

Définitions de *al-mutawātir*, *al-mašhūr*, *al-āḥād*, *aš-šādd*, *al-mawḍūʿ* et *al-madrağ*

Sache que al-Qāḍī Ğalāl ad-Dīn al-Bulqīnī dit: ‘La lecture coranique se divise 2/491 en ce qui est transmis par un grand nombre de garants (*mutawātir*), en ce qui est transmis par quelques individus (*āḥād*) et en ce qui est transmis par un seul garant (*šādd*). Le *mutawātir* concerne les sept lectures dont la chaîne de transmission est saine (*mašhūra*)¹; les *āḥād* sont les trois lectures qui sont le complément des dix; on y joint les lectures des compagnons; et le *šādd* concerne les lectures des suivants de la seconde génération, comme al-A‘maš, Yaḥyā b. Tābit, Ibn Ğubayr, etc ...’². Ce propos entraîne quelque problème que l’on connaîtra à partir de ce que nous allons mentionner.

[La définition de la lecture authentique par al-Ġazarī]

Celui qui a le mieux parlé sur ce sujet est l’Imām des lecteurs, en son temps, le Maître de nos maîtres, Abū l-Ḥayr b. al-Ġazarī. Il dit au début de son livre *an-Našr*: ‘Toute lecture qui est conforme à la langue arabe, ne serait-ce que sous un aspect, qui est conforme à un des recueils coraniques ‘uṭmāniens, ne serait-ce qu’implicitement, et dont la chaîne de transmission est authentique, est la lecture authentique (*ṣaḥīḥa*) qu’il n’est pas permis de refuser et qu’on ne peut pas rejeter; bien plus, elle fait partie des sept ‘recensions’ (*aḥrāf*) selon lesquelles le Coran est descendu. Il faut donc qu’on l’accepte, qu’elle provienne des sept imāms, des dix imāms ou d’autres imāms qui sont acceptés. Et lorsque | 2/492 fait défaut une de ces trois conditions, on la qualifie de faible (*da‘īfa*) ou de transmise par un seul garant (*šādda*) ou de fausse (*bāṭila*), qu’elle provienne des sept ou de qui est plus important qu’eux. Voilà ce qui est authentique selon les imāms spécialistes parmi les anciens et les successeurs. C’est ce que déclarent ad-Dānī, Makkī, al-Mahdawī et Abū Šāma. Telle est la théorie des anciens à propos de laquelle aucun d’eux ne diverge’.

1 Voir la définition exacte plus loin à la p. 503.

2 Pour toutes ces notions, davantage de précisions sont apportées aux pages 502–508.

Dans *al-Muršid al-wağīz*, Abū Šāma dit: 'Il ne faut pas se laisser abuser par n'importe quelle lecture attribuée à un des sept, qualifiée d'authentique et qui, soi-disant, serait descendue ainsi, à moins qu'elle n'entre dans le cadre de cette règle. Ainsi donc, un auteur ne se marginalise pas, en la rapportant d'un autre, car cela (l'authenticité) n'est pas propre au fait de la rapporter de leur part; bien plus, si elle est rapportée à partir d'autres lecteurs, cela ne l'empêche pas d'être authentique. En effet, on se base sur l'ensemble de ces qualités et non sur celui à qui elle est attribuée. Car la lecture attribuée à chacun des sept lecteurs et aux autres se divise en ce qui jouit du consensus général (*al-muğma' alayhi*) et en ce qui est rapporté par un seul garant (*šādd*); cependant, on se fie davantage à ce qu'on rapporte de ces sept lecteurs qu'à ce qui est rapporté à partir des autres, à cause de leur notoriété et de l'abondance de ce qui est authentique et agréé par le consensus général dans leurs lectures'.

* [1^o *explication de la définition de al-Ġazārī*]

2/493

Puis, Ibn al-Ġazārī dit: 'Quand nous disons à propos de la règle: 'ne serait-ce que sous un aspect', nous voulons signifier un des aspects grammaticaux, qu'il s'agisse de l'excellent ou du bon langage, qu'on soit d'accord à son sujet ou qu'on diverge de façon qui ne porte pas à conséquence, lorsque la lecture est une de celles qui sont bien répandues et divulguées et que les imāms reçoivent moyennant une chaîne de transmission authentique, puisque tel est le principe le plus important et la base la plus sûre. Or combien de lectures ont été rejetées par quelques grammairiens, et même par beaucoup d'entre eux, alors qu'on ne tient pas compte de leur rejet; comme, par exemple, le silence (*iskān*), dans: « *bārī'ikum* / votre Créateur » (2, 54)³; « *ya'murkum* / vous ordonne » (2, 67)⁴; ou bien le signe du génitif, dans: « *wa-l-arḥāmi* / les parents » (6, 1)⁵; ou bien le signe de l'accusatif, dans: '*li-yuğzā qawman* / afin que chaque peuple soit rétribué' (45, 14)⁶; ou bien, la séparation entre l'annexé et l'annexant, dans: '*qatlu awlādahum šurakā'ihim* / le meurtre de leurs enfants par leurs associés'⁷; etc ...'.

3 Dans la recension actuellement officielle, nous avons, en effet: « *bārī'ikum* », avec la voyelle 'i' du génitif, au lieu du silence.

4 Ici aussi, nous avons: « *ya'murukum* », avec le verbe au nominatif et non au génitif.

5 Toujours dans la recension officiellement en cours, nous avons: « *wa-l-arḥāma* », à l'accusatif et non au génitif.

6 Dans cette lecture, le verbe est au passif, donc nous devrions avoir *qawmun* au nominatif, en tant que substitut de l'agent. La lecture actuellement officielle est « *li-yağziya qawman* / afin qu'il rétribue chaque peuple ».

7 Dans la recension actuelle, nous avons: « *qatla awlādihim šurakā'uhum* » (6, 137); ici, *awlā-*

Ad-Dānī dit : ‘Les imāms des lecteurs n’agissent pas, en ce qui concerne quoi que ce soit des ‘recensions’ (*ḥurūf*) coraniques, en fonction du plus répandu au niveau linguistique et du plus conforme avec la langue arabe, mais en fonction du plus attesté au plan de la tradition et du plus authentique à celui de la transmission. Quand une recension est attestée, ni la conformité avec la langue arabe ni l’usage courant en linguistique ne peuvent (servir à) à la repousser, parce que la lecture est alors un fait de tradition à suivre, qu’il faut accepter et auquel on doit se rendre’.

2/494

Quant à moi, je dis que, dans son *Sunan*, Saʿīd b. Mansūr cite ce que dit Zayd b. Ṭābit, à savoir : ‘La lecture est un fait de tradition à suivre’. | Al-Bayhaqī ajoute : ‘Il veut dire par là que suivre celui qui nous précède, à propos des ‘recensions’ (*al-ḥurūf*), est un fait de tradition à suivre; il n’est permis de diverger ni par rapport au recueil coranique qui est un guide, ni par rapport aux lectures dont la chaîne de transmission est saine (*mašhūra*), même si ce qui est autre que cela est très courant linguistiquement parlant et plus évident que ces lectures’.

2/495

* [2° *explication de la définition de al-Ġazarī*]

Puis, Ibn al-Ġazarī ajoute : ‘Nous voulons signifier, par ‘la conformité avec un des recueils coraniques’, ce qui est attesté dans certains d’entre eux et non dans d’autres; comme la lecture de Ibn ʿĀmir : « [wa-]qālū ttaḥada llāhu / [Et] ils ont dit : Dieu a pris », dans *al-Baqara* (2, 116), sans le *wāw* (et); ainsi que : « (bi)-z-zuburi wa-(bi)-l-kitābi / (avec) les Écritures et (avec) le Livre » (3, 184), avec le maintien du *bāʾ* dans les deux cas. Or cela est attesté dans le recueil coranique de aš-Šāmī. De même, il y a la lecture de Ibn Kaṭīr : « taḡrī min taḥtiḥā⁸ l-anhāru / coulent, en dessous, des rivières », à la fin de *Barʿa* (9, 100), avec l’ajout de « min / en »; ce qui est attesté dans le recueil de Makkī, etc ... Si la lecture ne se trouve dans aucun des recueils ʿuṭmāniens, alors elle n’est transmise que par un seul garant (*šādḍa*), parce qu’elle diffère du tracé écrit qui jouit du consensus général.

* [3° *explication de la définition de al-Ġazarī*]

Quand nous disons : ‘ne serait-ce qu’implicitement’, nous signifions par là ce qui y correspond ne serait-ce que potentiellement; | comme, par exemple, « *maliki yawmi d-dīn* / Roi du jour du jugement » (1, 4); cela est écrit dans

2/496

dihim est au génitif, parce qu’il est considéré comme annexant de *qatla*; dans la citation du texte, il est à l’accusatif, parce qu’il est considéré comme complément d’objet direct de *qatlu*.

8 Dans la lecture actuellement officielle, nous avons « *taḥtahā* », au lieu de *min taḥtiḥā*.

l'ensemble sans le *alif* (de *mālik*). Donc la récitation avec l'omission y correspond réellement, tandis que la récitation avec le *alif* y correspond potentiellement, étant donné qu'on l'omet dans l'écriture par souci d'abrégé, tout comme on écrit : « *malika l-mulki* / Roi du royaume » (3, 26)⁹.

