polysémiques et monosémiques du Coran. Livre où l'auteur a ensuite opéré certains choix pour le refondre et lui donner le titre de *Qurrat al-'uyūn an-nawāzīr fī l-wuġūh wa-n-naẓā'ir* (NdE).
- 263 Dār al-Ma'rifa, Beyrouth, 1410/1990. Ouvrage de linguistique et de lexicographie où l'auteur traite surtout des expressions étranges du Coran.
- 264 in *Qaṣīdatān fī taġwīd al-Qur'ān*, Maktabat ad-Dār, al-Madīna al-Munawwara, 1402/1981. Un des deux poèmes où l'auteur célèbre la manière de réciter le Coran en le psalmodiant en fonction de règles extrêmement précises.
- 265 Dār 'Ālam al-Kutub, ar-Riyāḍ, 1413/1992. Traité sur la pause et la reprise dans la lecture du Coran.



- as-Suyūṭī: 534, 1672, 1770, 1836, 1859, 1865, 2307, 2323 \*266  
*al-Qawā'id* [*al-aḥkām fī mašāliḥ al-anām*]  
 'Izz ad-Dīn b. 'Abd as-Salām: 2255<sup>267</sup>  
*Qawā'id fī t-tafsīr*  
 Ibn Taymiyya (voir *Muqaddima fī uṣūl at-tafsīr*)  
*Qawānīn al-balāḡa*  
 'Abd al-Laṭīf al-Baḡdādī: 1555<sup>268</sup>  
*al-Qirā'āt*  
 Abū 'Ubayd: 467, 599<sup>269</sup>  
*Qurrat al-'ayn fī l-faḥḥ wa-l-imāla wa-bayna l-lafẓayn*  
 Ibn al-Qāṣīḥ: 23, 583<sup>270</sup>
- R**  
 [*ar-Radd 'alā l-mulḥidīn fī mutašābih al-Qur'ān*]  
 Quṭrub: 1470<sup>271</sup>  
*ar-Radd 'alā man ḥālaḡa maṣḥaf 'Uṭmān*
- Ibn al-Anbārī: 21, 907, 1239, 1242<sup>272</sup>  
 [*Radd ma'ānī l-āyāt al-mutašābihāt ilā ma'ānī l-āyāt al-muḥkamāt*]  
 Ibn al-Labbān: 37<sup>273</sup>  
*al-Risāla an-niẓāmīyya*  
 Imām al-Ḥaramayn: 1357<sup>274</sup>  
 [*Rayy aẓ-ẓam'ān fī tafsīr al-Qur'ān*]  
 al-Mursī (voir *at-Tafsīr*)  
*Rawḍ al-aḡḥām fī aqsām al-istiḡḥām*  
 Ibn aṣ-Ṣā'iḡ: 33, 170<sup>275</sup>  
*ar-Rawḍ al-unuf* [*fī tafsīr as-sīra an-nabawīyya li-Ibn Hišām*]  
 as-Suhaylī: 1998<sup>276</sup>  
*ar-Rawḍ fī Muḡtaṣar ar-Rawḍa*  
 Ismā'il b. al-Muqri': 720<sup>277</sup>  
*ar-Rawḍa fī l-qirā'āt as-sab'*  
 aṭ-Ṭalamankī: 600<sup>278</sup>  
*Rawḍat [aṭ-ṭālibīn wa-'umdat al-muḡtīn]*  
 an-Nawawī: 666, 2254<sup>279</sup>  
*Ru'ūs al-masā'il*

- 266 Idārat aṣ-Ṣū'ūn al-Islāmiyya bi-Qaṭar, 1414/1993. Il s'agit d'un traité où l'auteur essaye d'expliquer les différentes sortes d'expressions coraniques obscures et vagues.
- 267 Dār al-Ma'rifa, Beyrouth; Dār an-Našr, Beyrouth. Recueil de sentences juridiques.
- 268 Traité sur l'éloquence coranique.
- 269 Il s'agit du premier livre qui regroupe les lectures coraniques de façon complète: il contient les lectures de vingt-cinq lecteurs en plus des sept lecteurs bien connus.
- 270 Traité sur la façon de prononcer 'a' et 'é/i', quand une consonne est vocalisée avec une *fatha*.
- 271 Ouvrage sur les difficultés du texte coranique et en particulier sur ce qui pourrait faire croire à la divergence et à la contradiction. C'est le seul ouvrage que as-Suyūṭī cite au début de son Chapitre 48 comme source d'information sur le même sujet.
- 272 D'après le titre, il s'agit d'une défense du recueil coranique de 'Uṭmān contre les attaques de ceux qui pensent qu'il contient des erreurs et des falsifications.
- 273 Nādī l-Kutub al-'Arabiyya, Beyrouth. Ouvrage qui montre comment interpréter les versets équivoques en les référant aux versets sûrs.
- 274 Livre imprimé sous le titre *al-Aqida an-niẓāmīyya*, Maktabat al-Kulliyāt al-Azhariyya, Le Caire, 1399/1978.
- 275 Composition sur les cas où l'interrogation est employée dans un sens figuré.
- 276 Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, 1418/1997. Commentaire de la biographie prophétique de Ibn Hišām.
- 277 Résumé de *Rawḍat aṭ-ṭālibīn* de an-Nawawī cité de suite après.
- 278 Ouvrage relatif aux sept lectures coraniques.
- 279 al-Maktab al-Islāmī, Beyrouth, 1395/1974. Traité de droit šāfi'ite.

an-Nawawī: 2165<sup>280</sup>  
*ar-Ruwāt ‘an Mālik*  
 al-Ḥaṭīb al-Baġdādī: 2350<sup>281</sup>

## S (š, ṣ)

*as-Sab‘a [fi l-qirā‘āt]*

Ibn Muġāhid: 599<sup>282</sup>

*aš-Šāfi*

al-Ġurġānī: 632, 2249<sup>283</sup>

*aš-Šāfi fi l-qirā‘āt*

al-Qarrāb: 528<sup>284</sup>

*aṣ-Ṣaḥīḥ [al-musnad]*

Abū ‘Awāna: 300<sup>285</sup>

al-Buḥārī: 60, 64, 120, 142, 143, 144, 147, 150,

152, 223, 241, 333, 351, 379, 397, 459, 464,

632, 654, 675, 697, 1000, 1168, 2169, 2331,

2451<sup>286</sup>

Ibn Ḥibbān: 124, 139, 1966, 1969, 2347, 2355,

2361, 2445<sup>287</sup>

al-Ismā‘īlī: 145

Muslim: 149, 356, 399, 2163<sup>288</sup>

*aṣ-Ṣaḥīḥān*

al-Buḥārī, Muslim: 135, 137, 146, 162, 310,

658, 667, 676, 684, 690, 718, 1464,

2367

*aš-Šamā‘il [al-muḥammadiyya]*

at-Tirmidī: 2430<sup>289</sup>

*Šarḥ abyāt al-Īdāḥ*

Ibn ‘Uṣfūr: 1044<sup>290</sup>

*Šarḥ Alfyyat al-ma‘ānī*

as-Suyūṭī: 1574<sup>\*291</sup>

*Šarḥ al-‘Aqā‘id an-nasafiyya*

at-Taftāzānī: 2309<sup>292</sup>

*Šarḥ āyāt aṣ-ṣifāt*

Ibn Labbān (voir *Radd ma‘ānī l-āyāt*)

