

Le sens des instruments dont a besoin le commentateur

3/1004 Par 'instruments (*adawāt*), je veux dire les particules, ainsi que les noms, les verbes et les termes circonstanciels qui leur sont assimilés. Sache que la connaissance de cela fait partie des exigences importantes, à cause de la diversité de leurs positions. Voilà pourquoi, le discours est diversifié, ainsi que les déductions qu'on tire en fonction d'elles. Par exemple, dans sa (*) parole: «Nous, ou bien vous, sommes sur (*'alā*) une guidance ou dans (*fī*) une erreur manifeste» (34, 24), la préposition 'sur' (*'alā*) indique le côté de la vérité, tandis que 'dans' (*fī*), celui de l'erreur; en effet, c'est comme si le tenant de la vérité, étant *surélevé*, promenait son regard comme il veut, alors que le tenant de l'erreur, étant plongé *dans* de basses ténèbres, ne sait pas où se tourner.

Dans sa parole: «Envoyez l'un de vous en ville avec votre monnaie que voici et (*fa-*) qu'il examine ce qu'il y a de plus pur comme nourriture et (*fa-*) qu'il vous apporte de quoi subsister et (*wa-*) qu'il se comporte avec gentillesse» (18, 19), Dieu a coordonné les (trois) premières propositions avec un 'et' (*fa-*) et la dernière, avec un 'et' (*wa-*) en raison de la rupture de l'ordre de l'agencement. En effet, la gentillesse n'est pas liée au fait de porter de quoi manger, alors que ce dernier est lié au fait de l'examiner, lequel est lié au fait de se diriger pour aller le chercher qui est lié, à son tour, au fait de mettre fin à la discussion sur la question de la durée du séjour et d'en remettre la science à Dieu (*).

3/1005 Dans sa parole: «Les aumônes ne sont que pour (*li-*) les pauvres ...» (9, 60), on passe de *lām* à *fī* dans les quatre derniers cas, pour faire savoir qu'ils méritent davantage l'aumône que ceux qui sont mentionnés précédemment avec *li-*; en effet, *fī* (dans) est pour le récipient. Dieu indique donc, en l'utilisant, qu'ils sont plus dignes qu'on les considère comme un endroit pour y déposer les aumônes, tout comme on dépose une chose dans son récipient pour qu'elle y demeure.

Al-Fārisī dit: 'Dieu dit: «aux (*fī*) captifs» et non: 'pour (*li-*) les captifs', uniquement pour indiquer que l'esclave ne possède pas'.

Ibn 'Abbās dit: 'Louange à Dieu qui dit: «négligents au sujet de (*'an*) leur prière» (107, 5) et non: dans (*fī*) leur prière'. Beaucoup de cas semblables seront mentionnés par la suite.

Leur énumération sera faite en fonction de l'ordre alphabétique. Des anciens, comme al-Harawī dans *al-Uzhīyya*, et des modernes, comme Ibn Umm Qāsim dans *al-Ġanī d-dānī*, ont consacré un écrit à ce chapitre.

ʾa-

Elle se présente sous deux formes.

3/1006

1. La première concerne l'*interrogation* dont la réalité est une recherche de compréhension, ce qui constitue le principe de ses instruments; elle est spécifiée par plusieurs caractéristiques.

1. On peut l'éliminer, comme cela sera exposé au chapitre cinquante six¹.

2. Elle intervient pour chercher à se représenter une chose et pour la vérifier, à la différence de *hal* qui est surtout pour la vérification, alors que les autres instruments sont surtout pour la représentation mentale.

3. Elle entre dans l'affirmation, comme dans: «Est-ce qu'(a-) il est étonnant pour les gens?» (10, 2) et «Est-ce qu'(a-) il a déclaré illicite les deux mâles?» (6, 143), et dans la négation, comme dans: «Est-ce que (a-) nous n'avons pas ouvert?» (94, 1); alors, elle a deux sens:

- a) le rappel et l'avertissement, comme dans l'exemple cité et dans sa parole: «Est-ce que (a-) tu ne vois pas comment ton Seigneur étend l'ombre?» (25, 45);
- b) l'étonnement devant une grande chose, comme dans sa parole (*): «Est-ce que (a-) tu n'as pas vu ceux qui, craignant de mourir, sont sortis par milliers de leurs maisons?» (2, 243).