La différence des lectures peut réellement correspondre au tracé écrit, comme, par exemple : « *ta'malūna* », avec un *tā'* (vous faites) et un *yā'* (*ya'malūna* / ils font)¹⁰; de même, nous avons « *nağfir lakum* / nous pardonnerons [vos péchés] » (2, 58) avec un *tā'* (*tuğfar lakum* / [vos péchés] vous serez pardonnés) et avec un *nūn* « *nağfir* / nous pardonnerons »¹¹, et autres exemples semblables où le fait d'être dépourvu de points et de vocalisation, dans les cas d'omission et de confirmation, démontre une grande compétence de la part des compagnons, dans l'art d'épeler les lettres tout particulièrement et dans une compréhension pénétrante de la réalité de chaque science. Considère comment ils écrivent « *aş-şirāt* / la voie » (1, 6) avec un *şād* qui remplace le *şin*, abandonnant ainsi le *şin* qui fait partie de la racine, de sorte que la lecture avec le *şin*, même si d'un côté elle diffère du tracé écrit, reste conforme à la racine ; et donc les deux s'équilibrent ; et d'autre part, la lecture avec le glissement phonétique (*işmām*)¹² est possible. Si on avait écrit cela avec un *şin* conformément à la racine, tout cela aurait disparu et la lecture sans le *şin* aurait été considérée | comme contraire au tracé et à la racine. Voilà pourquoi, on diverge à propos de « *başatan* / corpulence » (7, 69) autre que « *baştatan* » (2, 247), du fait que la 'recension' (*ħarf*) de *al-Baqara* 2 est écrite avec un *şin* et celle de *al-A'raf* 7 avec un *şād* ; bien que ce qui diverge par rapport au tracé écrit évident, dans le cas d'une lettre assimilée ou substituée, fixée ou omise, etc ... n'est pas considéré comme divergent, quand la lecture en demeure assertée et qu'elle est reconnue et répandue. C'est pour cette raison, qu'on ne considère pas le maintien du *yā'* dans le cas des lettres serviles (*zawā'id*)¹³ et de sa disparition dans : « *tas'alnī/i* / ne me demande pas »¹⁴, dans *al-Kahf* (18, 70) ; de la disparition du *wāw* dans : « *wa-akūna mina ş-şālihīna* / et je suis parmi les gens de bien »¹⁵ ; du *zā'* dans : « *bi-*

2/497

9 L'abréviation consiste à écrire un petit *alif* suscrit après le *mīm*.

10 Ce qui veut dire que le tracé écrit (*ar-rasm*) ne comporte que l'écriture des consonnes sans les points : donc si l'on met deux points dessus, nous avons *t* et avec deux points dessous, nous avons *y* ; ce qui change le sens, mais non le tracé écrit.

11 Pour le *tā'*, nous avons deux points dessus et pour le *n*, un seul point.

12 Cela consiste à prononcer le *ş* comme un *z* (NdE).

13 Ce sont les lettres 'ajoutées' dans le tracé du recueil coranique et qui se présentent à la fin du mot (NdE).

14 Yahyā b. Sulaymān lit d'après Abū Bakr de la part de 'Āşim *tas'alnī* sans *yā'* (cfr. 'Abd al-Laṭīf al-Ḥaṭīb, *Muḡjam al-qirā'āt*, t. 5, p. 263).

15 Dans la version actuelle (63, 10), nous avons l'omission du *wāw* et l'apocopé : « *wa-lā akun* ».

danīn / avare» (81, 24)¹⁶, ainsi que d'autres cas semblables de divergences dans le tracé écrit qui sont refusées. Or une telle divergence est pardonnaible, | puisque c'est une différence très proche qui renvoie à un même sens et avec laquelle s'accroissent l'authenticité de la lecture, l'authenticité de sa chaîne de transmission (*ṣuhratuhā*) et sa pleine acceptation, à la différence de l'ajout ou de la suppression d'une parole, de son antéposition ou de sa postposition, au point que si l'on s'agissait d'une seule lettre dont dépende le sens, son statut dans celui de la parole ne permettrait pas d'en changer le tracé écrit. Telle est la ligne de démarcation qu'il y a dans la réalité, si on suit le tracé écrit ou si on s'y oppose'.

2/498

* [4° *explication de la définition de al-Ġazārī*]

Il dit: 'Quand nous disons 'et dont la chaîne de transmission est authentique', nous signifions par là que c'est une personne rigoureusement honnête qui transmet cette lecture de la part de son semblable, et qu'il en est ainsi jusqu'à la fin. Alors, elle est ainsi reconnue comme ayant une chaîne de transmission saine (*mašhūra*) auprès des imāms de ce genre, n'étant pas considérée par eux comme erronée ou bien comme ce à propos de quoi certains d'entre eux disent qu'elle est transmise par un seul garant (*šādd*).'

Il ajoute: 'Certains modernes posent la transmission par un grand nombre de témoins sûrs (*tawātur*) comme condition de ce principe, ne se contentant pas de l'authenticité de la chaîne de transmission. Ils prétendent que le Coran ne peut être asserté que par la transmission d'un grand nombre (*tawātur*) et qu'un passage coranique ne peut pas être confirmé par ce qui se présente comme transmis par quelques individus (*āḥād*) seulement'.

Il continue: 'Certes, cela est évident. Car lorsque la transmission d'un grand nombre (*tawātur*) est établie, on n'a plus besoin des deux autres principes au sujet du tracé écrit et du reste, puisque ce qui est asserté dans les recensions (*aḥruf*) de la différence comme transmis par un grand nombre (*mutawātir*) depuis le Prophète (.) doit être accepté et jugé décidément comme étant du Coran, que cela corresponde au tracé écrit ou non. Et si nous posons comme condition la transmission par un grand nombre (*tawātur*) au sujet de chacune des recensions (*hurūf*) de la différence, beaucoup de ce qui est asserté de ces recensions (*aḥruf*) de la différence sera éliminé des sept. Abū Šāma dit: Il est répandu, dans le langage | d'un ensemble de lecteurs modernes et d'autres qui les suivent, que les sept (recensions) sont entièrement transmises par un grand

2/499

16 Il s'agit du remplacement du *z*, dans *zanīn* (suspect) par le *d*, ce qui entraîne aussi un changement de sens.

nombre (*mutawātira*), c'est-à-dire, chacun des moindres éléments de ce qui a été rapporté de leur part'.

On dit: 'On doit affirmer catégoriquement qu'elles (les recensions) sont descendues d'auprès de Dieu. Certes, nous affirmons cela, mais au sujet de ce sur leur transmission de quoi les voies se rencontrent et à propos de quoi les différents groupes concordent, sans aucune dénégation à ce sujet. Telle est la condition minimum pour cela, lorsqu'on n'est pas d'accord sur le fait d'être transmis par un grand nombre (*tawātur*) d'une partie des ces recensions'.

Al-Ġa'barī dit: 'La condition est une seule, à savoir l'authenticité de la transmission, bien que les deux autres soient nécessaires. Par conséquent, celui qui est sûr de connaître l'état des transmetteurs, qui est expert de la langue arabe et qui est parfait dans le tracé écrit, sera délivré de ce doute'.

[Les 3 catégories de la transmission du Coran, selon Makkī]

Makkī dit: 'Ce qui est rapporté dans le Coran se divise en trois catégories:

- une catégorie qu'on récite et qui met au ban des infidèles celui qui l'écarte, à savoir ce qu'ont transmis les gens dignes de confiance et qui est conforme à la langue arabe et à l'écriture du recueil coranique.
- une catégorie qui est saine aux points de vue de sa transmission à partir de quelques individus (*āḥād*) et de la langue arabe, mais dont la prononciation diffère du tracé écrit. Elle est acceptable, mais on ne la récite pas pour deux raisons: d'abord, à cause de sa divergence d'avec ce qui fait l'objet du consensus général; ensuite, ne résultant pas d'un consensus général, mais provenant de traditions de quelques individus (*āḥād*), ce n'est pas avec cela qu'on peut établir un passage coranique et déclarer infidèle celui qui l'écarte; et pourtant combien de mal fait-il, quand il l'écarte!
- une catégorie transmise par des gens fiables, mais qui n'a pas de correspondant dans la langue arabe; ou bien qui a été transmise par des gens non fiables et donc qui n'est pas acceptable, même si elle correspond à ce qui est écrit'.

* [les exemples de ces 3 catégories, selon al-Ġazarī]

Ibn al-Ġazarī dit: 'Les exemples de la première catégorie sont nombreux; ainsi nous avons: « *malik* / roi et *mālik* / patron » (1, 4); | « *yaḥḍa'ūna* et *yuhādī'ūna* / ils trompent » (2, 9)¹⁷.

17 C'est-à-dire, l'emploi de la première forme verbale (*fa'ala*) ou de la troisième (*fā'ala*).

Comme exemples de la deuxième catégorie, nous avons la lecture de Ibn Mas'ūd et d'un autre: '[*wa*] *-d-dakara wa-l-untā*'¹⁸; ainsi que la lecture de Ibn 'Abbās: '*wa-kāna Umāmahum malikun ya'ḥudu kulla safīnatin ṣāliḥatin* / et il y avait devant eux un roi qui saisissait toute embarcation saine'¹⁹, etc ...'. Il ajoute: 'Les savants divergent à propos de la lecture de cela. La majorité est d'avis de l'interdire, parce qu'elle n'est pas transmise par un grand nombre; même si elle est attestée dans la transmission, elle est abrogée par la dernière présentation (du Coran au Prophète) ou par le consensus des compagnons selon le recueil coranique 'uṭmānien.

