CHAPITRE 34

Comment se charger du Coran ?

Sache que la mémorisation (*ḥifẓ*) du Coran est un devoir collectif (*kifāya*)[1] qui incombe à la communauté ; c'est ce que déclarent al-Ǧurǧānī, dans *aš-Šāfī*, al-ʿAbbādī et d'autres encore. Al-Ǧuwaynī dit : 'Cela veut dire que ne s'interrompt jamais le grand nombre de témoins sûrs de sa transmission (*tawātur*), pour que le changement et l'altération ne parviennent pas à l'atteindre. Si un groupe qui atteint ce grand nombre réalise cela, alors ce devoir est caduc pour les autres, sinon tous seraient dans l'erreur'. 2/632

Son enseignement également est un devoir collectif ; c'est la meilleure des bonnes œuvres pour être proche de Dieu. Dans le *Recueil de la tradition authentique* (al-Buḫārī, 9/74), on trouve : 'Le meilleur d'entre vous est celui qui apprend le Coran et l'enseigne'.

Les différentes façons de se charger du Coran (*at-taḥammul*), selon les traditionnistes, sont l'audition (*as-samāʿ*) de la bouche même du maître, la récitation (*al-qirāʾa*) sous son contrôle, l'audition auprès de lui de la récitation d'un autre, la concession (*al-munāwala*)[2], la permission (*al-iǧāza*)[3], la correspondance (*al-mukātaba*)[4], le testament (*al-waṣiyya*)[5], la déclaration (*al-iʿlām*)[6] et l'attachement (*al-wiǧāda*)[7]. En dehors des deux premières, rien d'autre ne sera exposé ici, en raison de ce que l'on saura à partir de ce que nous mentionnerons. 2/633

1 Auquel s'oppose le devoir individuel (*farḍ ʿayn*).

2 Cela consiste en ce que le šayḫ donne au disciple la base de son audition ou une partie ; il peut lui en permettre la recension de sa part, mais il peut aussi ne pas lui en parler (NdE).

3 Il s'agit de la permission de la recension pour une personne spécialisée ou pour une personne du commun, sans qu'il y ait eu audition ou récitation auprès d'un maître (NdE).

4 Cela consiste en ce que le šayḫ écrive de sa propre main au disciple, alors qu'il est absent, quelque chose de sa tradition, ou bien qu'il lui écrive cela en sa présence. Selon les modernes, cette correspondance a le sens de permission écrite (NdE).

5 Il s'agit du legs des écrits, dans le sens où le rapporteur lègue un écrit qu'il transmet à une personne à sa mort ou à l'occasion d'un voyage (NdE).

6 Il s'agit de la déclaration de la part du rapporteur à son disciple selon laquelle telle tradition ou tel écrit vient de son audition d'un tel ou selon laquelle sa recension n'est pas liée à une permission (NdE).

7 Cela consiste à être épris d'une écriture dont on connaît l'auteur, au point de dire : Je suis épris de l'écriture d'un tel. Ce terme est aussi appliqué à la science prise d'un ouvrage, sans audition ni permission ni concession (NdE).

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI: 10.1163/9789004357112_032

Quant à la récitation sous le contrôle du maître, elle a toujours[8] été en usage.

Pour ce qui est de l'audition de la bouche même du maître, il est possible d'en parler ici. En effet, les compagnons (°) n'ont appris le Coran que de la
2/634 bouche du Prophète (.) ; mais, aucun lecteur ne l'a appris ainsi, | l'impossibilité de cela étant évidente. Car ce qui est visé ici, c'est la manière de faire ; or tous ceux qui l'entendent de l'expression même du maître ne sont pas capables de faire comme lui, contrairement à ce qui touche la tradition prophétique, car ce qu'elle vise, c'est le sens ou l'expression et non la façon de faire qui concerne la performance (de la récitation) du Coran. Quant aux compagnons, leur éloquence et leur nature saine exigeaient d'eux la capacité d'une telle performance, en fonction de ce qu'ils entendaient de la part du Prophète (.), puisque le Coran descendait dans leur langue.

Ce qui sert d'indication, à propos de la récitation sous le contrôle du maître, est la présentation que le Prophète (.) faisait du Coran à Ǧibrīl, durant le mois de Ramaḍān de chaque année. On relate que, lorsque aš-Šayḫ Šams ad-Dīn b. al-Ǧazarī se présenta au Caire et que les gens se pressèrent autour de lui, il n'eut pas le temps de lire l'ensemble (du Coran) ; car il leur récitait un verset et eux le lui répétaient une fois, si bien qu'il n'arriva pas à le réciter (tout entier).

Il serait permis de réciter le Coran sous le contrôle du maître, même si quelqu'un d'autre était déjà en train de le réciter sous son contrôle au même moment, à condition que leur façon de faire ne lui échappe pas. Aš-Šayḫ ʿAlam ad-Dīn as-Saḫāwī avait deux ou trois personnes qui récitaient sous son contrôle, à des passages différents, et il répondait à chacun d'eux. Il en serait de même, si le šayḫ était occupé à autre chose, comme la copie ou l'étude.