*Šarḥ Badī‘ Qudāma*

Muwaffaq ‘Abd al-Laṭīf: 34<sup>293</sup>

*Šarḥ al-Badī‘iyya*

280 Ouvrage relatif au droit šāfi‘ite.

281 Comme l’indique le titre, il s’agit d’un recueil de droit mālikite.

282 Dār al-Ma‘ārif, Miṣr. Ouvrage relatif aux sept lectures coraniques.

283 Ouvrage qui expose et explique les conséquences des principes šāfi‘ites.

284 Un des nombreux ouvrages de l’auteur sur la science des lectures coraniques.

285 Recueil de traditions prophétiques qui est un extrait du *Ṣaḥīḥ* de Muslim.

286 *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī ma‘ā Šarḥihi Faṭḥ al-Bārī*, al-Maṭba‘a as-Salafiyya, al-Qāhira. Un des deux plus importants recueils de la tradition prophétique authentique avec celui de Muslim.

287 Recueil de traditions prophétiques.

288 Dār at-Turāt al-‘Arabī, Beyrouth. L’autre recueil le plus important avec celui de al-Buḥārī.

289 Dār al-Ḥadīṯ li-ṭ-Ṭibā‘a, Beyrouth, 1408/1988. Ouvrage consacré aux qualités et aux vertus du Prophète.

290 Etant donné que Ibn ‘Uṣfūr est un grammairien et un linguiste, il se pourrait qu’il s’agisse de l’explication des vers contenus dans *Īdāḥ al-ma‘ānī* de al-Qazwīnī qui est un ouvrage de grammaire et de linguistique (voir plus haut).

291 Il s’agit probablement de *Šarḥ ‘Uqūd al-ġumān fi l-badī‘ wa-l-ma‘ānī wa-l-bayān*, Maktabat Muṣṭafā al-Ḥalabī wa-Awlādihī, Le Caire, 1374/1954, qui concerne les trois branches de la rhétorique appliquée au Coran.

292 Ed. Muḥammad ‘Adnān Darwīš. Commentaire de *al-‘Aqā‘id* de an-Nasafi qui expose les conditions requises pour être un bon commentateur du Coran.

293 *Badī‘ Qudāma* est intitulé *Naqd aš-šī‘r fi l-Badī‘* de Qudāma b. Ġa‘far al-Kātib; l’explication de cet ouvrage par Muwaffaq ‘Abd al-Laṭīf est intitulée *Takmilat aṣ-šinā‘a fi Šarḥi Naqd Qudāma*. Ce sont des ouvrages relatifs à la poésie et à la rhétorique que notre auteur utilise pour son étude sur l’éloquence et l’inimitabilité du Coran.

- Ismā'il b. al-Muqri' al-Yamanī: 721<sup>294</sup>  
 Ibn Ḥagga: 721<sup>295</sup>  
*Šarḥ Badī'yyat al-a'mā*  
 al-Andalusī: 1622, 1623<sup>296</sup>  
*Šarḥ al-Bazdawī*  
 al-Bazdawī: 698<sup>297</sup>  
*Šarḥ al-Buḥārī (Fath al-Bārī)*  
 Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī: 21, 84, 167, 180, 212,  
 224, 274, 278, 518, 1468, 1472, 1874, 2351 (voir  
*Šaḥīḥ al-Buḥārī*)<sup>298</sup>  
*Šarḥ Dāt ar-rašad*  
 al-Mawṣili: 436<sup>299</sup>  
*Šarḥ al-Īdāh*  
 Ibn Ḥabbāz: 1178<sup>300</sup>  
*Šarḥ al-Kāfiya aš-šāfiya*  
 Ibn Mālik: 1086, 1666<sup>301</sup>
- Šarḥ al-Kawkab as-sāti' fi nazm ġam' al-  
 ġawāmi'*  
 as-Suyūṭī: 1437 \*<sup>302</sup>  
*Šarḥ Lubb [al-albāb fi 'ilm al-i'rāb]*: 1082<sup>303</sup>  
*Šarḥ al-Minhāġ*  
 Taqīyy al-Dīn as-Subkī (voir *al-Ibtihāġ*)  
*Šarḥ al-Miṣbāḥ*  
 al-Marrākūši: 1883<sup>304</sup>  
*Šarḥ al-Mufaṣṣal*  
 Ibn al-Ḥāġib: 1086, 1577<sup>305</sup>  
*Šarḥ al-Muḥaddāb*  
 an-Nawawī: 518, 657, 669, 677, 686, 700, 2195,  
 2254<sup>306</sup>  
*Šarḥ al-Muḥtaṣar [li-Ibn al-Ḥāġib]*  
 Tāġ ad-Dīn as-Subkī: 535<sup>307</sup>  
*Šarḥ ar-Rā'iyya*