Les exemples de ce qu'ont transmis des gens non fiables sont nombreux dans les livres de traditions transmises par un seul garant (*šādd*), dont la plus grande partie a une chaîne de transmission faible; par exemple, la lecture attribuée à al-Imām Abū Ḥanīfa qu'a recueillie Abū l-Faḍl Muḥammad b. Ğāfar al-Ġuzā'ī et qu'a transmise de sa part Abū l-Qāsim al-Hudālī. | En voici un exemple: «*Innamā yaḥšā llāha min 'ibādīhi l-'ulamā'u* / Ne craignent Dieu, parmi ses serviteurs, que les savants» (35, 28), avec *Allāhu* au nominatif et *al-'ulamā'a* à l'accusatif²⁰. Ad-Dāraquṭnī, ainsi qu'un groupe de savants, ont écrit que ce livre était apocryphe (*mawḍū'*) et sans fondement²¹.

2/501

Les exemples de ce qu'ont transmis des gens fiables et qui n'ont pas de correspondant dans la langue arabe sont peu nombreux et c'est à peine si on les trouve. Certains ont mis dans cette catégorie une recension provenant de Nāfi', à savoir: «*ma'ā'iš* / vivres» (7, 10), avec la *hamza*.²²

Il continue: 'Reste une quatrième catégorie qui est également rejetée, à savoir ce qui correspond à la langue arabe et au tracé écrit, mais qui n'est absolument pas transmis; il est donc très juste de le refuser et on doit l'interdire très sévèrement. Celui qui commet l'erreur à ce sujet, commet une faute majeure énorme. | On a mentionné que Abū Bakr b. Miqsam le permettait et qu'à cause de cela, une assemblée fut convoquée par lui et qu'on tomba d'accord pour

2/502

18 La recension actuellement officielle contient: «*wa-mā ḥalaqa d-dakara wa-l-untā* / Et par ce qu'il a créé: le mâle et la femelle!» (92, 3). C'est donc l'introduction de la coordination *wa* avant *ad-dakara* qui fait la différence. Ce qui entraîne une légère différence de sens: «Et par ce qu'il a créé et par le mâle et la femelle!».

19 Alors que la version actuellement officielle contient: «*wa-kāna warā'ahum mālikun ya'ḥudu kulla safīnatin ḡaṣban* / et il y avait derrière eux un roi qui saisissait toute embarcation par usurpation» (18, 79).

20 Ce qui inverse le sens, à savoir: 'Dieu ne craint, parmi ses serviteurs, que les savants'.

21 Il s'agit du 'livre' ou de l'écrit où ce genre de lecture est attribué à Abū Ḥanīfa (NdE).

22 De fait, la recension actuellement officielle contient *ma'āyiš*, avec un *y* à la place de la *hamza*.

l'interdire. A partir de là, a été interdite la lecture par pur raisonnement analogique qui n'a ni fondement auquel on puisse se référer, ni base sur laquelle on puisse s'appuyer dans la pratique'.

Il dit encore: 'Quant à ce qui a un tel fondement, cela fait partie de ce pour quoi on arrive à accepter l'analogie, comme l'assimilation par analogie de «*qāla raḡulāni* / deux hommes dirent» (5, 23) à «*qāla rabbi* / Il dit: Mon Seigneur!» (5, 25)²³, et autres exemples de ce qui ne s'oppose ni à un texte ni à un principe et qui ne va pas à l'encontre du consensus général, bien que ce soit très rare'.

[Opinion et développement de l'auteur sur la question : 6 genres de lectures]

Quant à moi, je dis: al-Imām Ibn al-Ġazarī a été absolument parfait dans cet exposé. Il m'a été communiqué de sa part qu'il y a plusieurs genres de lectures.

- Le premier: *al-mutawātir*, à savoir ce qu'a transmis tout un ensemble de personnes qui n'ont pas pu s'accorder | sur un mensonge, à partir de gens comme eux jusqu'à la fin. La plupart des lectures sont de ce genre.
- Le deuxième: *al-mašhūr*, à savoir ce dont la chaîne de transmission est saine, sans atteindre pour autant le degré du *tawātur*, qui est conforme à la langue arabe et au tracé écrit et qui est reconnu des lecteurs. Ils ne l'ont donc jamais compté comme une erreur ni comme un cas isolé (*šudūd*); on le récite conformément à ce que mentionne Ibn al-Ġazarī et le discours précédent de Abū Šāma le fait comprendre. Par exemple, il y a ce dont les voies divergent, au cours de la transmission à partir des sept (lecteurs); si bien que l'ont transmis à partir d'eux certains rapporteurs et non d'autres. Les exemples de cela sont nombreux dans la masse de recensions (*hurūf*) de livres relatifs aux lectures coraniques, comme le précédent, par exemple. Parmi les ouvrages les plus célèbres qui ont été composés sur ce sujet, il y a *at-Taysīr* de ad-Dānī, *al-Qašīda* de aš-Šātibī, le plus volumineux *an-Našr fī l-qirā'āt al-ašr* et *Taqrīb an-Našr*, ces deux derniers étant de al-Ġazarī.
- Le troisième: *al-āḥād*, à savoir ce dont la chaîne de transmission est authentique, mais qui n'est pas conforme au tracé écrit ou à la langue arabe, ou

23 Ce qui veut dire qu'on assimile le *l* de *qāla* dans le *r* de *raḡulāni*, comme on l'assimile dans celui de *rabbi*, en prononçant: *qār-raḡulāni* et *qār-rabbi*. Il est à noter que l'éditeur vocalise *rabbu* au nominatif, ce qui change tout le sens (NdE).

- qui ne jouit pas de la qualité précédente de *mašhūr* ; on ne l'utilise donc pas pour la récitation. | At-Tirmiḏī, dans son *Ġāmi'*, et al-Ḥākīm, dans son *Mus-tadrak*, ont composé pour cela un chapitre dans lequel ils citent beaucoup de choses avec des chaînes de transmission authentiques. Entre autres, nous avons ce que cite al-Ḥākīm, par le truchement de 'Āšim al-Ġaḥdarī, de la part de Abū Bakra qui dit : 'Le Prophète (.) récitait : (*muttaki'īna 'alā rafārifa huḍ-rin wa-'abāqirīyya ḥisānin* / accoudés sur des coussins verts, merveilleux et splendides)²⁴. Il cite aussi, à partir de la tradition de Abū Hurayra, le fait qu'il (.) récitait : (*fa-lā ta'lamu nafsun mā uḥfiyā lahum min qurrāti a'yunin* / Nul ne sait ce qui reste caché comme fraîcheurs des yeux)²⁵. Il cite encore le fait que selon Ibn 'Abbās, il (.) récitait : « *la-qad ḡā'akum rasūlun min anfasikum* / il vous est venu un messenger pris parmi les plus nobles de vous » (9, 128), avec la voyelle 'a' sur le *fā'* (de *anfasikum*)²⁶. | Et il cite, d'après 'Ā'īša, le fait qu'il (.) récitait : « *fa-rūḥun wa-rayḥānun* / alors, fraîcheur et parfum de plantes aromatiques » (56, 89), avec la voyelle 'u' sur le *rā'* (de *rūḥ* / souffle)²⁷.
- Le quatrième : *al-šādd*, à savoir ce dont la chaîne de transmission n'est pas authentique²⁸. Plusieurs livres ont été écrits à ce sujet. Dans ce genre, nous avons la lecture : (*malaka yawma d-dīni* / il possède le jour du jugement), avec un verbe à l'accompli et l'accusatif de *yawma* ; tandis que (*īyyāka yu'badu* / où c'est toi qui es adoré) est construit sur la forme passive²⁹.
 - Le cinquième : *al-mawḍū'* (apocryphe), à savoir comme les lectures de al-Ḥuzā'³⁰.
 - Il me semble qu'il y a un sixième genre auquel ressemble, parmi les genres de la tradition prophétique, *al-mudraġ* (ce qui est inséré), à savoir ce qui est ajouté aux lectures sous forme de commentaire ; comme, par exemple, la

24 Alors que la lecture actuellement officielle contient : «... *rafrāfin* ... *'abqariyyin* ... / un coussin ... merveilleux ... », au singulier (55, 76).

25 Au lieu de « *qurrati a'yunin* / fraîcheur des yeux » au singulier, comme nous l'avons actuellement dans la lecture officielle (32, 17).

26 La lecture actuellement officielle est « *min anfasikum* / pris d'entre vous » (pluriel de *nafs*) ; *min anfasikum* (superlatif de *nafis*), c'est-à-dire, 'pris parmi les plus nobles de vous'. Selon *Muġam al-qirā'āt*, il ne semble pas que la lecture *min anfasikum* (autre pluriel de *nafs*) existe.

27 Au lieu de *rawḥun*.

28 Cette définition semble un peu sommaire, comme le fait remarquer l'éditeur. Le *šādd* est ce qui ne jouit que d'un seul garant et s'oppose donc à *mutawātir*.

29 Dans la version actuelle, nous avons : « *mālīki yawmi d-dīn* * *īyyāka na'budu* ... / Roi du jour du jugement * C'est toi que nous adorons ... » (1, 4-5).

30 Voir p. 501, 1^o §.

lecture de Sa'd b. Abī Waqqās: (*wa-lahu aḥun aw uḥtun [min ummin]* / il a un frère ou une sœur [d'une mère])³¹; c'est ce que cite Sa'īd b. Manṣūr.