2/635 Quant à la récitation de mémoire, il est évident que ce n'est pas une condition, il suffirait même qu'elle soit faite à l'aide du recueil coranique.

Section 1 : les trois modalités de la récitation

2/636 *La première :* la réalisation précise (*at-taḥqīq*), à savoir le fait de donner à chaque lettre sa réalité propre, c'est-à-dire, le plein allongement, la réalisation de l'occlusive glottale, la complète vocalisation, l'appui sur la prononciation détachée[9] et les redoublements, la clarification des lettres, leur articulation séparée, leur détachement l'une par rapport à l'autre, grâce au silence, au phrasé bien distinct, à la lenteur, à l'observation de ce qui est permis à propos de l'arrêt,

8 Le texte dit : '*salafan wa-ḫalafan* / avant et après'.

9 *Iẓhār*, par opposition à *idġām*, à savoir l'assimilation de la lettre.

sans raccourcissement, ni subreptice soustraction, ni silence vocalisé, ni assimilation. Cela a pour but d'exercer la langue et de corriger l'expression orale.

A ceux qui apprennent, il est recommandé d'adopter cette façon de faire, sans dépasser les limites de l'exagération dans l'engendrement des lettres à partir des voyelles, dans la répétition des *r*[10], dans la vocalisation des silences et dans la sonorisation des *n* par l'accentuation de la nasalisation. Ḥamza dit, à ce propos, à quelqu'un qu'il avait entendu exagérer en cela : 'Ne sais-tu pas que ce qui est en dessus du blanc est lèpre, que ce qui est en dessus du frisé | 2/637
est crépu et que ce qui en dessus de la récitation n'est pas récitation ?'.

C'est ainsi qu'on se gardera de séparer les lettres du mot, comme celui qui s'arrête légèrement sur le *t* dans : « *nastaʿīnu* / nous demandons l'aide » (1, 5), sous prétexte qu'il psalmodie. Ce (premier) genre de récitation (la réalisation précise) est la théorie de Ḥamza et de Warš. Ad-Dānī cite à ce sujet une tradition prophétique dans *Kitāb at-taǧwīd*, en la rattachant à Ubayy b. Kaʿb qui récita sous le contrôle de l'Envoyé de Dieu (.) avec une réalisation précise. Il ajoute que c'est une tradition rapportée par un seul compagnon (*ġarīb*) et dont la chaîne de transmission est juste.

La deuxième : la rapidité de la récitation, *al-ḥadr* avec le *ḥ* vocalisé 'a', le *d* sans voyelle et les deux sans points diacritiques, à savoir la progression de la récitation avec rapidité, en l'allégeant au moyen du raccourcissement et du mutisme, de la subreptice soustraction, de la permutation, de la grande assimilation, de l'adoucissement de l'occlusive glottale et de tout ce qui, comme cela, fait que la récitation est parfaite, tout en veillant à ce que la grammaire soit observée, que l'expression orale soit correcte, que les lettres aient leur pleine capacité, sans amputation des lettres de l'allongement, sans subreptice soustraction à la majorité des voyelles, sans la disparition du son nasal, sans exagération excessive qui ne convient pas à la récitation et dont on ne doit pas qualifier la lecture. Ce (deuxième) genre de récitation (la rapidité) relève de la théorie de Ibn Kaṯīr, de Abū Ǧaʿfar et de ceux qui écourtent l'allongement délié[11], comme Abū ʿAmr et Yaʿqūb.

La troisième : l'allure modérée (*at-tadwīr*), à savoir le juste milieu entre les deux positions, la réalisation précise et la rapidité. C'est ce qui est cité de la part de la majorité des imāms qui pratiquent l'allongement délié, sans arriver à sa

10 L'expression est exactement *takrīr ar-rāʾāt* ; peut-être s'agit-il du fait de rouler les *r* de façon exagérée, plutôt que de les répéter.

11 Voir Chap. 32, p. 618.

2/638 saturation. Telle est | la théorie des autres lecteurs et c'est ce qui est [le choix] de la majorité des spécialistes de la performance de la récitation coranique[12].

Nota Bene [déclamation et réalisation précise]

Dans le chapitre suivant[13], viendra la recommandation de la modulation (*at-tartīl*) dans la récitation. Or la différence entre elle et la réalisation précise (*at-taḥqīq*), selon ce que mentionne l'un d'eux (ad-Dānī), réside dans le fait que 'la réalisation précise sert à l'exercice, à l'enseignement et à l'entraînement; tandis que la modulation est propice à la réflexion, à la pensée et à la découverte. Si bien que toute réalisation précise est modulation, alors que toute modulation n'est pas réalisation précise'.

Section 2 [la psalmodie du Coran]

2/639 La psalmodie (*at-taǧwīd*) du Coran fait partie des choses importantes. Un groupe de nombreuses gens lui a consacré un ouvrage à part; et parmi eux, il y a ad-Dānī et d'autres encore. Il (Ibn al-Ǧazarī) cite ce que dit Ibn Masʿūd, à savoir: 'Psalmodiez le Coran!'.