- 294 Ouvrage intitulé *al-Farīda al-ġāmi'a li-l-ma'ānī r-rā'i'a* qui est une louange du Prophète contenant toutes les formes de rhétorique.
- 295 Sa *Badī'yya* est un ouvrage versifié (143 vers) que l'auteur a ensuite expliqué dans *Ḥizānat al-adab wa-ġīyat al-arab*. Ces ouvrages sont également relatifs à la rhétorique.
- 296 Ouvrage où l'auteur traite essentiellement de formes rhétoriques appliquées au Coran.
- 297 Il s'agit de *Šarḥ 'alā l-Hidāya* de al-Marġinānī qui n'a pas été achevé et qui traite des bonnes manières du lecteur du Coran.
- 298 Commentaire du recueil de la tradition authentique de al-Buḥārī.
- 299 Voir *Dāt ar-rašad*.
- 300 Explication et commentaire de caractère grammatical du célèbre grammairien de al-Mawṣil.
- 301 Markaz al-Baḥt al-'Ilmī wa-Ihyā' at-Turāt al-Islāmī, Makka al-Mukarrama, 1402/1982.
- 302 Commentaire versifié de l'oeuvre de as-Subkī en 1500 vers. Le sujet principal qui y est traité est celui du rapport entre Coran et tradition à propos de l'abrogation.
- 303 Commentaire grammatical de l'oeuvre de al-Bayḏāwī sur la langue coranique.
- 304 Explication relative à l'inimitabilité coranique. L'auteur a mis en vers, dans une oeuvre intitulée *Tarġīz al-Miṣbāḥ*, l'ouvrage de Badr ad-Dīn b. Mālik, *al-Miṣbāḥ*; puis, il l'a commenté dans *Daw' aš-šabāḥ 'alā tarġīz al-Miṣbāḥ*; mais il ne semble pas qu'il y ait de lui un commentaire direct et indépendant de *al-Miṣbāḥ* (NdE).
- 305 Il s'agit probablement du commentaire et de l'explication de *al-Mufaṣṣal* de az-Zamaḥṣarī qui est une oeuvre essentiellement grammaticale.
- 306 Il s'agit du commentaire de *al-Muḥaddāb* de aš-Širāzī; an-Nawawī s'est arrêté au chapitre de l'usure sans l'avoir jamais complété. Il y traite donc aussi des bonnes manières relatives au lecteur et à la lecture du Coran.
- 307 L'oeuvre de Ibn Ḥāġib traite des principes du droit; ce commentaire est intitulé exactement: *Raf' al-ḥāġib 'an muḥtaṣar Ibn Ḥāġib*.

- Ibn Ġubāra : 1246<sup>308</sup>  
 as-Saḥāwī : 37<sup>309</sup>  
*Šarḥ Šaḥīḥ Muslim*  
 an-Nawawī : 82, 1340<sup>310</sup>  
*Šarḥ as-Sunna*  
 al-Baġawī : 335, 403<sup>311</sup>  
*Šarḥ at-Tanbīh*  
 al-Dizmārī : 415<sup>312</sup>  
 az-Zarkašī : 2147<sup>313</sup>  
*Šarḥ at-Tašīl*  
 Abū Ḥayyān : 25, 371<sup>314</sup>  
*Šarḥ al-Tibyān*  
 at-Ṭībī : 1575  
*Šarḥ uṣūl i'tiqād ahl as-sunna* [*wa-al-ġamā'a*  
*mina l-kitāb wa-s-sunna wa-iġmā'a*  
*ṣaḥāba*]  
 al-Lālikā'ī : 1355, 1358<sup>315</sup>  
*Šarḥ al-Wasīṭ*  
 an-Nawawī : 1770<sup>316</sup>  
*aš-Šāṭibīyya*  
 aš-Šāṭibī : 484, 528<sup>317</sup>  
*aš-Šawādd*  
 Ibn Ġalbūn : 22<sup>318</sup>  
*aš-Šifā* [*bi-ta'rif ḥuqūq al-muṣtafa*]  
 al-Qāḍī 'Iyād : 720, 1893<sup>319</sup>  
*Šifā' aš-šudūr* [*fī a'lām nubuwwat ar-rasūl wa-*  
*ḥaṣā'ishi*]  
 Ibn Sab' : 2314<sup>320</sup>  
*Šifat al-ġanna*  
 Ibn Abī d-Dunyā : 2417<sup>321</sup>  
*aš-Šihāḥ* [*tāġ al-luġa wa-šihāḥ al-'ara-*  
*bīyya*]

- 308 Le titre exact de *ar-Rā'yya* est *Aqīla atrāb al-qaṣā'id fī asnā l-maqāsid*; cet ouvrage de aš-Šāṭibī traite du tracé de l'écriture dans le recueil coranique.
- 309 L'auteur a donné le titre suivant à son commentaire: *al-Wasīla ilā kašf al-Aqīla*.
- 310 al-Maṭba'a al-Miṣriyya wa-Maktabatuhā, Le Caire. Commentaire et explication du recueil de la tradition authentique de Muslim.
- 311 al-Maktab al-Islāmī, Beyrouth, 1403/1983. Commentaire et explication de la tradition prophétique.
- 312 Commentaire et explication de *at-Tanbīh* de aš-Šīrāzī à propos du droit šāfi'ite, que l'auteur a intitulé *Raf' at-tamwīh 'an muškil at-Tanbīh*.
- 313 Commentaire et explication du même ouvrage.
- 314 Il y a deux explications de *Tašīl al-fawā'id wa-takmīl al-maqāsid* de Ibn Mālik. La première est un résumé réalisé par l'auteur lui-même avec un complément ajouté par son fils qui est intitulé *at-Taḥyīl al-mulaḥḥaṣ min Šarḥ at-Tašīl*; la seconde est très ample et s'intitule *at-Taḍyīl wa-t-takmīl*. Ces ouvrages concernent la linguistique et la grammaire.
- 315 Dār Ṭayba, ar-Riyāḍ, 1420/1999. Ouvrage sur les principes de la croyance sunnite à partir du Coran, de la tradition et du consensus des savants.
- 316 Commentaire et explication de *al-Wasīṭ* de al-Ġazālī sur le droit šāfi'ite que l'auteur a intitulé *at-Tanqīḥ*. Al-Baqā'ī précise qu'il s'agit de sa dernière œuvre.
- 317 Au sujet des sept lectures, son titre exact est *Ḥīrz al-amānī wa-waġḥ at-tahānī*; ouvrage versifié en 1173 vers dans lequel aš-Šāṭibī a résumé *at-Taysīr* de ad-Dānī.
- 318 Livre d'attribution douteuse tant au père (m. 389/998) qu'au fils (m. 399/1008) qui concernerait les lectures coraniques.
- 319 Mu'assasat al-Kutub at-Taḥfīyya, Beyrouth, 1416/1996. Ouvrage traitant des qualités, des vertus et des mérites du Prophète élu qui doivent être reconnus.
- 320 Œuvre encyclopédique sur les traditions et les biographies prophétiques qui rassemble tout un ensemble de sciences et d'éléments littéraires; l'auteur a mis environ trente ans pour la composer.
- 321 Ouvrage qui semble introuvable.