2/507 Il y a aussi la lecture | de Ibn 'Abbās, à savoir: (*laysa 'alaykum ḡunāḥun an tabtaḡū faḍlan min rabbikum [fī mawāsimi l-ḥaḡḡi]* / on ne vous fera pas de grief d'aller en quête de quelque grâce de votre Seigneur, [durant les temps du pèlerinage])³²; c'est ce que cite al-Buḥārī (*Ṣaḥīḥ*, 3/593). Il y a également la lecture de Ibn Zubayr, à savoir: (*wa-l-takun minkum ummatun yad'ūna ilā l-ḥayri wa-ya'murūna bi-l-ma'rūfi wa-yanhawna 'ani l-munkari [wa-yasta'īnūna bi-llāhi 'alā mā aṣābahum]* / Qu'il y ait parmi vous une communauté qui appelle au bien, ordonne le convenable, interdit le blâmable [et demande le secours de Dieu contre ce qui l'atteint])³³. 'Amr dit: 'Je ne sais pas si c'est sa lecture ou s'il [en] fait un commentaire'. Sa'īd b. Manṣūr la cite, ainsi que Ibn al-Anbārī, en se prononçant décidément pour un commentaire.

2/508 Il cite aussi, selon al-Ḥasan, le fait qu'il lisait: (*wa-in minkum illā wāriduhā [al-wurūdu d-duḥūlu]* / personne parmi vous qui n'y doit arriver; [arriver, c'est entrer])³⁴; Ibn al-Anbārī dit que [*al-wurūdu d-duḥūlu*] est un commentaire de al-Ḥasan du sens de *al-wurūdu*. Certains lecteurs commettent l'erreur de joindre ce passage au Coran.

Ibn al-Ḡazārī dit à la fin de son intervention: 'Peut-être introduisaient-ils le commentaire dans la lecture pour l'éclairer et l'expliquer, parce que ce sont des spécialistes de ce qu'ils ont reçu du Prophète (.) comme Coran, car ils furent préservés de l'ambiguïté; et peut-être que certains d'entre eux l'écrivaient avec le Coran. Quiconque prétend que certains compagnons permettaient la lecture selon le sens, est un menteur'. Fin de citation.

Je consacrerai à ce genre, à savoir *al-mudraḡ* (l'inséré), un écrit à part³⁵.

31 Ce [*min ummin* / d'une mère] est ajouté au texte qui est celui du verset 4, 12.

32 L'expression [*fī mawāsimi l-ḥaḡḡ*] / durant les temps du pèlerinage] est ajoutée au verset 2, 198.

33 La partie [*wa-yasta'īnūna ...*] ne fait pas partie de la lecture aujourd'hui officielle de 3, 104.

34 La partie [*al-wurūdu d-duḥūlu*] est un ajout au verset 19, 71.

35 Il ne semble pas qu'il eût l'occasion de réaliser cet ouvrage ou tout au moins on n'en connaît pas l'existence (NdE).

Nota Bene 1 [la transmission par un grand nombre (*tawātur*) et ses problèmes]

* [Débat sur la transmission par un grand nombre (*tawātur*)]

Il est indiscutable que tout ce qui fait partie du Coran doit être transmis par un grand nombre (*mutawātir*) dans son fondement et dans ses parties. Quant à sa disposition, à sa composition et à son agencement, il en est de même, selon les spécialistes sunnites, puisqu'on est catégorique sur l'habitude d'exiger le *tawātur* pour les détails d'un cas semblable; en effet, ce miracle sublime, qui est le fondement de la vraie religion et de la voie droite, vient de ce que ces exigences sont appliquées avec beaucoup d'attention en ce qui concerne la transmission des ensembles et des détails du Coran. Donc, on est catégorique sur le fait que ce qui est transmis par quelques individus (*āḥād*) et non par un grand nombre (*tawātur*) n'appartient pas au Coran.

Beaucoup de spécialistes de la science des principes pensent que le *tawātur* est une condition pour établir ce qui appartient au Coran, en ce qui concerne son fondement, mais non en ce qui concerne sa disposition, sa composition et son agencement; qui plus est, on utiliserait abondamment la transmission par quelques individus (*āḥād*) dans ces cas là. On dit que c'est ce qui découle de la façon de faire de aš-šāfi'ī pour établir la *basmala* à chaque sourate³⁶.

Mais, cette théorie est réfutée par le fait même que la preuve précédente exige le *tawātur* pour tout; et parce que, sans cette condition, il serait permis de laisser tomber beaucoup de passages du Coran qui se répètent et d'en maintenir beaucoup d'autres qui ne sont pas coraniques. D'abord, premièrement, si nous ne prenions pas le *tawātur* comme une condition au sujet de la disposition du Coran, il serait permis que beaucoup de répétitions qui se trouvent dans le Coran ne soient pas rapportées par un grand nombre, | comme, par exemple: «Vous deux, lequel des bienfaits de votre Seigneur traiterez-vous de mensonge?» (55, 13)³⁷. Ensuite, deuxièmement, si un passage du Coran n'était pas rapporté par un grand nombre en ce qui concerne sa disposition, il serait permis de l'établir à tel (autre) endroit, en produisant des traditions rapportées par quelques individus (*āḥād*).

Dans *al-Intiṣār*, Al-Qāḍī Abū Bakr (al-Bāqillānī) dit: 'Certains juristes et théologiens sont d'avis d'établir un passage du Coran, par décision et non par science, grâce à la tradition d'un seul (*ḥabar al-wāḥid*) et non par

36 Il s'agit de l'incipit des sourates: «*Bi-smi llāhi ...* / Au nom du Dieu ...».

37 Ce passage se répète tout au long de la sourate comme un refrain.

d'abondantes traditions. Les spécialistes répugnent à cela et le refusent. Certains théologiens disent: 'Il est permis d'utiliser l'opinion personnelle et l'effort intellectuel pour établir une lecture, des modalités linguistiques et des recensions (*ahruf*), si ces modalités sont correctes en arabe; et cela, même s'il n'est pas certain que le Prophète (.) récitait ainsi. Les spécialistes refusent cela, ils le nient et accusent d'erreur celui qui l'affirme.' Fin de citation.

***[Le cas particulier de la basmala]**

Les Mālikites et d'autres qui écartent la *basmala* construisent leur théorie sur ce principe, en affirmant qu'elle n'est pas rapportée par un grand nombre au début des sourates; or ce qui n'est pas rapporté par un grand nombre n'est pas coranique.

On répond, de notre part, en refusant le fait qu'elle ne soit pas rapportée par un grand nombre. Beaucoup de choses sont rapportées par un grand nombre pour certains et ne le sont pas pour d'autres, pour une époque et non pour l'autre. Il suffit, pour qu'elle soit rapportée par un grand nombre, qu'elle soit assertée dans les recueils coraniques des compagnons, et donc aussi de ceux qui viennent après, par l'écriture du recueil, ayant interdit qu'on écrive dans le recueil coranique ce qui n'est pas de lui, comme les noms des sourates, *Āmīn* et les divisions en dixièmes. Donc, si elle n'était pas une partie du Coran, ils n'auraient pas permis | qu'elle soit établie selon sa graphie, sans aucune précision; parce que cela porterait à croire qu'elle est [coranique] et ils auraient donc mis les musulmans en danger, en les portant à croire que ce qui n'était pas coranique l'était. Or cela fait partie de ce qu'il n'est pas permis de croire au sujet des compagnons.

2/511

Si l'on dit que peut-être elle a été établie pour séparer les sourates entre elles, on répondra qu'il y a là un danger et qu'il n'est pas permis de courir un tel danger pour une simple séparation, et que si elle servait à cela, elle aurait été écrite entre *Barā'a* 9 et *al-Anfāl* 8.

Ce que citent Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 6/302 et 323), Abū Dāwūd (*Sunan*, 4/190), al-Ḥākim et d'autres encore de la part de Umm Salama montre bien que la *basmala* est un passage du Coran qui est descendu, à savoir que le Prophète (.) récitait: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux * Louange à Dieu, le Seigneur des univers ...» (1, 1-2) ... et il comptait: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux» comme un verset, alors qu'il ne comptait pas comme un verset à part: «(le chemin de ceux que) tu as comblés de bienfaits» (1, 7).

Ibn Ḥuzayma et al-Bayhaqī, dans *al-Ma'rifā*, citent avec une chaîne de transmission authentique, par le truchement de Sa'īd b. Ġubayr, ce que dit

Ibn ‘Abbās, à savoir: ‘aš-Šayṭān a déroba aux gens le plus sublime verset du Coran: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux»’.

Al-Bayhaqī, dans *Šu‘ab (al-īmān)*, et Ibn Mardawayh citent, avec une bonne chaîne de transmission, par le truchement de Muğāhid, ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir: ‘Les gens négligent un verset du Livre de Dieu qui n’est descendu sur personne en dehors du Prophète (.), à moins que ce ne fût aussi le cas de Sulaymān b. Dāwūd: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux»’.

2/512

Ad-Dāraquṭnī et aṭ-Ṭabarānī, dans *al-Awsaṭ*, citent, avec une chaîne de transmission faible, | ce que dit Burayda, à savoir que le Prophète (.) a dit: ‘Je ne sortirai pas de la mosquée avant de t’avoir fait part d’un verset qui n’est descendu sur aucun autre prophète que moi, après Sulaymān’. Puis, il demanda: ‘Par quoi commences-tu le Coran, lorsque tu commences la prière?’ Je répondis: ‘Par «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux»’. Il dit: ‘Voilà, c’est celui-là’.