Les lecteurs disent: 'La psalmodie est l'embellissement du Coran; ce qui veut dire restituer aux lettres leur réalité propre et leur agencement, ramener la lettre à son point d'articulation et à sa base, en adoucir la prononciation en fonction de la perfection de sa forme, sans excès ni incurie, sans exagération ni affectation. C'est ce qu'il (.) a montré, en disant que qui aime réciter le Coran de
2/640 façon fraîche et succulente, tel qu'il est descendu, qu'il le récite à la | manière de Ibn Umm 'Abd', c'est-à-dire, Ibn Masʿūd; en effet, il (°) il lui fut accordé une grande part dans la psalmodie du Coran. Il n'y a pas de doute que tout comme (les membres) de la communauté se vouent entièrement à la compréhension des significations du Coran et à l'établissement de ses injonctions, de même ils se vouent à l'authentification de ses expressions et à l'établissement de ses recensions (*ḥurūf*), selon la manière reçue des imāms lecteurs et liée à la présence prophétique.

Les savants considèrent la récitation sans psalmodie comme un défaut. Ils divisent ce défaut en défaut évident et en défaut caché. Ce défaut est une imperfection qui concerne les expressions, en les rendant défectueuses.

12 Voir à ce sujet Dozy t. 1, 15 a.

13 Voir Chap. 35, p. 675.

Cependant, tandis que le défaut évident rend imparfait de façon visible, ce que les savants lecteurs et d'autres connaissent de conserve, à savoir l'erreur grammaticale, le défaut caché rend imparfait d'une façon que connaissent tout spécialement les savants lecteurs et les imāms de la performance de la récitation qui prennent cela de la bouche des savants et qui le saisissent dans la façon de prononcer des spécialistes de la performance de la récitation coranique.

Ibn al-Ǧazarī dit : 'Pour arriver à l'extrême perfection de la psalmodie, je ne connais rien comme l'exercice phonétique et la répétition de la façon de prononcer reçue de la bouche même de celui qui excelle en cela'. Le principe consiste à s'en rapporter à la connaissance de la modalité de la pause, du glissement du 'a' vers le 'é', de l'assimilation, des règles de l'occlusive glottale, de l'adoucissement, de l'emphase et des points d'articulation des lettres. Les quatre premiers ont déjà été présentés[14].

Pour ce qui est de l'adoucissement (*at-tarqīq*), toutes les lettres basses[15] sont adoucies ; il n'est pas permis de les emphatiser, à l'exception du *l* dans le nom de *Allāh*, après les sons 'a' et 'u', selon le consensus général ; ou bien après les lettres palatales, selon une certaine tradition, sauf le *r* vocalisé 'u' ou bien 'a' de façon absolue, ou bien quand il est muet, dans certains cas. Toutes les lettres hautes sont évidemment emphatisées, sans exception et dans tous les cas.

[***Les points d'articulation***]

Quant aux points d'articulation (*maḫāriǧ*) des lettres, selon les lecteurs et les premiers grammairiens, comme al-Ḫalīl, il convient d'en reconnaître dix-sept. 2/641

Mais, beaucoup des deux groupes disent qu'il y en a seize. En effet, ils éliminent le point d'articulation des lettres concaves qui sont celles de l'allongement et de l'adoucissement. Ils placent le point d'articulation du *alif* à l'extrémité du gosier, celui du *w* et du *y*, au point d'articulation de la lettre vocalisée.

Certaines gens (Quṭrub, al-Ǧarmī, al-Farrā', Ibn Durayd, Ibn Kaysān) disent qu'il y en a quatorze, car ils éliminent les points d'articulation du *n*, du *l* et du *r*, les ramenant à un seul.

Ibn al-Ḥāǧib dit : 'Tout cela est approximatif ; à moins qu'à toute lettre ne corresponde un point d'articulation précis'.

---

14 Voir les Chapitres 28 et 29, p. 569 sq. (pause), 30, p. 583 sq. (glissement du 'a' vers le 'é'), 31, p. 599 (assimilation), 33, p. 627 (occlusive glottale).

15 Les lettres hautes (*mustaʿliyāt*) sont *ḫ*, *ṣ*, *ḍ*, *ṭ*, *ẓ*, *ġ* et *q* ; les autres sont basses (*mustafilāt*).

Les lecteurs disent : ‘La connaissance pratique du point d’articulation d’une lettre se réalise, en prononçant la *hamza* de liaison après laquelle viendra une lettre muette ou redoublée, ce qui est le plus clair, tout en restant attentif, ce faisant, aux caractéristiques de cette lettre’.

2/642 Le *premier* point d’articulation est la cavité de la poitrine, pour le *alif*, puis le *w* et le *y* muets après une voyelle du même genre[16].

Le *deuxième* est l’extrémité du gosier, pour l’occlusive glottale et le *h*.

Le *troisième* est le milieu du gosier, pour le ʿ, le *ḥ* sans points diacritiques.

Le *quatrième* est l’endroit le plus près du gosier par rapport à la bouche, pour le *ġ* et le *ḫ*.