- al-Ġawharī: 734, 1030<sup>322</sup>  
*Sirāġ al-muridīn*  
 Ibn al-ʿArabī: 1837<sup>323</sup>  
*aṣ-Šināʿatayn* [*al-kitāba wa-š-šīʿ*]  
 al-ʿAskarī: 32<sup>324</sup>  
*Sirr al-faṣāḥa*  
 al-Ḥafāġī: 1584, 1791<sup>325</sup>  
*Šuʿab al-īmān*  
 al-Bayhaqī: 119, 245, 248, 253, 261, 278, 287,  
 320, 436, 512, 514, 560, 685, 692, 709, 714,  
 723, 1344, 1589, 1831, 2111, 2114, 2177, 2183,  
 2190, 2200, 2241, 2288, 2380<sup>326</sup>  
*as-Sunan*<sup>327</sup>  
 Abū Dāwūd<sup>328</sup>
- al-Bayhaqī: 540, 1072<sup>329</sup>  
 ad-Dārimī: 255, 451, 1345<sup>330</sup>  
 ad-Dāraquṭnī<sup>331</sup>  
 Ibn Māġah<sup>332</sup>  
 an-Nasāʿī<sup>333</sup>  
 Saʿīd b. Mansūr: 66, 160, 249, 356, 494, 561, 615,  
 908, 1251<sup>334</sup>  
 at-Tirmidī<sup>335</sup>  
*as-Sunna*  
 al-Lālikāʿī (voir *Šarḥ Uṣūl iʿtiqād ...*)
- T (t, ṭ)  
*aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā*  
 Ibn Saʿd: 48, 232, 472<sup>336</sup>

- 
- 322 Dār al-ʿilm li-l-Malāyīna, Beyrouth, 1410/1990. Ouvrage grammatical.
- 323 Traité de l'ascèse et de la voie mystique où l'auteur résume les principes de cette discipline, tout en énonçant les questions qui se posent; il marque ses distances par rapport à la pratique soufi de déclarations en état d'ivresse mystique (*šataḥāt*).
- 324 Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beyrouth, 1409/1989. Concerne l'art de l'écriture et l'art de la poésie.
- 325 Maktabat al-Ḥānġī, Le Caire, 1414/1994. Ouvrage sur l'art de l'éloquence.
- 326 *al-Ġāmiʿ li-Šuʿab al-īmān*, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beyrouth, 1410/1990. Ouvrage qui traite de l'ensemble des branches de la foi; il s'agit avant tout d'un recueil de traditions où l'on trouve un certain nombre de chapitres consacrés aux différents aspects du Coran tels qu'ils sont exposés dans *al-Itqān*, d'où les nombreuses citations de notre auteur à cet ouvrage.
- 327 Les huit ouvrages qui suivent sont des recueils de traditions prophétiques.
- 328 Dār Ibn Ḥazm, Beyrouth, 1418/1997. Pour les références, voir Abū Dāwūd dans *Index des savants*.
- 329 *as-Sunan al-kubrā*, Dār al-Maʿrifa, Beyrouth, 1413/1992; *as-Sunan al-ṣuġrā*, Ġāmiʿat ad-Dirāsāt al-Islāmiyya, Karātšī, 1410/1989.
- 330 Dār Iḥyāʿ as-Sunna an-Nabawiyya, Beyrouth; Dār al-Muġnī li-n-Našr wa-t-Tawzīʿ, 1421/2000.
- 331 Dār al-Maḥāsin, al-Qāhira, 1386/1966. Pour les références voir ad-Dāraquṭnī dans *Index des savants*.
- 332 al-Maktaba al-ʿIlmiyya, Beyrouth. Pour les références, voir Ibn Māġah dans *Index des savants*.
- 333 Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmiyya, Alep, 1414/1994. Pour les références, voir an-Nasāʿī dans *Index des savants*.
- 334 Dār aṣ-Šamīʿī, ar-Riyāḍ, 1414/1993.
- 335 Dār al-Ġarb al-Islāmī, Beyrouth, 1419/1998; Dār Iḥyāʿ at-Turāṭ al-ʿArabī, Beyrouth. Pour les références, voir at-Tirmidī dans *Index des savants*.
- 336 Dār aṣ-Šādir, Beyrouth. Célèbre recueil de biographies d'allure encyclopédique.

- Ṭabaqāt aš-šāfi'īyya al-kubrā*  
 Tağ ad-Dīn as-Subkī: 722<sup>337</sup>
- Ṭabaqāt al-qurrā'*  
 ad-Dahabī: 473<sup>338</sup>
- at-Tabṣira [fi l-qirā'āt as-sab']*  
 Makkī: 600<sup>339</sup>
- at-Taḍkira*  
 al-Badr b. aṣ-Ṣāhib: 38<sup>340</sup>
- Taḍkirat an-nuḥāt*  
 Abū Ḥayyān al-Andalusī: 1028, 1150<sup>341</sup>
- at-Tafakkur*  
 Ibn Abī d-Dunyā: 140
- at-Taḥṣīr*<sup>342</sup>
- 'Abd b. Ḥumayd: 2014, 2359<sup>343</sup>
- 'Abd al-Ġabbār: 2283<sup>344</sup>
- 'Abd ar-Rahmān b. Kaysān al-Aṣamm:  
 2283<sup>345</sup>
- 'Abd ar-Razzāq b. Hammām: 19, 1470,  
 2160<sup>346</sup>
- Abū Bakr b. al-Munḍir: 19<sup>347</sup>
- Abū Ḥayyān: (voir *al-Baḥr al-muḥīṭ*)
- Abū l-Layṭ as-Samarqandī: 943
- Abū š-Šayḥ b. Ḥayyān: 19, 182<sup>348</sup>
- Abū Ṭālib aṭ-Ṭanzī: 2275<sup>349</sup>
- 'Alī b. Sahl an-Naysābūrī: 295
- al-Iṣbahānī: 39, 289<sup>350</sup>
- Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī: 39, 108, 1331, 1836, 2158<sup>351</sup>
- al-Firyābī: 19, 62, 178, 234<sup>352</sup>
- al-Ġubbārī: 2283<sup>353</sup>
- Ġuwaybir: 104, 909<sup>354</sup>

337 Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, Le Caire. Recueil de biographies des savants šāfi'ites.

338 Markaz al-Malik Fayṣal li-l-Buḥūṭ wa-d-Dirāsāt al-Islāmiyya, ar-Riyāḍ, 1418/1997. Recueil de biographies des lecteurs du Coran.

339 Dār as-Salafiyya, al-Hind, 1402/1982. Ouvrage sur les sept lectures du Coran.

340 Fait partie des ouvrages qui rassemblent plusieurs éléments de sciences coraniques diverses.

341 Oeuvre essentiellement grammaticale en référence aux grammairiens célèbres.

342 Tous les ouvrages classés sous ce titre sont des commentaires coraniques de différentes catégories.

343 Probablement parmi les commentateurs basés avant tout sur la tradition prophétique, puisqu'il est l'auteur d'un *Musnad*.

344 Commentaire mu'tazilite.

345 Commentaire mu'tazilite.

346 Maktabat ar-Ruṣd, ar-Riyāḍ, 1410/1989. Son commentaire est un *Musnad* donc essentiellement basé sur la tradition.

347 Commentaire également basé sur la tradition prophétique.

348 Commentaire d'un auteur traditionniste.

349 L'introduction de son commentaire est une exposition riche et complète de ce que le commentateur doit remplir comme conditions pour satisfaire parfaitement à son rôle.

