

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 ouvrage¹ 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 nouvelle².

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 minā 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 Suyūṭī » 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 peu³!

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 demande⁴. 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'autre⁵.

La 'rime' justifie souvent l'omission ou l'antéposition⁶. Šams ad-Dīn b. aṣ-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'a*) » (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'⁷. 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 (*nasīyyā*) » (19, 64) ; en effet, la 'rime' des autres versets est également en -*īyyā*⁸. 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*⁹. D'autres problèmes, toujours relatifs à la poésie, sont également envisagés, comme, par exemple, celui de la métrique propre à la poésie de certains versets¹⁰ ou celui de la possibilité de citer le Coran à l'intérieur d'un poème¹¹.

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 *fā'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*, *basīṭ*, etc ...).

11 Chap. 35, pp. 719–725.

temps, tout particulièrement par E.M. Sartain¹². Résumons donc l'essentiel. Ġalāl ad-Dīn est né au Caire en 849/1445, d'une famille originaire de Asyūt, 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 Ṭulūn. 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 contemporains¹³.

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 Ṭulūn. 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'interpréteur 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 Ṭumānbāy. 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 sahéenne, 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, *Ġalāl 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*², 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 comprises¹⁴. 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'¹⁵. 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)¹⁶; enfin, il y a les citations résumées qui se terminent par l'expression suivante *intahā mulaḥḥaṣan* (fin, résumé en substance)¹⁷. 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 différent¹⁸.

Si l'on veut catégoriser les auteurs de ces citations, on peut dire que les spécialistes de la tradition (*al-muḥaddithūn*) 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-luġawiyyūn*), 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 personnelles¹⁹. A 27 reprises,

18 Dans l'ordre énoncé, voici les références: Chap. 58, p. 1760 // *at-Taḥsīn 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^o 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 concerné²⁰. 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)²¹.

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-Aṣraf Qāyṭbāy, sultan des monastères d'Egypte de son temps (872/1467–901/1495); en effet, il dit qu'il était affilié à la Aṣrafiyya. 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 Ǧarīr at-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 (*ḍa'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 (*ṣādd*) (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 Ṭūlūn²²; 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'auteur²³. 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-ṛa'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 déjà²⁴. 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 Miḡlaz 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 (*mutaṣābih*) 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 aṣ-Ṣāḍiliyya, 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 mélange²⁵. 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 aṣ-Ṣāḍiliyya (voir E.M. Sartain, 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 tat-taḡū minhum tuḡātan*» (3, 28), si *tuḡātan* 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-Zamaḡṣārī et ar-Rāzī, il s'agit d'un nom verbal (*maṣḍar*) 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 ḡāmīd*) (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-Taḥadduṭ 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 arabe²⁶. 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 copistes²⁷. 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 (*haytu*) vous voulez » et Coran 7, 19 : « Ô Âdam ! Habite, toi et ton épouse le Jardin et (*fa-*) mangez d'où (*min haytu*) 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 *tahrīf* et de *taṣḥīf* (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)²⁸.

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'²⁹. 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-Dīn al-Suyūṭī* (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 représentent³⁰.

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 'Ā'isha 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 'Ā'isha 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 mim mā 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 muṣḥafihi*), 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 fī '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-Nağm* 53, entre les versets 20 et 21; alors que généralement, les commentateurs abordent ce problème à propos du verset 52 de la sourate *al-Ḥağğ* 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 *mudrağ*, 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-Ğazārī 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 *mudrağ*, 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-Rāğīb 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’³¹. 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 le³² répéter, jusqu’à ce que Dieu n’ouvrît mon cœur à cela au point de penser à ce sujet ce que pensait ‘Umar’ (p. 379)³³. 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 Faḥr 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)³⁴ 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 árabes en el Corán según el Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān de al-Suyūṭī» in *El Corán 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'imitabilité 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' (*laḥn, 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] ḥādāni la-sāḥirāni* / certes, ces deux là sont des magiciens » (20, 63); «*wa-l-muqīmīna š-šalāta wa-l-mu'tūna z-zakāta* / ceux qui établissent la prière et ceux qui font l'aumône » (4, 162); «*inna l-laḍīna āmanū wa-l-laḍīna ḥādū wa-š-šabi'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-ḥādīhi 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)³⁵. 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*³⁶. 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 *al-*

35 Ġalāl 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 plusieurs³⁷. 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 tiennent 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 peu³⁸, 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 suite³⁹. 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-Zarkašī⁴⁰. Comme le rappelle Muneer Fareed dans l'introduction aux chapitres de *al-Itqān* qu'il traduit (p. 23)⁴¹, 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*⁴². 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. 293 sq. // *Itq.* Chap. 7, pp. 158 sq. et Chap. 8, pp. 176 sq. : 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 'Ulūm al-Qur'an* – Ashton Central Mosque.