Le *cinquième* est le fond de la langue près du gosier et de la partie du palais qui est en dessus, pour le *q*.

Le *sixième* est le fond de la langue un peu en dessous du point d’articulation du *q* et de ce qui est près du palais, pour le *k*.

Le *septième* est le milieu de la langue, entre elle et le milieu du palais, pour le *ǧ*, le *š* et le *y*.

Le *huitième* est pour le *ḍ* marqué d’un point diacritique, à savoir le début du bord de la langue et la partie qui touche les molaires du côté gauche ; certains disent : du côté droit.

Le *neuvième* est pour le *l*, à savoir le bord de la langue depuis sa partie la plus proche jusqu’à son extrémité et ce qu’il y a entre elle et la partie qui touche le palais supérieur.

Le *dixième* est pour le *n*, à savoir le bout de la langue, un peu en dessous du point d’articulation du *l*.

Le *onzième* est pour le *r*, à savoir le point d’articulation du *n*, mais plus à l’intérieur au dos de la langue.

Le *douzième* est pour le *ṭ*, le *d* et le *t*, à savoir le bout de la langue et la base des incisives supérieures, en montant vers le palais.

2/643 Le *treizième* est pour les sifflantes, le *ṣ*, le *s* et le *z*, à savoir le bout de la langue et ce qui est un peu en dessus des incisives inférieures.

Le *quatorzième* est pour le *ẓ*, le *ṯ* et le *ḏ*, à savoir le bout de la langue et l’extrémité des incisives supérieures.

Le *quinzième* est pour le *f*, à savoir l’intérieur de la lèvre inférieure et l’extrémité des incisives supérieures.

Le *seizième* est pour le *b*, le *m* et le *w*, non celui de l’allongement, à savoir entre les deux lèvres.

16 C’est donc le cas des trois voyelles longues.

Le *dix-septième* est la cavité nasale, pour la nasalisation de l'assimilation, du *n* et du *m* muets.

Dans *an-Našr*, il (Ibn al-Ǧazarī) dit :

'La *hamza* et le *h* ont en commun le point d'articulation, l'ouverture et l'abaissement ; la *hamza* se distingue par la sonorité et l'intensité.

Le ʿ et le *ḥ* ont aussi cela en commun ; le *ḥ* se distingue par le son doux et la constriction pure.

Le *ġ* et le *ḫ* ont en commun le point d'articulation, l'expiration, la hauteur et l'ouverture ; le *ġ* se distingue par la sonorité.

Le *ǧ*, le *š* et le *y* ont en commun le point d'articulation, l'ouverture et l'abaissement ; le *ǧ* se distingue par l'intensité ; avec le *y*, il a la sonorité en commun. Le *š* se distingue par le son doux et la prononciation à bouche entrouverte ; avec le *y*, il a en commun la constriction.

Le *ḍ* et le *ẓ* ont en commun les qualités de la sonorité, d'expiration, de hauteur, d'occlusion ; ils ont un point d'articulation distinct. Le *ḍ* se distingue par l'allongement.

Le *ṭ*, le *d* et le *t* ont en commun le point d'articulation et l'intensité ; le *ṭ* se distingue par l'occlusion et la hauteur ; avec le *d*, il a la sonorité en commun ; le *t* se distingue par le son doux et avec le *d*, il a l'ouverture et l'abaissement en commun. 2/644

Le *ẓ*, le *ḏ* et le *ṯ* ont en commun le point d'articulation et la constriction ; le *ẓ* se distingue par la hauteur et l'occlusion ; avec le *ḏ*, il a la sonorité en commun ; le *ṯ* se distingue par le son doux et avec le *ḏ*, il a en commun l'ouverture et l'abaissement.

Le *ṣ*, le *z* et le *s* ont en commun le point d'articulation, la constriction et le sifflement ; le *ṣ* se distingue par l'occlusion et la hauteur ; avec le *s*, il a en commun le son doux ; le *z* se distingue par la sonorité ; avec le *s*, il a l'ouverture et l'abaissement en commun.

Si le lecteur prononce bien chaque lettre de façon détachée, en donnant à chacune son droit, qu'il s'emploie lui-même aussi avec soin à leur composition, car de cette composition résulte ce qui ne se trouve pas à l'état séparé, en fonction de ce que les lettres ont comme voisinage : une autre de même genre ou une proche, une forte ou une faible, une emphatique ou une douce. En effet, la forte attire la faible, l'emphatique l'emporte sur la douce ; si bien que la langue a de la difficulté à prononcer cela de façon juste, à moins d'un exercice intense. Celui qui fait très attention à la correction de la prononciation à l'état de composition des lettres, parvient à la réalité de la psalmodie'.