Dans chacun des deux cas, c'est une mise en garde, comme dans: «Est-ce que (a-) nous n'avons pas anéanti les premiers hommes?» (77, 16).

4. Elle précède la coordination, pour faire noter sa nature introductive, comme dans: «Et est-ce que (a-wa) chaque fois qu'ils concluent un pacte?» (2, 100); «Et est-ce que (a-wa) sont en sécurité les gens de la cité?» (7, 97); «Puis, est-ce que (a-tumma) lorsqu'il arrivera ...?» (10, 51); alors que les autres interrogatifs se mettent après la coordination, tout comme font analogiquement tous les éléments de la proposition coordonnée, par exemple dans: «et comment (wa-kayfa) mé croyez-vous?» (3, 101); «et où (fa-ayna) allez-vous»

3/1007

¹ Voir chapitre 56, p. 1630.

(81, 26); « et comment (*fa-annā*) vous détournez-vous ? » (6, 95); « et est-ce (*fa-hal*) qu'il sera détruit ? » (46, 35); « et quel (*fa-ayyu*) des deux partis ... ? » (6, 81); « et qu' (*fa-mā*) avez-vous à l'égard des hypocrites à être ... ? » (4, 88).

5. On ne l'utilise pas dans l'interrogation, tant que ne vient pas à l'esprit l'affirmation de ce sur quoi on s'interroge, à la différence de *hal* qui sert là où ne prévalent ni la négation ni l'affirmation; c'est ce que relate Abū Ḥayyān de la part de certains.

6. Elle entre dans la condition, comme dans: « Et est-ce que si (*a-fa-in*) tu meurs, ils seront éternels ? » (21, 34); « Est-ce que s' (*a-fa-in*) il meurt ou s'il est tué, vous retournerez sur vos pas ? » (3, 144), à la différence des autres.

Elle sort de la véritable interrogation et offre des significations qu'on mentionnera au chapitre cinquante sept².

Remarque

3/1008 Quand elle porte sur *ra'ayta* (as-tu vu), il est impossible qu'il s'agisse de la vision externe ou interne; cela signifie: 'Informe-moi'³.

Elle peut-être substituée par *ha-* et c'est ainsi qu'on cite la lecture de Qunbul: « *ha-'antum hā'ulā'i* / êtes-vous ceux qui ... » (3, 66)⁴.

Avec le génitif, elle peut se trouver dans un serment, et c'est le cas, quand on lit: « *wa-lā naktumu šahādatan [Āllāhi]* / nous ne cachons pas un témoignage, [de par Dieu!] » avec le signe de l'indétermination (*an*) et « *Āllāhi* / de par Dieu! » (5, 106) avec un allongement (*Ā*)⁵.

2. La seconde forme de la *hamza* est d'être une lettre du *vocatif* pour ce qui est proche; et c'est ainsi que al-Farrā' prend sa (*) parole: « *amman huwa qānitun anā'a l-layli* / ou bien celui qui est dévot durant la nuit » (39, 9), en lisant le *mīm* sans redoublement (*a-man*). Ce qui veut dire: 'Ô doué de telles qualités!'.

3/1009 Ibn Hišām dit: 'Le fait qu'il n'y a pas de vocatif sans *yā* (Ô), dans la révélation⁶, rend improbable cette interprétation; ce qui la rend probable, c'est qu'elle nous épargne d'invoquer le sens figuré, puisque l'interrogation de la part de Dieu (*) n'est pas réelle, et de recourir à plusieurs omissions, puisque

2 Voir p. 1686.

3 Voir une explication plus explicite à pp. 1137–1138.

4 Dans la lecture actuellement officielle, nous avons « *hā'antum* », avec une longue.

5 Dans la lecture actuellement officielle, nous avons « *wa-lā naktumu šahādata llāhi* / nous ne cacherons pas le témoignage de Dieu ». *Āllāhi* est pour *a-Allāhi*.