350 Le titre de son commentaire: *Anwār al-ḥaqā'iq ar-rabbāniyya fi taḥṣīr al-āyāt al-qur'āniyya*; il fait partie des commentaires basés sur la tradition prophétique.

351 *At-Taḥṣīr al-kabīr* ou *Mafātīḥ al-ḡayb*, Dār al-Fikr, Beyrouth, 1401/1981. Exemple typique du commentaire basé sur la réflexion personnelle et sur les principes de la logique aristotélicienne.

352 Titre: *Taḥṣīr al-Qur'ān bi-l-ma'tūr*, commentaire basé sur la tradition. Ouvrage probablement perdu.

353 Commentaire mu'tazilite.

354 Commentaire considéré comme perdu jusqu'à preuve du contraire.

- al-Ġuwaynī: 1850<sup>355</sup>  
 al-Ĥākīm an-Naysābūrī: 20<sup>356</sup>  
 al-Ĥuwayyī: 39, 564, 1863<sup>357</sup>  
 Ibn Abī Ḥātīm: 19<sup>358</sup>  
 Ibn ‘Aqīl: 40<sup>359</sup>  
 Ibn al-‘Arabī: 205<sup>360</sup>  
 Ibn ‘Aṭīyya: 40, 2283<sup>361</sup>  
 Ibn Barraġān: 41<sup>362</sup>  
 Ibn Bazīza: 41<sup>363</sup>  
 Ibn Fūrak: 2323<sup>364</sup>
- Ibn Ġarīr aṭ-Ṭabarī (voir *Ġāmi‘ al-bayān*)  
 Ibn al-Ġawzī: 40<sup>365</sup>  
 Ibn Ḥabīb an-Naysābūrī: 1437<sup>366</sup>  
 Ibn Kaṭīr<sup>367</sup>  
 Ibn Mardawayh: 19, 585<sup>368</sup>  
 Ibn an-Naqīb: 2158<sup>369</sup>  
 Ibn an-Nasafī: 167<sup>370</sup>  
 al-Qušayrī: 40<sup>371</sup>  
 Ibn Rašīq: 1696<sup>372</sup>  
 Ibn Razīn: 40<sup>373</sup>

- 355 Selon al-Dāwūdī, son commentaire fait appel à une dizaine de sciences pour expliquer chaque verset coranique.
- 356 Fait partie des commentaires basés sur la tradition.
- 357 Titre: *Tatimmat at-Taḥṣīr al-kabīr li-r-Rāzī*; il s’agit donc d’un complément du commentaire de Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī.
- 358 Titre: *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘azīm*; commentaire basé sur la tradition.
- 359 Titre: *aḍ-Ḍaḥīra fī tafsīr al-Qur‘ān*; son auteur est un grammairien. Il a résumé ce commentaire dans un ouvrage intitulé *al-Imlā‘ al-waġīz* qu’il n’a pas terminé.
- 360 Il ne s’agit pas du célèbre soufi, mais de l’auteur de *Aḥkām al-Qur‘ān*, donc d’un spécialiste des décisions et des règles explicitement contenues dans le Livre ou de celles qu’on peut en déduire.
- 361 al-Maġlis al-‘Ilmī bi-Fās, al-Maġrib, 1413/1992 (muṣawwarat Maktabat Ibn Taymiyya). Titre: *al-Muḥarrar al-waġīz fī tafsīr al-kitāb al-‘azīz*; fait partie des commentaires non basés avant tout sur la tradition.
- 362 Titre: *al-Iršād fī tafsīr al-Qur‘ān*, ouvrage incomplet; l’auteur de ce commentaire est un soufi.
- 363 Titre: *al-Bayān wa-t-taḥṣīl al-muṭli‘ ‘alā ‘ulūm at-tanzīl*, ouvrage dans lequel l’auteur a réuni les commentaires de az-Zamaḥṣarī et de Ibn ‘Aṭīyya.
- 364 L’auteur est également un spécialiste de la tradition dont il a étudié les difficultés qu’elle présente et les réalités étranges qu’elle contient.
- 365 Titre: *Zād al-masīr fī ‘ilm at-tafsīr*; ce commentaire fait partie de ceux qui ne sont pas avant tout basés sur la tradition.
- 366 Titre: *al-Madḥal fī tafsīr al-Qur‘ān*. Voir les références complémentaires à Abū l-Qāsim al-Ḥasan b. Muḥammad b. Ḥabīb an-Naysābūrī à *Index des savants*.
- 367 Titre: *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘azīm*, Ṭab‘at aš-Ša‘b, 1390/1970; Ṭab‘at Dār Ṭība, ar-Riyāḍ, 1418/1997. Voir les références à Ibn Kaṭīr dans *Index des savants*.
- 368 Titre: *at-Taḥṣīr al-kabīr* qui fait partie des commentaires basés sur la tradition prophétique.
- 369 Son commentaire coranique comporte une introduction intitulée: *at-Taḥrīr wa-t-taḥbīr li-aqwāl a‘immat at-tafsīr*.
- 370 Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, Le Caire.
- 371 al-Hay‘a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb, Le Caire. Titre: *Laṭā‘if al-iṣārāt*; il s’agit d’un commentaire coranique soufi.
- 372 L’auteur de ce commentaire est un lettré spécialiste de rhétorique et de poésie.
- 373 Commentaire non basé sur la tradition prophétique.

- Imām al-Ḥaramayn: 41<sup>374</sup>  
 al-Kawāšī: 41, 232<sup>375</sup>  
 al-Māwardī: (voir *al-Nukat wa-l-'uyūn*)  
 al-Mursī: 40<sup>376</sup>  
 al-Qušayrī: (voir *Latā'if al-išārāt*)  
 ar-Rāġib al-Iṣbahānī: 113, 1885, 2263<sup>377</sup>  
 ar-Rummānī: 1040, 2283<sup>378</sup>  
 Sa'īd b. Maṣšūr: 20<sup>379</sup>  
 Sulaym ar-Rāzī: 41, 712<sup>380</sup>  
 Sunayd: 118, 231<sup>381</sup>  
 aṭ-Ṭabarī (voir *Ġāmi' al-bayān*)  
 al-Wāḥidī: 40<sup>382</sup>  
*at-Taḥbīr*  
 Ibn Abī l-Iṣba': 31 (voir *Badā'i' al-Qur'ān*)
- at-Taḥbīr fi 'ulūm at-tafsīr*  
 as-Suyūṭī: 9, 11 \*383  
*Tahdīb al-asmā' wa-l-luġāt*  
 an-Nawawī: 1964, 1965, 1973, 2346<sup>384</sup>  
*Tahdīb al-luġa*  
 al-Azharī: 734<sup>385</sup>  
 [ *at-Taḥdīd fi l-itqān wa-* ] *t-taġwīd*  
 ad-Dānī: 637, 639<sup>386</sup>  
*at-Takmila al-mufīda li-ḥāfiẓ al-qaṣīda*  
 al-Qayġāṭī: 648<sup>387</sup>  
*at-Ta'liq*  
 al-Qāḍi Husayn: 2258<sup>388</sup>  
*at-Ta'liq 'ani [l'alā] l-Marzūqī*  
 Ibn al-Firkāḥ: 415<sup>389</sup>