Du poème de aš-Šayḫ ʿAlam ad-Dīn sur la psalmodie écrit de sa main, je transmets ceci :

2/645 ‘Ne traite pas la psalmodie comme un allongement exagéré ; *
ou comme l’allongement de ce qui ne doit pas être allongé par quelqu’un qui s’abandonne ;
ou comme si tu redoublais la *hamza* après l’allongement ; *
ou comme si tu bafouillais la lettre comme celui qui est ivre ;
ou comme si tu prononçais la *hamza*, en faisant semblant de vomir, *
car celui qui écoute s’enfuirait de dégoût.
Chaque lettre a une balance : ne la surcharge pas *
et n’en diminue pas le poids.
Quand tu prononces une *hamza*, aborde-la avec douceur, *
sans être ni à bout de souffle ni hésitant.
Allonge bien les lettres de l’allongement, quand il y a un silence *
ou une *hamza*, ô frère de la perfection !’

Remarque [le chant du Coran]

Dans *Ǧamāl al-qurrāʾ*, il (as-Saḫāwī) dit : ‘Dans la récitation du Coran, les gens ont introduit comme innovation les mélodies du chant (*aṣwāt al-ġināʾ*). On dit que la première chose qui a été chantée dans le Coran fut sa (*) parole : « *ammā s-safīnatu fa-kānat li-masākīna yaʿmalūna fī l-baḥri* / Quant au bateau, il appartenait à des pauvres qui travaillaient sur la mer » (18, 79). Ils ont tiré cela de leur façon de chanter ce que dit le poète (Imru’u l-Qays) :

‘Quant à al-Qaṭāt[17], je le qualifierai
d’une façon qui corresponde chez moi à quelque chose qu’il y a en lui’.

2/646 Il (.) dit à propos de ceux-là : ‘Leur cœur est fasciné, ainsi que le cœur de ceux que leur état émerveille’.

Parmi leurs innovations, il y a une chose qu’ils appellent le tremblement (*at-tarʿīd*) ; cela consiste à faire trembler la voix, comme celui qui tremble à cause du froid ou de la douleur.

Il y en a une autre qu’ils appellent le saut (*at-tarqīṣ*) ; cela consiste à passer rapidement sur le silence d’une lettre muette, puis à s’échapper avec la voyelle, comme pour fuir en hâte.

17 Il s’agit d’un oiseau semblable au coq de bruyère. Il y en a deux espèces : le *qaṭā kudrī*, un oiseau au plumage brun, au cou jaune, le dos et le ventre parsemés de taches blanches et noires. Le *qaṭā ǧūnī* dont les plumes sont mélangées de blanc, de noir et de rouge.

Il y en une autre qui s'appelle le chant (*at-taṭrīb*) ; cela consiste à fredonner et à chanter le Coran, en allongeant en dehors des endroits prévus pour l'allongement et en augmentant l'allongement plus qu'il ne faut.

Il y en a une autre qui s'appelle l'affliction (*at-taḥzīn*) ; cela consiste à procéder avec un visage triste, en pleurant presque, avec humilité et soumission.

Il y a encore un genre qu'ont inventé ceux qui se regroupent pour réciter tous ensemble d'une seule voix. Par exemple, à propos de sa (*) parole : « *a-fa-lā taʿqilūna* / ne réfléchissez-vous pas ? » (2, 44), ils disent : *a fa-la taʿqilūna*, en supprimant le *alif* d'allongement ; ou bien : '*qālu* (ū) *āmannā* / ils disent : nous croyons' (// 2, 14), en supprimant le *wāw* d'allongement ; alors qu'ils font l'allongement là où il n'y en a pas, pour que leur soit aplani le chemin qu'ils suivent. Il faut bien appeler cela manipulation des lettres (*at-taḥrīf*)'.

Section 3 : comment traiter isolément et regrouper les lectures

Les ancêtres dignes de foi avaient l'habitude de réaliser chaque lecture complète du Coran dans une seule recension. Ils ne mélangeaient pas une recension avec une autre, et cela jusqu'au cinquième siècle. Alors, apparut le regroupement des lectures pour une seule récitation complète du Coran et c'est ainsi que s'est fixée cette façon de faire. Ils ne le toléraient que pour celui qui prenait les lectures une par une, réalisait parfaitement ses modalités et les récitait selon chaque lecteur complètement et séparément. Bien plus, lorsque le šayḫ avait deux rapporteurs, ils procédaient à la récitation complète selon chacun d'eux. Et c'est ensuite qu'ils procédaient pour lui au regroupement[18], et ainsi de suite. 2/647

Certains devinrent plus tolérants, en permettant de procéder à une récitation complète selon chacun des sept lecteurs autres que Nāfiʿ et Ḥamza. Ainsi procédaient-ils à une récitation complète d'après Qālūn, puis à une autre d'après Warš, puis à une autre d'après Ḫalaf, puis à une autre, enfin, d'après Ḫallād, personne ne permettant de les regrouper, qu'après cela. Certes, quand ils voyaient quelqu'un qui traitait isolément, puis regroupait les lectures d'après un maître reconnu, après en avoir reçu la permission et en avoir été digne et qui voulait regrouper les lectures dans une récitation complète, ils ne

18 Comme on le verra par la suite, regrouper les lectures (*ǧamʿ*) signifie lire le Coran, en comparant les différentes lectures, chaque fois qu'on trouve des variantes, le problème étant de savoir quand s'arrêter dans la lecture pour ce faire.

lui prescrivaient pas de les traiter isolément, parce qu'ils savaient qu'il était parvenu aux limites de la connaissance et de la perfection.