2/513

Abū Dāwūd (*Sunan*, 1/350), al-Ḥākim, al-Bayhaqī et al-Bazzār citent, par le truchement de Sa‘īd b. Ğubayr, ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir: ‘Le Prophète (.) ne connaissait pas la séparation de la sourate, jusqu’à ce que ne descendît sur lui: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux»’. Al-Bazzār ajoute: ‘Quand cela descendit, il sut que la sourate était terminée et qu’on l’avait reçue ou que commençait une autre sourate’.

Al-Ḥākim cite, d’une autre façon, de la part de Sa‘īd b. Ğubayr, ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir: | ‘Les musulmans ne connaissaient pas la conclusion de la sourate, jusqu’à ce que ne descendît: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux». Quand cela descendit, ils surent que la sourate était terminée’. La chaîne de cette tradition répond aux conditions des deux Šayḥs (al-Buḥārī et Muslim).

2/514

Al-Ḥākim cite également, d’une autre façon, de la part de Sa‘īd et de Ibn ‘Abbās, le fait que le Prophète (.), lorsque Ğibrīl venait à lui et récitait: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux», savait qu’il s’agissait d’une sourate. La chaîne de transmission de cette tradition est authentique.

Al-Bayhaqī, dans *Šu‘ab (al-īmān)*, et un autre citent ce que dit Ibn Mas‘ūd, à savoir: ‘Nous ne connaissions pas de séparation entre deux sourates, jusqu’à ce que ne descendît: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux»’.

Abū Šāma dit: ‘Il est possible que cela se passât au moment de sa (.) dernière présentation (du Coran) à Ğibrīl; il ne cessait de réciter la sourate, tant que Ğibrīl ne lui eût ordonné de prononcer la *tasmiya*³⁸; il savait alors que

38 Le terme *tasmiya* est un synonyme de *basmala* pour désigner: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux».

la sourate était terminée. Il (.) exprime cela, en employant l'expression 'descende', pour faire savoir que c'est un passage du Coran à tous les débuts de sourates. Il est possible que cela signifie que tous les versets de chaque sourate descendaient avant la descente de la *basmala* et que, lorsque ses versets étaient au complet, Ğibrīl descendait avec la *basmala* et qu'il demandait qu'on lui présentât la sourate. Et c'est alors, que le Prophète (.) savait qu'elle était terminée et qu'on n'y ajouterait rien plus'.

2/515 Ibn Ḥuzayma et al-Bayhaqī citent, avec une chaîne de transmission authentique, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Les Sept redoublés sont l'Ouvrante du Livre. On demanda: Où est le septième? Il répondit: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux»'.

Ad-Dāraquṭnī cite, avec une chaîne de transmission authentique, le fait qu'on interrogea 'Alī au sujet des Sept redoublés. Il répondit: «Louange à Dieu, Seigneur des univers ... ». On lui dit: Mais alors, il n'y a que six versets. Il répondit: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux» est aussi un verset'.

2/516 Ad-Dāraquṭnī, Abū Nu'aym et al-Ḥākim, dans son *Tārīḥ*, citent, avec une chaîne de transmission faible, d'après Nāfi' et Ibn 'Umar, ce que l'Envoyé de Dieu (.) dit, à savoir: 'La première chose que Ğibrīl lançait sur moi, quand il venait à moi avec la révélation, était: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux»'.

Al-Wāḥidī cite, d'une autre façon, d'après Nāfi' ce que dit Ibn 'Umar, à savoir: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux» est descendu à chaque sourate'.

Al-Bayhaqī cite, d'une troisième façon, d'après Nāfi', le fait que Ibn 'Umar récitait durant la prière: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux»; et que, lorsqu'il terminait la sourate, il récitait cela, disant: 'Cela n'est écrit dans le recueil coranique que pour être récité'.

2/517 Ad-Dāraquṭnī cite, avec une chaîne de transmission authentique, ce que dit Abū Hurayra, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) a dit: Lorsque vous récitez *al-Ḥamd* 1, récitez: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux», car cette sourate est la Mère du Coran, la Mère du Livre et les Sept redoublés; et «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux» est un de ses versets'.

Muslim (*Ṣaḥīḥ*, 1/300) cite ce que dit Anas, à savoir: 'Alors que l'Envoyé de Dieu (.) était, un jour, parmi nous, voilà qu'il s'assoupit un peu; puis, il leva la tête, en souriant, et dit: Une sourate vient juste de descendre sur moi. Et il récita: «Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux * Certes, nous t'avons donné l'abondance ... » (108)'.

Ces traditions donnent le sens rapporté par un grand nombre de garants, selon lequel la *basmala* est un passage du Coran qui est descendu au début des sourates.

*[*La difficulté que représente le recueil coranique de Ibn Mas'ūd*]

Mais, à partir de ce principe, ce que mentionne al-Imām Faḥr ad-Dīn (ar-Rāzī) présente une difficulté, quand il dit : 'On rapporte, dans certains livres anciens, que Ibn Mas'ūd niait que la sourate *al-Fātiḥa* 1 et *al-Mu'awwidatān* 113 et 114 fissent partie du Coran, ce qui est le comble de la difficulté. Parce que, si nous disons que la transmission rapportée par un grand nombre, au temps des compagnons, véhiculait le fait que cela faisait partie du Coran, le nier entraîne obligatoirement la mécréance. Et si nous disons qu'elle ne le véhiculait pas à cette époque-là, il en découle nécessairement que le Coran n'est pas fondamentalement transmis par un grand nombre de garants.' | Il continue : 'Mais très probablement, la transmission de cette théorie de la part de Ibn Mas'ūd est une fausse transmission et ainsi on se trouve délivré de ce nœud inextricable. C'est ce que dit al-Qāḍī Abū Bakr (al-Bāqillānī), à savoir qu'il ne s'avère pas de sa part (Ibn Mas'ūd) qu'elles ne font pas partie du Coran ; on n'a pas appris cela de lui. Mais, il les a grattées et éliminées de son recueil coranique, uniquement pour empêcher qu'elles soient écrites et non pour nier le fait qu'elles sont coraniques. En effet, chez lui, la coutume était de n'écrire dans le recueil coranique que ce que le Prophète (.) avait ordonné d'y fixer ; or il ne l'a jamais trouvé en train d'écrire cela et il ne l'a jamais entendu en donner l'ordre.'

2/518

Dans *Šarḥ al-Muḥaddab*, an-Nawawī dit : 'Les musulmans sont d'accord pour dire que *al-Mu'awwidatān* 113 et 114 et *al-Fātiḥa* 1 font partie du Coran et que quiconque en rejette quoi que ce soit est un mécréant, ce qui a été transmis à propos de Ibn Mas'ūd étant faux et inauthentique.'

Dans *al-Muḥallā*, Ibn Ḥazm dit : 'Cela est un mensonge contre Ibn Mas'ūd et c'est donc apocryphe (*mawḍū'*) ; ne résulte juste de sa part que la lecture de 'Āṣim provenant de Zirr qui la tenait de lui (Ibn Mas'ūd) ; or elle contient *al-Mu'awwidatān* 113 et 114 et *al-Fātiḥa* 1.'

Dans *Šarḥ al-Buḥārī*, Ibn Ḥağar dit : 'Il s'avère juste de la part de Ibn Mas'ūd qu'il a refusé cela ; | en effet, Aḥmad (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, 5/129) et Ibn Ḥibbān citent, à son sujet, le fait qu'il n'avait pas écrit *al-Mu'awwidatān* 113 et 114 dans son recueil coranique.'

2/519

'Abd Allāh b. Aḥmad, dans *Ziyādāt al-Musnad*, aṭ-Ṭabarānī et Ibn Mardawayh citent, par le truchement de al-A'maš, de la part de Abū Ishāq ce que dit 'Abd ar-Raḥmān b. Yazīd an-Naḥā'ī, à savoir : 'Abd Allāh b. Mas'ūd a gratté *al-Mu'awwidatān* 113 et 114 dans ses recueils coraniques, en disant qu'elles ne faisaient pas partie du Livre de Dieu.'

Al-Bazzār et aṭ-Ṭabarānī citent, à son sujet et d'une autre façon, le fait qu'il avait gratté *al-Mu'awwidatān* 113 et 114 dans le recueil coranique, en disant que seulement le Prophète avait reçu l'ordre d'obtenir la protection grâce

2/520

à elles; alors, ‘Abd Allāh ne les récitait pas. Les chaînes de transmissions de cette tradition sont authentiques.

Al-Bazzār dit: ‘Aucun des compagnons ne suit Ibn Mas‘ūd à ce sujet. Et il s’est avéré qu’il (.) les récitait toutes les deux dans la prière’.

2/521 Ibn Ḥaḡar dit: ‘Il faut rejeter l’opinion de celui qui prétend que cela est un mensonge proféré contre Ibn Mas‘ūd, la critique | des recensions authentiques sans aucune raison n’étant pas acceptable. Bien au contraire, ces recensions sont authentiques et il est possible de les interpréter’. Il continue: ‘Al-Qāḏī (al-Bāqillānī) et un autre ont interprété cela dans le sens d’un refus de les mettre par écrit, comme on l’a dit plus haut’. Il ajoute: ‘C’est une excellente interprétation. Cependant, la recension explicite que j’ai mentionnée la repousse, là où il y a: il dit: elles ne faisaient pas partie du Livre de Dieu’. Il continue: ‘Mais, il est possible de prendre l’expression ‘Livre de Dieu’ dans le sens de recueil coranique et alors l’interprétation mentionnée est parfaite’. Il conclue: ‘Cependant, quiconque considère la façon de suivre les voies qui viennent d’être mentionnées, regardera cet ensemble comme invraisemblable’. Il continue: ‘Ibn aṣ-Ṣabbāḡ répond, en disant qu’il (Ibn Mas‘ūd) n’avait pas pris, quant à lui, de décision définitive à ce sujet. Puis, vint l’accord après cela; il en résulte donc que ces deux sourates étaient considérées comme étant transmises par un grand nombre de garants, à son époque; mais que, selon lui, elles ne l’étaient pas’. Fin de citation.