- 
- 374 Autrement dit, al-Ġuwaynī; son commentaire est davantage basé sur la réflexion personnelle que sur la tradition.
- 375 Il est l'auteur de deux commentaires: le premier, *Tabṣirat al-mutaḍakkir wa-taḍkirat al-mutabaṣṣir* qui ne se base pas avant tout sur la tradition, et un second qui est le résumé du premier.
- 376 Titre: *Riyy az-ẓam'ān fi t-tafsīr al-Qur'ān*, commentaire non basé sur la tradition.
- 377 Titre: *Muqaddimat ġāmi' at-tafsīr*, Dār ad-Da'wa, al-Kuwayt, 1405/1984. L'auteur est avant tout un linguiste.
- 378 Commentaire mu'tazilite de l'auteur de *Iġāz al-Qur'ān* sur l'inimitabilité coranique.
- 379 Auteur d'un *Sunan* dont une partie est un commentaire coranique évidemment basé sur la tradition.
- 380 Commentaire non basé sur la tradition, mais plutôt sur la réflexion personnelle.
- 381 Commentaire qui semble perdu jusqu'à preuve contraire.
- 382 L'auteur a composé trois commentaires: *al-Basīt*, *al-Wasīt fi l-Qur'ān al-maġūd*, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, 1415/1994 et *al-Waġīz fi tafsīr al-kitāb al-'azīz*, Dār al-Qalam, Dimašq wa-d-Dār aš-Šāmiyya, Beyrouth, 1415/1995.
- 383 Dār al-'Ulūm, ar-Riyāḍ, 1402/1982. Première réalisation du projet qui à la fin aboutira à *al-Itqān* et que l'auteur décrit amplement dans le préambule de ce dernier; il a été achevé en 872/1467.
- 384 Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth. Ensemble d'études biographiques et grammaticales.
- 385 al-Mu'assasa al-Miṣriyya al-'Āmma wa-d-Dār al-Miṣriyya, Le Caire, 1384/1964. Ouvrage de linguistique et de grammaire.
- 386 Ouvrage contenant les règles précises de la lecture psalmodiée du Coran.
- 387 Ouvrage versifié sur le modèle de *aš-Šātibīyya* (voir plus haut); l'auteur y a ajouté d'autres éléments pris de *at-Tabṣira* de Makkī (voir plus haut), de *al-Kāfi* de Ibn Šurayḥ (voir plus haut) et de *al-Waġīz* de al-Ahwāzī, tout en les commentant et en les expliquant.
- 388 Ouvrage sur le droit šāfi'ite.
- 389 L'auteur est un juriste šāfi'ite et al-Marzūqī qu'il commente est l'auteur de *Šarḥ 'alā t-Tanbih*.



- Talhīṣ al-miftāḥ*  
al-Qazwīnī : 1531, 1536, 1575, 1607<sup>390</sup>  
*at-Tamhīd [limā fi l-Muwaṭṭa' mina l-ma'ānī wa-l-asānīd]*  
Ibn 'Abd al-Barr : 122, 931<sup>391</sup>  
*at-Tamwīhāt 'alā l-Tibyān*  
Abū l-Muṭarrif Ibn 'Amīra : 1325<sup>392</sup>  
*Tanāsuq ad-durar fi tanāsub as-suwar*  
as-Suyūṭī : 1836 \* (voir *Naẓm ad-durar fi tanāsub al-āy wa-s-suwar*)  
*at-Tanbīh 'alā faḍl 'ulūm al-Qur'ān*  
Ibn Ḥabīb an-Naysābūrī : 43<sup>393</sup>  
*at-Tanqīh*  
an-Nawawī (voir *Šarḥ al-Wasīṭ*)  
*at-Taqrīb [wa-l-Irṣād (aṣ-ṣaḡīr)]*  
al-Qāḍī Abū Bakr al-Bāqillānī : 190<sup>394</sup>  
*Taqrīb al-ma'mūl fi tartīb an-nuzūl*
- al-Ġa'barī : 169<sup>395</sup>  
*Taqrīb an-našr*  
Ibn al-Ġazarī : 22, 503, 600, 606<sup>396</sup>  
*at-Ta'rīf wa-l-i'lām fīmā ubhīma fi l-Qur'ān mina l-asmā' wa-l-a'lām*  
as-Suhaylī : 36, 2018<sup>397</sup>  
*at-Tārīḥ*  
al-Imām Aḥmad (Ibn Ḥanbal) : 302<sup>398</sup>  
al-Ḥākim : 148, 516, 2397<sup>399</sup>  
al-Muẓaffarī : 344<sup>400</sup>  
*Tārīḥ Iṣbahān*  
Abū Nu'aym : 2241<sup>401</sup>  
*Tārīḥ (madīnat) Dimašq*  
Ibn 'Asākir : 366, 977, 1974, 2439<sup>402</sup>  
*Tārīḥ aḍ-ḍu'afā'*  
Ibn Ḥibbān (voir *al-Mağrūḥīn*)  
*al-Tārīḥ al-kabīr*