Les ancêtres dignes de foi ont deux opinions à propos du regroupement des lectures.

Selon la *première*, le regroupement se fait sur la 'lettre' (*bi-l-ḥarf*), à savoir on commence la lecture et quand on passe sur une parole qui comporte une variante, on la répète séparément jusqu'à ce qu'on ait épuisé (les variantes) qu'elle contient ; puis on s'arrête sur elle, si elle se prête à un tel arrêt, sinon on la lie (au reste) en fonction du dernier procédé (adopté), jusqu'à ce qu'on arrive à un arrêt. Si la variante concerne deux paroles, comme dans le cas de l'allongement délié, on s'arrête sur la seconde, pour prendre en compte les variantes, après quoi, on passe à ce qui vient ensuite. Telle est la façon de faire des égyptiens ; elle est plus fiable au niveau de la performance et plus facile pour celui qui l'entreprend ; cependant, elle sort de la splendeur de la récitation et de la beauté de la lecture.

2/648 Selon la *seconde*, le regroupement se fait sur l'arrêt (*bi-l-waqf*), à savoir on commence la lecture de celui qu'on a mis en premier, jusqu'à ce qu'on s'arrête à une pause ; puis, on recommence avec le lecteur suivant, jusqu'au même arrêt ; puis on recommence et ainsi de suite jusqu'à épuisement (des lectures). Telle est l'opinion des syriens ; elle est plus difficile pour la présence d'esprit et pour l'exposition ; elle demande plus de temps et réclame plus d'espace.

Certains procèdent au regroupement sur le verset (*bi-l-āya*), selon cette façon de faire.

Abū l-Ḥasan al-Qayǧāṭī mentionne, dans son poème et dans l'explication qu'il en donne, sept conditions pour celui qui regroupe les lectures ; en fait, elles se ramènent à cinq :

la *première* : un bon arrêt ;

la *seconde :* une bonne reprise ;

la *troisième* : une bonne performance (de la récitation) ;

la *quatrième :* l'absence de combinaison. Lorsque quelqu'un récite (la recension) d'un lecteur, il ne passera pas à la lecture d'un autre, tant qu'il n'aura pas fini ce qu'il y a dans celle-là. S'il le fait, le maître ne l'interpellera pas, mais il lui fera signe de la main ; s'il ne comprend pas, il dira : 'Tu n'as pas encore fini'. S'il ne comprend toujours pas, le maître insistera, jusqu'à ce qu'il réalise ; et s'il en est incapable, il le lui dira ;

la *cinquième* : l'observation de l'ordre des lecteurs, en commençant par celui avec lequel les auteurs ont commencé dans leurs écrits ; aussi commencera-t-on par Nāfiʿ avant Ibn Kaṯīr et par Qālūn avant Warš.

Ibn al-Ǧazarī dit : 'Il est juste de dire que cela n'est pas une condition, mais
2/649 que c'est recommandé. Cependant, | les professeurs que nous connaissons ne

considèrent comme expert que celui dont la préséance s'impose d'elle-même. Certains tenaient compte, dans le regroupement des lectures, de la correspondance. Aussi commençait-on par le raccourcissement[19], puis on montait au degré supérieur, et ainsi de suite jusqu'à la fin des degrés de l'allongement. On commençait ensuite par l'allongement le plus saturé, puis on descendait jusqu'au raccourcissement. On ne peut suivre cela qu'avec un maître compétent et d'une grande présence d'esprit. Avec un autre, on ne suivra qu'un seul ordre'.

Il ajoute : 'Celui qui procède au regroupement (des lectures) doit considérer les divergences qui se trouvent dans les recensions (*aḥruf*), tant au point de vue des principes que des détails. Là où l'intervention est possible, il suffit que ce soit selon une seule modalité (*waǧh*)[20] ; et là où elle ne l'est pas, cela pose problème. Si on peut la coordonner avec ce qui précède : à une parole, deux ou plus, sans qu'il n'y ait ni mélange ni combinaison, on se basera sur cela ; si la coordination ne convient pas, on reviendra à l'endroit initial, jusqu'à ce qu'on ait épuisé toutes les modalités, sans rien négliger, sans procéder à une combinaison et sans répéter ce qui a été déjà introduit. En effet, le premier cas est interdit, le deuxième est répréhensible et le troisième est un défaut'.

Quant à la lecture comportant une falsification et au mélange d'une lecture avec une autre, l'explication à leur sujet viendra dans le chapitre suivant.

Quant aux lectures, aux chaînes, aux voies de transmission et aux modalités (*awǧuh*), il n'appartient pas au lecteur d'en laisser de côté et d'en négliger quoi que ce soit. Ce serait un défaut en ce qui concerne la perfection de la transmission ; ce qui n'est pas le cas pour les modalités, car elles sont au choix ; en effet, quelque modalité qu'il utilise, elle est suffisante pour lui dans telle transmission[21].