2/522 Dans *Muškil al-Qur‘ān*, Ibn Qutayba dit: ‘Ibn Mas‘ūd pensait que *al-Mu‘awwidatān* 113 et 114 ne faisaient pas partie du Coran, parce qu’il avait vu le Prophète (.) demander la protection pour al-Ḥasan et al-Ḥusayn, en se servant d’elles³⁹. Il campa | sur son opinion. Nous ne dirons pas pour autant qu’il avait raison en cela et que les émigrés (de Makka) et les auxiliaires (de al-Madīna) avaient tort’. Il ajoute: ‘Quant au fait d’avoir éliminé *al-Fātiḥa* 1 de son recueil coranique, ce n’est pas parce qu’il pensait qu’elle ne faisait pas partie du Coran, que Dieu nous en préserve! Mais, il pensait que le Coran n’était écrit et compilé entre les deux couvertures, uniquement par peur du doute, de l’oubli, des ajouts et des retraites; or il voyait bien que cela était assuré en ce qui concerne la sourate *al-Ḥamd* 1, à cause de sa brièveté et de l’obligation que tout un chacun a de l’apprendre’.

39 Ce qui voudrait dire que ces deux sourates n’étaient réservées qu’au Prophète, comme il est dit plus haut (voir p. 520).

Quant à moi, je dis que le fait qu'il a éliminé *al-Fātiḥa* 1 de son recueil coranique a déjà été cité par Abū 'Ubayd, avec une chaîne de transmission authentique, comme il a été dit précédemment, au début du chapitre dix-neuf⁴⁰.

Nota Bene 2 [jusqu' où va le *tawātur* dans les sept lectures ?]

Dans *al-Burhān*, az-Zarkašī dit: 'Le Coran et les lectures sont deux réalités distinctes; en effet, le Coran équivaut à la révélation descendue sur Muḥammad (.) en vue de l'Evidence et du Miracle; tandis que les lectures représentent la différence ou la modalité des expressions de cette révélation mentionnée dans les recensions (*ḥurūf*), en ce qui concerne l'allègement, le redoublement, etc ... Les sept lectures sont rapportées par un grand nombre de garants pour l'ensemble des savants. Mais on dit aussi par plus de deux témoins (*mašhūra*)⁴¹.

2/523

Az-Zarkašī dit encore: 'Il se vérifie qu'elles sont transmises par un grand nombre à partir des sept imāms; quant à leur transmission par un grand nombre à partir du Prophète (.), cela est discutable. En effet, leur chaîne de transmission de ces sept lectures se trouve dans les livres traitant de ces lectures, or il s'agit de la transmission d'un seul garant à partir d'un seul autre'.

Quant à moi, je dis que cela est discutable à cause de ce qui va suivre.

Abū Šāma, comme cela a été dit précédemment⁴², en excepte les expressions différentes qui s'y trouvent de la part des lecteurs.

Ibn al-Ḥāḡib en excepte ce qui appartient à la façon de les réaliser, comme l'allongement, la prononciation de la voyelle 'a' et l'allègement de la *hamza*. Un autre dit: 'En réalité, le principe de l'allongement et de la prononciation de la voyelle 'a' est transmis par un grand nombre, mais leur mesure, | ne l'est pas, à cause de la différence concernant leur modalité'. C'est ce que dit az-Zakaršī. Il dit aussi que les différentes sortes d'allègements de la *hamza* sont toutes transmises par un grand nombre.

2/524

Ibn al-Ġazarī dit: 'Nous ne connaissons personne qui ait précédé Ibn al-Ḥāḡib en cela; alors que les imāms de la science des principes, comme al-Qāḍī Abū Bakr (al-Bāqillānī) et d'autres, ont stipulé la transmission par un grand nombre pour tout cela, ce qui est juste. En effet, lorsqu'est fixée

40 Voir p. 423.

41 Et donc qu'elles sont reconnues comme étant de saine tradition.

42 Voir pp. 498–499.

la transmission de l'expression par un grand nombre, est également fixée celle de la forme de sa réalisation, parce que l'expression n'existe que par sa réalisation et elle ne vaut que par son existence'.

Nota Bene 3 [les sept lectures sont-elles limitatives ?]

2/525 Abū Šāma dit: 'Il y a des gens qui pensent que les sept lectures qui existent actuellement sont celles qui sont désignées dans la tradition prophétique; or cela va à l'encontre du consensus des savants sans aucune exception. Quelques ignorants seulement pensent cela'.

Abū l-'Abbās b. 'Ammār dit: 'Celui qui fixe les sept lectures à ce chiffre, fait ce qu'il ne faut pas qu'il fasse. Car il rend la chose difficile pour les gens du commun, en faisant croire, à celui qui a une intelligence réduite, que ces lectures sont celles qui sont mentionnées dans la tradition. Si seulement, étant donné qu'il se limite, il diminuait ou augmentait par rapport à sept, il éliminerait le doute⁴³! Mais, il arrive aussi à cause de lui, du fait de sa limitation à deux rapporteurs à partir de chaque imām, que celui qui entend la lecture d'un troisième rapporteur autre que ces deux la traite de fausse, alors qu'elle est, peut-être, plus reconnue comme étant de saine de transmission (*ašhur*), plus authentique et plus évidente. Et probablement qui ne comprend pas, dépassera les bornes et donc accusera d'erreur ou de mécréance!.

Abu Bakr b. al-'Arabī dit: 'Ces sept lectures ne sont pas spécifiquement les seules permises, au point que d'autres ne le seraient pas, comme celles de Abū Ġāfar, de Šayba, de al-'Amaš, etc ..., car ils sont comme eux (les sept lecteurs) ou même supérieurs à eux. Et plus d'un disent de même, dont Makkī, Abū l-'Alā' al-Hamaḍānī et d'autres encore parmi les imāms lecteurs'.

2/526 Abū Ḥayyān dit: 'Dans le livre de Ibn Muğāhid et de son disciple, il n'y a qu'une quantité négligeable de lectures reconnues de saine transmission (*mašhūra*). D'après Abū 'Amr b. al-'Alā', sont reconnus pour leur saine transmission (*ištahara*) dix-sept rapporteurs dont il cite les noms. Dans le livre de Ibn Muğāhid, on se limite à al-Yazīdī, alors que dix personnes sont reconnues par al-Yazīdī pour leur saine transmission (*ištahara*). Comment donc se limite-t-on à as-Sūsī et à ad-Dūrī, alors qu'ils n'ont aucun mérite par rapport aux autres? En effet, tous sont associés aux mêmes qualités de précision, de perfection et de participation dans l'emprunt'. Il ajoute: 'Je ne connais pas de raison à cela, si ce n'est ce qui arrive par manque de science'.

43 Il s'agit du doute sur le fait que les lectures ne seraient fixées qu'au nombre de sept.

Makkī dit : ‘Quiconque pense que la lecture de ces lecteurs, comme Nāfi‘ et ‘Aṣīm, équivaut aux sept recensions (*aḥruf*) qu’ on trouve dans la tradition prophétique, se trompe grandement’. Il ajoute : ‘Il découle de cela⁴⁴ que ce qui est en dehors de la lecture de ces sept lecteurs, qui est établi à partir d’imāms autres qu’eux et qui est conforme à l’écriture du recueil coranique, n’est pas du Coran ; or cela est une erreur grossière. En effet, les imāms précédents qui ont composé des (livres) de lectures, comme Abū ‘Ubayd al-Qāsim b. Sallām, Abū Ḥātim as-Siġistānī, Abū Ġāfar aṭ-Ṭabarī et Ismā‘īl al-Qāḍī, ont mentionné plus du double de ceux-là. Au début des années deux cents (815), les gens suivaient, à al-Baṣra, la lecture de Abū ‘Amr et de Ya‘qūb, à al-Kūfa, celle de Ḥamza et de ‘Āṣim, à aš-Šām, celle de Ibn ‘Āmir, à Makka, celle de Ibn Kaṭīr et à al-Madīna, celle de Nāfi‘. Et c’est ainsi qu’ils persévérèrent. Au début des années trois cents (912), Ibn Muġāhid, confirma le nom de al-Kisāī et élimina celui de Ya‘qūb’. | Il continue : ‘La raison de cette limitation à sept (lecteurs), – bien que, parmi les imāms lecteurs, il y en eût qui avaient une plus grande capacité et que leurs égaux fussent bien plus nombreux –, réside dans le fait que les rapporteurs des imāms étaient très nombreux. Et lorsque le zèle diminua, ils se limitèrent, pour ce qui était conforme à l’écriture du recueil coranique, à ce qui était facile à mémoriser et dont la lecture était bien établie. Ils regardèrent vers celui qui était reconnu pour la fiabilité, le rôle d’imām, la longueur des années passées à persévérer dans telle lecture et l’accord général pour lui emprunter. Ils désignèrent un seul imām pour chaque ville⁴⁵. Mais, ils n’abandonnèrent, malgré cela, ni la transmission ni la récitation des lectures que suivaient les imāms autres que ceux-là, comme la lecture de Ya‘qūb, de Abū Ġāfar, de Šayba et d’autres encore’.