- 390 Ouvrage de linguistique que l'auteur a commenté et expliqué dans son autre ouvrage *Īḍāḥ al-ma'ānī* (voir plus haut).
- 391 Wizārat al-Awqāf wa-š-Šu'ūn al-Islāmiyya, Rabat, 1410/1989; Ṭab'at Dār Iḥyā' at-Turāt al-'Arabī, Beyrouth, 1420/1999. Introduction pour faciliter l'accès à l'oeuvre de Mālik b. Anas.
- 392 Ouvrage au sujet des mauvaises compréhensions de *at-Tibyān fi 'ilm al-bayān al-muṭṭalī' 'alā i'ğāz al-Qur'ān* de az-Zamalkānī (voir plus loin), lequel traite de l'inimitabilité coranique à partir de la rhétorique.
- 393 Našruhu fi *Mağallat al-Mawrid*, 4–1408/1988. L'auteur est reconnu *imām* en ce qui concerne les significations du Coran et les sciences coraniques.
- 394 Mu'assasat ar-Risāla, Beyrouth, 1418/1998.
- 395 Maṭba'at at-Taqaḍdum al-'Ilmiyya bi-Miṣr. Ouvrage consacré à l'ordre de la révélation coranique.
- 396 Ouvrage sur les dix lectures coraniques de transmission continue qui est un résumé de son autre ouvrage *an-Našr fi l-qir'āāt al-'ašr* (voir plus haut).
- 397 min Manšūrāt Kulliyat ad-Da'wa al-Islāmiyya, Tripoli, 1401/1992. Ouvrage sur l'identification des noms propres dans le Coran dont le sens demeure vague.
- 398 Il s'agit de son ouvrage *al-'Ilal wa-ma'rīfat ar-riğāl*.
- 399 Ouvrage qu'on n'a pas encore découvert, semble-t-il.
- 400 Titre : *al-Tārīḥ al-muẓaffarī* que l'auteur, connu sous le nom de Ibn Abī ad-Dam, chroniqueur historien, a composé au nom de al-Muẓaffar, émir de Mayyāfāriqīn (actuellement Silvan en Turquie).
- 401 Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, 1410/1990. Titre : *Dīkr aḥbār Aṣbahān*, chronique de la ville dont l'auteur est originaire.
- 402 Dār al-Fikr, Beyrouth, 1415/1995. Oeuvre immense à la manière des *Chroniques* de aṭ-Ṭabarī, qui contient, en plus de l'histoire de Damas, une grande quantité de poèmes.

- al-Buḥārī: 717<sup>403</sup>  
*Tārīḥ al-qurrā'*  
 ad-Dānī: 584<sup>404</sup>  
*at-Taršīḥ*  
 Ḥaṭṭab b. Yūsuf: 1094<sup>405</sup>  
 [Tasārīf al-af'āl]  
 Ibn al-Qūṭīyya: 735<sup>406</sup>  
*at-Tawba*  
 Ibn Abī d-Dunyā: 2163, 2166<sup>407</sup>  
*at-Taysūr [fi l-qirā'āt as-sab']*  
 Abū 'Amr ad-Dānī: 484, 485, 503, 528, 618,  
 619<sup>408</sup>  
*at-Tibyān [fi 'ilm al-ma'ānī wa-l-badī' wa-l-  
 bayān]*  
 at-Ṭībī: 32, 1587, 1685<sup>409</sup>  
*at-Tibyān fi ādāb ḥamalāt al-Qur'ān*
- an-Nawawī: 21, 657, 694, 724, 2255<sup>410</sup>  
*at-Tibyān fi ['ilm] al-bayān [al-muṭṭali' 'alā  
 i'gāz al-Qur'ān]*  
 az-Zamalkānī: 31, 1172<sup>411</sup>  
*at-Tibyān fi i'rāb al-Qur'ān*  
 Abū l-Baqā' al-'Ukbarī: 25, 1219<sup>412</sup>  
*at-Tibyān fi mubhamāt al-Qur'ān*  
 Badr ad-Dīn b. Ğamā'a: 36, 2018<sup>413</sup>  
 [Tuhfat al-arīb bimā' fi l-Qur'ān mina l-  
 ğarīb]  
 Abū Ḥayyān: 728<sup>414</sup>  
*Tuhfat al-aqrān fi mā qurī'a bi-t-taṭlīḥ min  
 ḥurūf al-Qur'ān*  
 al-Ru'aynī: 1258<sup>415</sup>  
*Turġumān al-Qur'ān*  
 as-Suyūfī: 2305<sup>\*416</sup>

- 403 Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth; Ṭab'at Mu'assasat al-Kutub at-Taḡāfiyya, Beyrouth, 1407/1987. Cette œuvre appartient à une trilogie, à savoir *at-Tārīḥ al-kabīr*, *at-Tārīḥ al-awsaṭ* et *at-Tārīḥ aṣ-ṣaġīr*; ce sont des ouvrages consacrés à la biographie des rapporteurs de traditions.
- 404 Ouvrage appelé *Ṭabaqāt al-qurrā'* qui est un recueil de biographies des lecteurs du Coran.
- 405 L'auteur est un grammairien et deux autres grammairiens, Ibn Hišām et Abū Ḥayyān, ont fait de gros emprunts à son ouvrage.
- 406 Oeuvre grammaticale sur la dérivation verbale.
- 407 Maktabat al-Qur'ān, Le Caire. Ce livre sur la repentance est aussi un recueil de nombreuses traditions prophétiques.
- 408 Dār al-Kitāb al-'Arabī, Beyrouth, 1406/1985. Ouvrage consacré aux sept lectures coraniques.
- 409 'Ālam al-Kitāb, Beyrouth, 1407/1987. Ouvrage de rhétorique qui comprend les trois branches de cette science et qui traite de l'éloquence et de l'imitabilité du Coran.
- 410 Dār al-Mu'ayyad, ar-Riyāḍ, 1417/1997. Ouvrage qui recueille de nombreuses traditions relatives aux bonnes manières de ceux qui doivent se charger du Coran.
- 411 Maṭba'at al-'Ānī, Bagdad, 1383/1963. Autre ouvrage de rhétorique visant à démontrer l'imitabilité du Coran.
- 412 Maṭba'at 'Īsā l-Bābī l-Ḥalabī wa-Šurakā'uḥu, Miṣr; al-Maktaba at-Tawfiqiyya, 1399/1979. Commentaire coranique où est analysé grammaticalement un choix de versets dans chaque sourate, en fonction de leur difficulté.
- 413 Ouvrage consacré à l'explication et à la clarification des expressions vagues du Coran.
- 414 al-Maktab al-Islāmī, Beyrouth, 1403/1983. Ouvrage consacré à l'explication des expressions étranges du Coran.
- 415 Dār al-Manāra, Čidda, 1408/1988. Ouvrage qui recense et explique les expressions du Coran qui peuvent être vocalisées de trois façons: nominatif, génitif, accusatif.
- 416 Ouvrage contenant des traditions prophétiques où sont rapportés les commentaires

*aṭ-Ṭuyūriyyāt*  
as-Silafi: 2159, 2272<sup>417</sup>

## U (ʿ)

[*Maʿrifat*] *ʿUlūm al-ḥadīṭ*  
al-Ḥākim: 207, 2286<sup>418</sup>

*al-ʿUmad* [*fi l-uṣūl*]

aṭ-Ṭurṭūṣī: 1530<sup>419</sup>

*al-ʿUmda* [*fi maḥāsini aš-šīr wa-ādābihi*]