Quant à la quantité à lire au moment de la saisie, ceux de la première période de l'islam ne dépassaient pas dix versets pour qui que ce fût ; quant à ceux qui vinrent après, ils considéraient la personne en fonction de sa capacité de saisie.

Ibn al-Ǧazarī dit : 'La performance établie, dans le cas de la lecture isolée, 2/650
est de saisir un cent vingtième du Coran ; et dans le cas du regroupement, un

19 Voir le Chapitre 32, p. 615 sq.

20 Nous hésitons sur le sens précis de *waǧh* / *awǧuh* / *wuǧūh* ici et par la suite que nous traduisons de la façon la plus neutre par 'modalité/s'. On a proposé le sens de 'version/s'. Au chapitre 39, p. 975, nous avons la définition suivante : '*al-wuǧūh* est l'expression polysémique employée dans plusieurs sens, comme l'expression *umma*'.

21 C'est à partir de là qu'est énoncée plus loin la distinction entre la différence obligatoire et la différence permise (voir p. 656).

deux cent quarantième. Les autres n'ont fixé aucune limite à ce sujet. Tel est le choix de as-Saḫāwī'.

J'ai abrégé ce chapitre où j'ai arrangé des citations prises dans ce qu'ont dit les imāms lecteurs. Il s'agit d'un chapitre important dont a besoin le lecteur, tout comme le traditionniste a besoin de la même chose en ce qui concerne la science de la Tradition prophétique.

Remarque 1 [pas d'autorisation nécessaire pour rapporter et faire réciter le Coran]

2/651 Ibn Ḫayr invoque le consensus général selon lequel personne ne peut transmettre une tradition de la part du Prophète (.), tant qu'il n'en a pas une chaîne de rapporteurs, même s'il en avait l'autorisation (*iǧāza*)[22]. En est-il de même pour le statut du Coran ? Est-ce que personne ne peut transmettre ou faire réciter un verset, tant qu'il ne l'a pas récité sous le contrôle d'un maître ? Je ne vois pas de tradition à ce sujet. Et à cela il y a une raison, à savoir que l'attention portée à la performance des expressions coraniques est plus forte que celle qu'on porte à celle des expressions de la tradition prophétique. Et le fait que ce ne soit pas imposé comme condition au sujet du Coran doit avoir une raison, à savoir que son imposition comme condition se vérifie pour la tradition prophétique uniquement par peur qu'entre dans la tradition ce qui n'en fait pas partie ou qu'on fasse dire au Prophète (.) ce qu'il n'a pas dit, alors que le Coran a été bien conservé et bien reçu, est passé de main en main et a été rendu facilement accessible. Voilà ce qui est évident.

Remarque 2 [pas d'autorisation nécessaire pour enseigner le Coran]

2/652 L'autorisation de la part du maître n'est pas une condition pour permettre d'entreprendre de faire lire et de communiquer (le Coran). Donc, il est permis à celui qui connaît de lui-même qu'il est compétent d'entreprendre cela, même si personne ne lui en a donné l'autorisation. Telle était l'opinion des premiers ancêtres et des pieuses personnes du début de l'islam. Il en est ainsi pour toute science, pour faire réciter le Coran et pour délivrer une opinion juridique, contrairement à ce que font croire les ignorants qui pensent que cette autorisation est une condition. Cependant, les gens n'acceptent que (s'il y a) l'autorisation. En effet, la compétence de la personne n'est géné-

22 Pour les aspects techniques et juridiques de *al-iǧāza*, on pourra consulter *EI*², III, 1971, pp. 1046–1047.

ralement pas connue de celui qui veut apprendre d'elle le Coran, puisqu'il fait partie des débutants ou des gens semblables, à cause de l'insuffisance de leur niveau en la matière. Or l'enquête au sujet de la capacité, avant l'apprentissage du Coran, est une condition. Si bien que l'autorisation est considérée comme étant le témoignage du maître au sujet de la compétence en faveur de celui qui est ainsi autorisé.

Remarque 3 [la compensation financière de l'autorisation]

Beaucoup de maîtres lecteurs ont l'habitude de refuser l'autorisation, s'ils ne prennent pas de l'argent en compensation ; or cela n'est pas permis d'après le consensus général. Bien plus, s'il connaît l'aptitude du candidat, il est obligé de donner l'autorisation ; et s'il connaît le manque d'aptitude, cela lui est interdit. L'autorisation ne fait pas partie de ce qui est compensé par de l'argent ; donc il n'est pas permis d'en prendre à cette occasion, car l'autorisation n'est pas tarifée. 2/653

Selon les *Fatāwā* de Ṣadr ad-Dīn Mawhūb al-Ǧazarī, un de nos compagnons, on interrogea ce dernier au sujet d'un maître qui demanda quelque chose à l'étudiant pour son autorisation. Est-ce que l'étudiant doit l'amener devant le juge pour le forcer à accorder l'autorisation ? Il répondit : 'Le maître n'est pas tenu d'accorder l'autorisation et il n'est pas permis qu'il touche un salaire pour cela'.