Il ajoute : ‘Ibn Ġubayr al-Makkī avait déjà composé un livre sur les lectures, bien avant Ibn Muġāhid. Il se limita à cinq et choisit un imām de chaque ville. Il se limita à cela, uniquement parce que les recueils coraniques qu’envoya ‘Uṭmān à ces villes étaient au nombre de cinq. On dit qu’il en distribua sept : ces cinq en question, plus un recueil pour al-Yaman et un autre pour al-Baḥrayn. Mais, n’ayant reçu aucune information au sujet de ces deux (derniers) recueils et Ibn Muġāhid et d’autres voulant conserver le nombre des recueils, ils substituèrent deux lecteurs, autres que pour al-Baḥrayn et al-Yaman, grâce auxquels le nombre fut complété. Ainsi, cela arriva à coïncider

2/527

44 La citation est tronquée ; le ‘cela’ ne se réfère pas à ce qui vient d’être dit dans le premier membre de la citation, sinon, le discours devient incompréhensible.

45 Les villes les plus fameuses, comme Makka, al-Madīna, al-Kūfa, al-Baṣra, Dimašq, etc ...

avec le nombre que produit la tradition. Mais tout cela ne vaut que pour celui qui ne connaît pas le fond de la question et qui ne fait preuve d'aucune sagacité, pensant que les sept *ahruf* signifient les sept lectures ; alors que le principe sur lequel on doit se baser réside dans l'authenticité de la chaîne de transmission *ex auditu*, dans la rectitude de l'aspect linguistique de la langue arabe et dans la conformité au tracé écrit. Nāfi' et 'Āṣim sont ceux qui ont les lectures les plus authentiques du point de vue de la chaîne de transmission | et 'Amr et al-Kisā'i, ceux qui ont les plus pures du point de vue de la langue'⁴⁶.

Dans *aš-Šāfi*, al-Qarrāb dit : 'Le fait de ne s'en tenir qu'à la lecture de sept lecteurs, sans les autres, ne repose sur aucune tradition ni aucune coutume. Il appartient seulement à la façon de recueillir de certains modernes. Cela s'est répandu, faisant croire qu'il n'est permis de ne rien ajouter à cela ; or personne n'a dit une telle chose'.

Al-Kawāšī dit : 'Tout ce dont la chaîne de transmission est authentique, dont l'aspect linguistique en arabe est correct et qui correspond à l'écriture du recueil coranique qui sert de guide, fait partie des sept qui font texte ; et lorsqu'il manque une de ces trois conditions, il s'agit de ce qui est transmis par un seul garant (*šādd*)'.

Les imāms de cette sorte ont contredit avec force celui qui pensait limiter les lectures reconnues comme étant de saine transmission (*mašhūra*), comme ce qu'on trouve dans *at-Taysīr* (ad-Dānī) et dans *aš-Šātibīyya* (*aš-Šātibī*). Aš-Šayḥ Taqīyy ad-Dīn as-Subkī est le dernier de ceux qui ont déclaré cela ; | en effet, il dit, dans *Šarḥ al-Minhāğ* : 'Les compagnons disent que, dans la prière et ailleurs, il est permis de réciter avec les sept lectures, mais non avec les lectures transmises par un seul garant (*šādda*). Le sens littéral de cela fait croire que celles qui sont autres que les sept reconnues comme étant de saine transmission (*mašhūra*) font partie de celles qui sont transmises par un seul garant (*šawādd*)'.

Al-Bağawī rapporte qu'on est d'accord pour réciter selon la lecture de Ya'qūb et de Abū Ġ'far avec les sept reconnues comme étant de saine transmission. Cette opinion est la juste. Il (as-Subkī) dit : 'Il faut savoir que ce qui est en dehors des sept reconnues comme étant de saine transmission est de deux catégories⁴⁷. Il y a ce qui diffère du tracé écrit du recueil coranique ; il n'y a pas de doute qu'il n'est permis de le réciter ni dans la prière ni ailleurs. Il y a ce qui ne diffère pas du tracé écrit du recueil coranique, mais dont la

46 Dire que certaines lectures sont plus authentiques et plus pures linguistiquement parlant ne convient pas et n'est pas juste. Voir à ce sujet ce que rapporte as-Suyūṭī à la fin de ce chapitre de la part de al-Kawāšī et de an-Naḥḥās (pp. 536–537) (NdE).

47 En réalité, l'auteur en développe trois!

lecture n'est pas reconnue comme étant de saine transmission ; cela arrive par la voie d'un seul compagnon ou suivant (*ġarīb*) en laquelle on n'a pas confiance ; il est évident qu'il est également interdit de s'en servir pour la récitation. Il y a aussi ce dont la lecture est reconnue comme étant de saine transmission auprès des imāms de cette sorte, anciens et modernes. Certes, il n'y a pas de raison d'empêcher cela. La lecture de Ya'qūb et d'autres fait partie de cette catégorie'. Il (as-Subkī) dit encore : 'Al-Baġawī est le plus digne de ceux sur lesquels on peut s'appuyer pour cela ; en effet, c'est un maître de la récitation et un juriste qui cumule toutes les sciences'. Il conclue : 'Et c'est ainsi qu'on peut distinguer entre les choses transmises par un seul garant (*šawādd*) chez les sept, car viennent d'eux beaucoup de choses transmises par un seul garant (*šādd*)'. Fin de citation.

Dans *Man' al-mawānī'*, son fils⁴⁸ dit : 'Nous avons dit, dans *Ĝam' al-ġawāmi'*, que seulement les sept étaient transmises par un grand nombre (*mutawātira*). Puis, nous avons dit, à propos de ce qui est transmis par un seul garant (*šādd*), qu'en vérité c'est ce qui vient après les dix (lecteurs) ; nous n'avons pas dit que les dix (lectures) étaient transmises par un grand nombre de garants (*mutawātira*) ; car on ne diverge pas sur la transmission par un grand nombre des sept. Donc, nous avons d'abord mentionné là où il y a consensus général, puis nous y avons coordonné là où il y a divergence'. Il continue : 'Cependant, l'opinion selon laquelle les trois lectures ne sont pas transmises par un grand nombre de garants est complètement abandonnée et il ne convient pas que la soutienne celui dont on considère l'avis en matière de religion ; en effet, elles ne divergent pas par rapport au tracé écrit du recueil coranique'. Il ajoute : 'J'ai entendu mon père (Bahā' ad-Dīn as-Subkī) contester fortement un certain *qāḍī*, alors que lui était parvenu que ce dernier interdisait de les réciter. Une fois, un de nos compagnons lui demanda la permission de faire réciter les sept. Il répondit : Je te permets de faire réciter les dix'. Fin de citation.

Dans la réponse à ce que lui demandait Ibn al-Ġazarī, il dit : 'Les sept lectures, auxquelles s'est limité aš-Šāṭibī, et les trois, qui sont celles de Abū Ġa'far, de Ya'qūb et de Ḥalaf, sont transmises par un grand nombre (*mutawātira*) et nécessairement reconnues par la religion. Chaque façon de lire (*ḥarf*) propre à chacun des dix (lecteurs) est nécessairement reconnue par la religion, comme étant descendue sur l'Envoyé de Dieu (.) et il n'y a que l'ignorant pour dédaigner quoi que ce soit de cela'.

2/530

48 Tāġ ad-Dīn as-Subkī (m. 771/1369), frère de Bahā'u ad-Dīn (m. 773/1371) et fils de Taqīy ad-Dīn (m. 756/1355).

Nota Bene 4

* [Différence de lectures et différence de règles]

2/531 Avec la divergence des lectures, apparaît celle des décisions. Voilà pourquoi, les juristes ont construit le système de l'abolition de la purification de celui qui a touché une femme ou la non abolition, en fonction de la différence de lectures entre : (*lamastum* / vous avez touché) et « *lāmastum* / vous avez eu un rapport sexuel » (4, 43); ainsi que celui de la permission du rapport sexuel avec la femme qui a ses règles, une fois celles-ci terminées et avant l'ablution majeure, ou bien la non permission, en fonction de la différence de lectures dans : « *yaṭhurna* / jusqu'à ce qu'elles se soient purifiées » (2, 222)⁴⁹.

Ils ont relaté une différence attestée par un seul compagnon (*ḡarīb*) à propos de ce verset, étant donné qu'on en donne deux lectures. Dans *Kitāb al-bustān*, Abū l-Layṭ as-Samarqandī relate deux opinions. Selon la première, Dieu se serait exprimé avec les deux à la fois; et selon la seconde, Dieu ne s'est exprimé qu'avec une seule lecture, bien qu'il ait permis que nous lisions avec les deux lectures. Puis, il (Abū l-Layṭ) a choisi une solution moyenne, à savoir si chaque lecture a un commentaire différent de celui de l'autre, il s'est exprimé avec les deux à la fois et les deux lectures jouent le rôle de deux versets, comme, par exemple : « *ḡattā yaṭhurna* » (2, 222); mais si le commentaire des deux est unique, comme : « *al-buyūt* / les maisons » (2, 189) et (*al-biyūt* / les maisons), il ne s'est exprimé qu'avec une des deux, tout en permettant | de lire avec les deux, une pour chaque tribu respective, en fonction de l'habitude linguistique de ses gens. Il dit : 'Si l'on demande : Si vous dites qu'il (Dieu) s'est exprimé avec une des deux, de quelle s'agit-il? Nous répondons que c'est celle de la langue de Qurayš'. Fin de citation.