Ibn Rašīq: 32<sup>420</sup>

*al-Umm*

aš-Šāfiʿī: 1907<sup>421</sup>

*ʿUnwān al-dalīl fi marsūm ḥaṭṭ at-tanzīl*

al-Marrākūšī: 2196<sup>422</sup>

*Urġūza fi l-qarāʿin wa-l-aḥawāt*

al-Fāli: 450<sup>423</sup>

*al-Uzhīyya* [*fi ʿilm al-ḥurūf*]

al-Harawī: 1005<sup>424</sup>

## W

[*al-Wāhid wa-l-ġamʿ fi l-Qurʿān*]

al-Aḥfaš al-Awsaṭ: 24, 1299<sup>425</sup>

[*Īdāh*] *al-Waqf wa-l-ibtidāʾ*

Ibn al-Anbārī: 22, 304, 848, 902, 907, 995<sup>426</sup>

az-Zaġġāġ: 539

[*al-Wasīla ilā kašf al-ʿaqila*]

as-Saḥāwī: 37<sup>427</sup>

*al-Wuġūh wa-n-naẓāʾir*<sup>428</sup>

mêmes du Prophète de certains passages du Coran. L'auteur dit avoir vu le Prophète en songe, alors qu'il composait ce livre.

417 Dār al-Bašāʾir, Dimasq, 1422/2001; Ṭabʿat Aḍwāʾ as-Salaf, ar-Riyāḍ, 1425/2004. L'auteur est connu sous le nom de Ibn aṭ-Ṭuyūri, d'où le titre de son ouvrage qui est essentiellement un recueil de traditions diverses.

418 Dār Maktabat al-Hilāl, Beyrouth, 1409/1989. Ouvrage sur la connaissance de la terminologie relative à la tradition prophétique.

419 'Les bases des principes': ouvrage relatif aux sens propre et figuré dans le Coran.

420 Dār al-Maʿrifā, Beyrouth, 1408/1988. Ouvrage hautement apprécié par Ibn Ḥaldūn. Il traite de la poésie sous de nombreux aspects: statut, effet, fonction, essence, structure et formes, thématique, diction, défauts, formes rhétoriques, etc ...

421 Dār al-Maʿrifā, Beyrouth. 'Le livre fondamental' est un gros ouvrage de caractère juridique traditionnel.

422 Ouvrage essentiellement consacré aux problèmes relatifs au tracé de l'écriture du texte coranique.

423 Ouvrage versifié selon le mètre *raġaz* où l'auteur fait état des sourates liées entre elles et des sourates-sœurs.

424 Maṭbūʿat Maġmaʿ al-Luġa al-ʿArabiyya, Damas, 1401/1981. Ouvrage consacré aux particules et aux prépositions du Coran dont la connaissance est absolument nécessaire pour le commentateur.

425 'Il a composé un livre sur le singulier et le pluriel dans le Coran; il y a mentionné le pluriel de ce qui est au singulier et le singulier de ce qui est au pluriel; la plupart du temps, ce sont des choses évidentes'. Tel est le jugement de as-Suyūṭī sur ce livre (p. 4/1299).

426 Maġmaʿ al-Luġa al-ʿArabiyya, Damas, 1391/1971. Ouvrage sur la pause et la reprise dans la lecture du Coran.

427 Il s'agit de l'explication (*šarḥ*) de *ar-Rāʾiyya* de aš-Šāṭibī, à savoir de *ʿAqila atrāb al-qaṣāʾid fi asnā l-maqāṣid*. Ces ouvrages concernent le tracé de l'écriture des recueils coraniques.

428 Ces trois ouvrages concernent la polysémie et la monosémie dans le Coran.

Ibn 'Abd aṣ-Ṣamad : 24, 975  
 Ibn ad-Dāmaḡānī : 975<sup>429</sup>  
 an-Naysābūri : 24<sup>430</sup>

## Y

*Yanbū'* [*al-ḥayāt*]  
 Ibn Zafar : 1467<sup>431</sup>  
*Yāqūtāt aṣ-ṣirāt* [*fi tafsīr ḡarīb al-Qur'ān*]  
 Muḥammad b. 'Abd al-Wāḥid Ġulām Ta'lab :  
 1700<sup>432</sup>  
*al-Yawwāqīt* [*fi l-luġa*]  
 Abū 'Umar az-Zāhid : 537<sup>433</sup>

## Z

[*Zād al-masīr fi 'ilm at-tafsīr*]  
 Ibn al-Ġawzī : 40<sup>434</sup>  
*az-Zāhir* [*fi ma'ānī kalimāt an-nās*]  
 Ibn al-Anbārī : 24<sup>435</sup>  
*Zawā'id al-Musnad*  
 'Abd Allāh b. al-Imām Aḥmad : 181, 519, 2179,  
 2425<sup>436</sup>  
*Zawā'id ar-Rawḍa*  
 Ibn Qāḍī 'Aġlūn : 688<sup>437</sup>  
*az-Zīna* [*fi l-kalimāt al-islāmiyya al-'arabiyya*]  
 Abū b. Ḥamdān : 950, 953, 956, 1009, 1288<sup>438</sup>  
*az-Zuhd*  
 Aḥmad b. Ḥanbal : 462<sup>439</sup>  
 Ibn al-Mubārak : 2169, 2377<sup>440</sup>

429 Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn, Beyrouth, 1403/1983.

430 Le titre exact est : *Wuġūh al-Qur'ān*.

431 Il s'agit d'un commentaire coranique.

432 Ed. Muḥammad Ya'qūb Turkistānī, 1423/2002. Commentaire des expressions étranges du Coran.

433 Ouvrage qui concerne apparemment les faits linguistiques et dont il ne reste qu'une seule page publiée par al-Maymanī dans *Yāqūtāt aṣ-Ṣirāt* au sujet des expressions étranges du Coran.

434 al-Maktab al-Islāmī, Damas et Beyrouth, 1407/1987. Il s'agit d'un commentaire coranique non basé sur la tradition.

435 Mu'assasat ar-Risāla, Beyrouth, 1412/1992. Ouvrage de linguistique, lexicographie.

436 Ajouts faits au *Musnad* de Ibn Ḥanbal par son propre fils.

437 Il s'agit probablement de *at-Tāġ fi zawā'id ar-Rawḍa 'alā l-minḥāġ*.

438 Ed. Husayn b. Fayḍ Allāh al-Ḥamdānī wa-'Abd Allāh Salūm as-Sāmarānī. Ouvrage relatif à la philologie en général et aux termes techniques de la langue arabe.

439 Dār al-Kitāb al-'Arabī, Beyrouth, 1406/1986. Livre basé sur des traditions prophétiques à propos de l'abstinence par rapport aux affaires de ce monde.

440 Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth. Titre : *Kitāb az-zuhd wa-r-raqā'iq*; il s'agit d'un ouvrage d'ascétisme.