On l'interrogea également au sujet d'un homme à qui le maître avait accordé l'autorisation de faire réciter. Puis, il devint évident qu'il n'avait pas de religion et le maître prit peur à cause de sa négligence. Est-ce qu'il devait revenir sur son autorisation ? Il répondit : 'L'autorisation n'est pas annulée par le fait qu'il n'est pas religieux'. | Quant au fait de prendre un salaire pour l'enseignement dispensé, cela est permis. Car on trouve dans al-Buḫārī (*Ṣaḥīḥ*, 10/198–199) : 'Le Livre de Dieu est ce qui mérite le plus qu'on prenne un salaire (pour l'enseigner)'. On dit que si cela lui incombe, ce n'est pas permis ; tel est le choix de al-Ḥalīmī. On dit aussi que ce n'est absolument pas permis et tel est l'avis de Abū Ḥanīfa, en fonction de la tradition de Abū Dāwūd (*Sunan*, 3/453–454) de la part de 'Ubāda b. aṣ-Ṣāmit qui enseignait le Coran à un des pauvres de la mosquée[23]. Alors, il lui offrit un arc. Le Prophète (.) lui dit : 'Si ça te fait plaisir qu'on te le passe autour du cou comme un collier de feu, accepte-le'. 2/654

23 *Ahl aṣ-ṣuffa* : les gens du banc, c'est-à-dire, les pauvres assis devant la mosquée, au temps du Prophète.

Ceux qui le permettent répondent qu'il y a à redire à propos de sa chaîne de transmission. D'autre part, il entreprit de l'enseigner de son propre gré, donc il n'avait droit à rien ; mais ensuite, on lui offrit cela à titre de compensation, donc il ne lui était pas permis de le prendre, à la différence de celui qui stipule avec l'intéressé une assistance (*iǧāra*), avant de lui prodiguer l'enseignement.

2/655 Selon *al-Bustān* de Abū l-Layṯ, 'l'enseignement se présente de trois façons ; la première, l'enseignement en vue de la remise des comptes[24] dont on ne retire aucune compensation ; la deuxième, l'enseignement pour un salaire ; et la troisième, l'enseignement sans aucune condition préalable ; si donc on fait un cadeau, on l'acceptera. Le premier type est rétribuable à la façon du travail des prophètes ; quant au deuxième, on diverge à son sujet ; mais, ce qui prévaut, c'est qu'il est permis ; et le troisième est permis, selon le consensus général, parce que le Prophète (.) enseignait les gens et il acceptait les dons'.

Remarque 4 [la façon de faire de Ibn Baṣḥān]

Lorsque Ibn Baṣḥān[25] répétait au lecteur une chose qu'il avait laissée de côté et qu'il ne connaissait pas, il la notait chez lui à sa charge. Et quand le lecteur avait terminé la lecture complète et lui demandait l'autorisation (d'enseigner), il l'interrogeait sur ces passages (qu'il avait notés). S'il les connaissait, il lui donnait l'autorisation ; sinon, il le laissait entreprendre une autre lecture complète.

Remarque 5 [divergence et différence]

2/656 Celui qui veut réaliser les lectures et pratiquer les règles de la récitation des recensions (*ḥurūf*) doit mémoriser un livre complet qui le mettra en présence de la divergence des lecteurs et de la distinction entre la différence obligatoire et la différence permise[26].

---

24 *li-l-ḥisba* : est-ce une référence à *yawm al-ḥisāb* (le jour du jugement et de la remise des comptes) ? Dans ce cas-là, on prodiguerait l'enseignement gratuitement, pour acquérir des mérites en vue du jour du jugement.

25 C'est ce qui est écrit dans le manuscrit ; mais, il serait plus correct d'écrire Ibn Baṣḫān avec un *ḫ* (NdE).

26 Ibn al-Ǧazarī dit : 'Sache que la distinction entre les deux différences, l'obligatoire et la permise, réside dans le fait que la différence des lectures, des chaînes et des voies de transmission constitue une différence au niveau du texte et de la transmission. Donc, si

Remarque 6 [la récitation, don fait à l'homme]

Ibn aṣ-Ṣalāḥ dit dans ses *Fatāwā* : 'La récitation du Coran est une faveur que Dieu accorde à l'homme. C'est un fait que cela n'a pas été donné aux anges et, à cause de cela, ils sont avides de l'entendre de la part des hommes'.

---

le lecteur en négligeait quelque chose, cela constituerait un défaut de transmission. Par conséquent cela et son contraire est obligatoire pour la perfection de la transmission. Par contre, il n'en est pas ainsi pour la différence des modalités (*awǧuh*), puisqu'elle relève du domaine du choix, si bien que quelque modalité qu'adopte le lecteur, elle est satisfaisante pour telle transmission de la recension ; il ne s'agit donc pas d'une négligence de quoi que ce soit par rapport à la transmission de la recension ; par conséquent cette modalité et son contraire sont permis dans la récitation' (extrait de *an-Našr*) (NdE). Cet extrait est déjà cité plus ou moins dans les mêmes termes à la page 649.