* [Avantages de la différence de lectures]

Un des modernes (Ibn al-Ḡazārī) dit que la différence et la diversification des lectures comportent des avantages :

1. l'aisance, la facilitation et l'allègement pour la communauté;
2. la mise en évidence de la faveur dont elle jouit et de sa noblesse par rapport aux autres communautés, puisque le livre des autres n'est descendu que d'une seule façon;

49 L'autre lecture étant *yaṭṭahharna* avec deux redoublements. Voir la reprise de cela à la p. 533.

3. l'importance de sa récompense, étant donné que ses gens dépensent leurs efforts jusqu'au bout, d'abord, pour vérifier cela et le préciser parole par parole, jusqu'à la quantité des allongements et la différence de prononciations de la voyelle 'a'; ensuite, pour être fidèles aux significations de cela, pour déduire des traits de sagesse et des règles à partir de ce qu'indique chaque expression et, enfin, pour s'appliquer soigneusement à dévoiler l'indication, la motivation et la prépondérance (du sens);
4. la mise en évidence du secret de Dieu dans son Livre et sa préservation par rapport au changement et à la divergence, bien qu'il se présente sous ces nombreux aspects;
5. l'insistance sur son inimitabilité (*iġāz*) due à sa brièveté, puisque la diversification des lectures tient lieu de versets⁵⁰. En effet, si on avait fait du sens de chaque expression un verset à part, on sait très bien l'allongement que cela aurait comporté. Voilà pourquoi sa parole: «*wa-arġulakum* / et vos pieds » (5, 6) est descendue, à la fois, pour le lavage du pied et pour le frottement de la plante du pied, bien qu'il n'y ait qu'une seule expression; mais, cela vient de la différence de vocalisations⁵¹.
6. Une des lectures explique ce que, peut-être, on pourrait confondre à partir d'une autre. Ainsi, la lecture: (*yaṭṭahharna*) avec le redoublement consonantique est une explication du sens de la lecture sans redoublement⁵²; et la lecture: (*fa-mḏū ilā dīkri llāhi* / allez à l'invocation de Dieu) montre que la lecture: «*fa-s'aw* / accourez à ... » (62, 9) signifie 'aller' et non 'marcher en courant'.

2/533

*[*Commentaire d'une lecture par une autre*]

Dans *Faḍā'il al-Qur'ān*, Abū 'Ubayd dit: 'La lecture rapportée par un seul garant (*šādḍa*) a pour but de commenter la lecture reconnue comme étant de saine transmission (*mašhūra*) et d'en expliquer les sens, comme, par exemple, la lecture de 'Ā'īša et de Ḥafṣa: (*wa-ṣ-ṣalāt al-wuṣṭā ṣalāt al-'aṣr* / la prière médiane est la prière de l'après-midi)⁵³; il y a aussi la lecture

50 Telle est l'opinion de Abū l-Layṭ as-Samarqandī exprimée plus haut (p. 531).

51 Au nominatif, à l'accusatif et au génitif. Voir à ce propos le commentaire coranique de al-Qurṭubī, t. 6, p. 91 et sq (NdE).

52 A savoir: «*yaṭṭhurna* / elles sont pures » (2, 222); la forme redoublée est pour *yataṭṭahharna* / elles se sont purifiées (grâce à l'ablution). Cfr. *Muġam al-qirā'āt* t. 1, pp. 307-308.

53 La version officielle contient seulement: «*wa-ṣ-ṣalāti l-wuṣṭā* / la prière médiane » (2, 238).

de Ibn Mas'ūd: (*fa-qṭa'ū aymānahum* / coupez leur droite)⁵⁴ et la lecture de Ġābir: (*fa-inna llāha min ba'di ikrāhihinna lahunna ġafūrun raḥīmun* / certes, Dieu, après qu'elles auront été contraintes, sera pour elles pardonneur et miséricordieux)⁵⁵. Il continue: 'Ces façons de lire (*hurūf*) et celles qui leur ressemblent commentent le Coran. Les cas semblables, qui ont été rapportés de la part des suivants de la seconde génération | dans le commentaire, sont considérés comme excellents. Alors comment, s'ils sont rapportés de la part des grands compagnons et se trouvent ensuite dans la lecture elle-même, ne seraient-ils pas meilleurs et plus forts que le commentaire? Si bien que le minimum qu'on puisse déduire de ces façons de lire (*hurūf*), c'est la connaissance de l'authenticité de l'interprétation'. Fin de citation.

Dans mon *Kitāb asrār at-tanzīl*, j'ai pris soin d'exposer toute lecture qui indique un supplément de sens par rapport à la lecture reconnue comme étant de saine transmission (*mašhūra*).

Nota Bene 5 [utilisation de la lecture *šādḍa*]

On diverge à propos de l'utilisation de la lecture rapportée par un seul garant (*šādḍa*). Dans *al-Burhān*, Imām al-Ḥaramayn (al-Ġuwaynī) rapporte, à partir du sens littéral de l'opinion de aš-Šāfi'ī, que cela n'est pas permis. Abū Naṣr al-Quṣayrī le suit. Par contre, Ibn al-Ḥāḡib se prononce en faveur, parce qu'il transmet cela comme étant coranique, bien qu'il ne l'affirme pas. Les deux *qāḍī*-s, Abū ṭ-Ṭayyib | et al-Ḥusayn, ainsi que ar-Rūyānī et ar-Rāfi'ī en ont mentionné l'utilisation, en les faisant descendre au rang des traditions transmises par quelques individus seulement (*āḥād*). Ibn as-Subkī a authentifié cela dans *Ġam' al-ġawāmi'* et dans *Šarḥ al-Muḥtaṣar*. Les compagnons d'école ont tiré argument, en faveur de la mutilation de la main droite du voleur, à partir de la lecture de Ibn Mas'ūd⁵⁶; Abū Ḥanīfa est également de cet avis. Il argumente en faveur de l'obligation de la continuité du jeûne relatif à l'expiation pour le serment, à partir de sa lecture: (*mutatābi'ātin* / continus)⁵⁷. Nos compagnons d'école n'argumentent pas à

54 Au lieu de: « *fa-qṭa'ū aydiyāhum* / coupez leurs mains » (5, 38).

55 Cette version contient en plus (*lahunna* / pour elles), par rapport à la version actuelle.

56 Voir p. 533.

57 La majorité lit: « *fa-šiyāmu talāṭati ayyāmin dālika kaffāratu aymānikum* / un jeûne de trois jours et cela comme expiation pour vos serments » (5, 89). Ibn Mas'ūd ajoute: (*mutatābi'ātin* / continus) après (*ayyāmin* / jours). Voir le commentaire de al-Qurṭubī, *al-Ġāmi' li-ahkām al-Qur'ān*, Dār al-Kitāb al-'Arabī li-ṭ-Ṭibā'a wa-n-Naṣr, Le Caire, 1387/1967, t. 6, p. 283.

partir de ce verset, étant donné que son abrogation est confirmée, comme nous le verrons par la suite.

Nota Bene 6 [orientation pour les lectures]

Il est également important de connaître le sens donné par les lectures ; aussi les imāms ont-ils pris soin de s'en occuper et ont-ils consacré des livres à ce sujet, dont *al-Ḥuǧǧa* de Abū 'Alī l-Fārisī, *al-Kašf* de Makkī, *al-Hidāya* de al-Mahdawī et *al-Muḥtasib fī tawǧīh aš-šawādd* de Ibn Ğinnī. Al-Kawāšī dit : 'L'utilité de cela réside dans le fait d'être une preuve en fonction de ce qui est à prouver ou bien un facteur de prévalence ; cependant, il faut faire attention à une chose, à savoir que cela peut faire prévaloir une des deux lectures sur l'autre d'une façon telle qu'elle pourrait presque l'éliminer ; or cela n'est pas satisfaisant, parce que chacune d'elles est transmise par un grand nombre de garants (*mutawātir*)'.

2/536

Dans *Kitāb al-yawāqūt*, Abū 'Umar az-Zāhid relate ce que dit Ta'lab, à savoir : 'Lorsque il y a divergence entre deux façons de vocaliser (un passage) du Coran, je ne préfère pas l'une à l'autre. Mais, si je sors pour parler aux gens, je donne la préférence à la plus forte'.

2/537

Abū Ğāfar an-Naḥḥās dit : 'Lorsque deux lectures sont correctes, le plus sûr pour les gens de religion, est de ne point dire que l'une des deux est meilleure, car elles proviennent ensemble du Prophète (.). Celui qui dit cela se trompe, puisque les chefs des compagnons dénonçaient une telle façon de faire'.

Abū Šāma dit : 'Les auteurs ont tellement insisté sur la prévalence d'une des deux lectures « *mālik* / possesseur » et « *malik* roi » (1, 4), que certains exagèrent au point d'éliminer presque les raisons de l'autre lecture ; or cela n'est pas bon après la confirmation des deux lectures'. Fin de citation.

L'un d'eux (az-Zarkašī) dit : 'L'indication donnée par les lectures transmises par un seul garant (*šādda*) peut-être plus forte, dans la pratique, que l'indication donnée par la lecture reconnue comme étant de saine transmission (*mašhūra*)'.

Conclusion [non appartenance de la lecture]

An-Naḥā'ī dit : 'Ils déclarent répréhensible le fait de dire : lecture de 'Abd Allāh, lecture de Sālim, lecture de Ubayy ou lecture de Zayd ; on dira plutôt : un tel lisait comme ceci, tel autre lisait comme cela'. An-Nawawī dit : 'En vérité, cela n'est pas répréhensible'.

2/538