42 Kenneth Edward Nolin, *The Itqān and its Sources : a Study of al-Itqān fi 'ulūm al-Qur'an by Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī with special reference to al-Burhān fi 'ulūm al-Qur'an 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-Zarkaṣī, 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-Zarkaṣī, 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-Šādīlī 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-maṭūr 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-Qur'ān* (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 Egypte, 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 Ġayb, 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 Egypte 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'⁴³. 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-Suyūṭī⁴⁴.

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-Qur'ān*. 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, Maisonneuve 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^e/19^e siècle et au début du 14^e/20^e 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-Ğazā'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-Aẓīm 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 *Maḥāsin at-ta'wīl* de Ğamāl 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-Fāṣī (m. 1224/1810) pour l'introduction de son commentaire intitulé *al-Baḥr al-mudīr*⁴⁵.

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 sources⁴⁶. 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 ḡuz' 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, al-Maymaniyya, Le Caire, 1317/1899
5. al-Azhariyya, Le Caire, 1317/1899
6. Maktabat Maḥmūd Tawfiq, Maṭba'at Ḥiḡāzī, avec les amendements de 'Abd Rabb an-Nabī Sa'īd al-Ḥusaynī, Le Caire, 1360/1941
7. al-Maktaba at-Tiḡāriyya al-Kubrā, Maṭba'at Ḥiḡāzī, 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 *Iḡāz al-Qur'ān* de al-Bāqillānī en marge, Le Caire, 1370/1950
9. Maktabat al-Mašhad al-Ḥusaynī réalisée par Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, 1387/1967; rééditée par al-Hay'a, Le Caire, 1394/1974 et par Dār at-Turāṭ, 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-Buḡā, Damas, 1407/1986
12. Dār al-Kitāb al-'Arabī, réalisée et commentée par Fawwāz Aḥmad Zamar-lī, 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 ḡuz' 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^o 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-Saṭūrašinī; il est daté du 14 de al-Muḥarram (1^o 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 Ġāmi'at al-Malik Sa'ūd de al-Riyāḍ (R)*

Ce manuscrit est conservé dans Maktabat Ġāmi'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 Ġumādā I (3^o 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 Ġārī. 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.⁴⁷
2. al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ* ma'a ṣarḥihi *Faṭḥ al-Bārī*, al-Maṭba'a as-Salafiyya, Le Caire, s.d.
3. Muslim *Ṣaḥīḥ*, éd. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Dār at-Turāṭ al-'Arabī, Beyrouth, s.d.
4. ad-Dārimī, *Sunan*⁴⁸, Dār Iḥyā' as-Sunna an-Nabawiyya, Beyrouth, s.d.⁴⁹
5. Abū Dāwūd, *Sunan*, éd. 'Izzat 'Ubayd ad-Da'ās wa-'Ādil as-Sayyid, Dār Ibn Ḥazm, Beyrouth, 1^o 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 *Ṣarḥ* al-Ḥāfiẓ Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī wa-ḥāšiyat al-Imām as-Sindī, édition réalisée et numérotée par 'Abd al-Fattāḥ Abū Ġudda, Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmiyya, Alep, 4^o 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^o édition, 1419/1998⁵⁰;
9. Mālik, *Muwatṭa'*, éd. 'Abd al-Mağīd Turkī, Dār al-Ġarb al-Islāmī, Beyrouth, 1^o 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-Turāṭ al-Islāmī, Le Caire; édition réalisée par Šu'ayb al-Arna'ūṭ et ses collègues, Mu'assasat ar-Risāla, Beyrouth, 1^o 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^o édition, 1421/2000.

50. Dār Iḥyā' at-Turāṭ al-'Arabī, taḥqīq wa-ṣarḥ 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 Publishing⁵¹. 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*⁵². 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 fī ʿulūm al-Qurʾān*, translated by Prof. Ḥamid Algar, Dr. Michael Schub and Mr. Ayman Abdel Ḥaleem, Reveiwed 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.

La troisième traduction, en français, ne concerne que le chapitre 16 sur la modalité de la descente du Coran⁵³. 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-Taḥsīl 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-Ṭaqāfa, 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-aḡānī*, 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
 Muḥyī 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-Ḥanḡī, al-Qāhira, 3^e 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-Zamaḥṣārī, *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^e 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^e 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
ي	(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* (*fāʿida*) 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*² (*Encyclopédie de l'Islam*, 2^e édition); NdE (note de l'éditeur); p. (page); pp. (pages); s.d. (sans date); sq (et suivant); t. (tome); *TK* (*al-Taḥf al-kabīr*); vol. (volume).

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