6 Il semble au contraire qu'il y en ait plusieurs, par exemple, dans *Nūḥ* 71, 28 et *Yūsuf* 12, 29.

son sens serait, pour celui qui prend cela comme une interrogation : 'Est-ce que celui qui est dévot est meilleur ou bien ce mécréant?', à savoir celui à qui l'on parle dans sa parole : « Dis: Jouis un peu de ton incrédulité » (39, 8), donc, deux choses ont été omises: l'équivalent de la particule *a-* et l'attribut'.

aḥad

Dans *Kitāb az-zīna*, Abū Ḥātim dit: 'C'est un nom plus parfait que *wāḥid* (un). Ne vois-tu pas que lorsque tu dis: 'un tel, avec lui il n'y en a pas un (*wāḥid*)', il est possible que cela signifie qu'il y en a deux ou plus, contrairement au fait de dire: 'Il n'y a pas un seul (*aḥad*) avec lui'. Dans *al-aḥad*, il y a un sens spécifique qui ne se trouve pas dans *al-wāḥid*. On dit: 'Il n'y a rien (*wāḥid*) dans la maison'; il est possible que cela s'applique aux animaux domestiques, aux oiseaux, aux bêtes sauvages et aux hommes; donc c'est un terme générique pour les êtres humains et le reste, à la différence de: 'Dans la maison, il n'y a personne (*aḥad*)'; en effet, cela est réservé aux êtres humains et non au reste.' Il ajoute: '*al-aḥad* se présente en arabe, avec le sens de premier (*al-awwal*) et dans le sens de unique (*al-wāḥid*). Alors, il est utilisé dans l'affirmation et dans la négation, par exemple: « Dis: Lui, Dieu, est Un (*aḥad*) » (112, 1), c'est-à-dire, unique et premier. « Envoyez l'un de vous (*aḥadakum*) avec votre monnaie » (18, 19), ce qui diffère de ces deux sens⁷. On ne l'emploie aussi que dans la négation: on dit: 'Personne (*aḥad*) n'est venu chez moi'. De là: « Pense-t-il que personne (*aḥadun*) ne pourra rien contre lui? » (90, 5); « (Pense-t-il) que personne (*aḥadun*) ne l'a vu? » (90, 7); « et personne (*min aḥadin*) d'entre vous » (69, 47); « et ne prie pour personne (*aḥadin*) » (9, 84).

3/1010

Wāḥid est utilisé dans les deux cas de façon absolue. *Aḥad* vaut également pour le masculin et le féminin, – il (*) dit: « Vous n'êtes comme aucune (*ka-aḥadin*) des femmes » (33, 32) –, contrairement à *wāḥid*; en effet, on ne dit pas: 'comme aucune (*ka-wāḥid*) des femmes', mais: 'comme aucune (*ka-wāḥidatin*)'. *Aḥad* convient au singulier et au pluriel. On dit que c'est pour cela qu'il est qualifié (par un pluriel) dans sa parole: « Et il n'y a parmi vous personne (*aḥadin*) qui se serai[en]t opposé[s] (*ḥāḡizīna*) à lui » (69, 47), contrairement à *wāḥid*. *Aḥad* a formellement un pluriel, à savoir *al-aḥādūn* et *al-āḥād* (les uns); tandis que *wāḥid* n'a pas formellement de pluriel. On ne dit pas *wāḥidūn*, mais 'deux' et 'trois'. *Aḥad* n'entre en ligne de compte ni dans la multiplication, ni dans l'addition ni dans la division ni en rien de ce qui concerne le calcul,

7 C'est-à-dire, les sens de 'premier' et de 'unique', comme le déclare l'auteur de *az-Zīna* (NdE).

contrairement à *wāhid*. Fin de citation, pour résumer, car il en vient à parler de sept différences entre les deux expressions.

Dans *Asrār at-tanzīl* de al-Bārīzī, on trouve ceci à propos de la sourate *al-Ihlās* 112: 'Si l'on dit: généralement, dans le discours arabe, *aḥad* est employé après la négation et *wāhid* après l'affirmation, comment donc a-t-on «un / *aḥad*» (112, 1) ici, après l'affirmation? Alors, nous répondons, en suivant le choix de Abū 'Ubayd, que les deux ont le même sens. Par conséquent, l'un n'a pas d'emploi spécifique par rapport à l'autre. Et même si l'utilisation de *aḥad* l'emporte dans la négation, il est permis ici de dévier de l'usage commun, pour tenir compte des séparations de versets⁸. Fin de citation.

3/1011

Dans *Mufradāt al-Qur'ān*, ar-Rāgīb dit: '*Aḥad* s'emploie dans deux cas, le premier, dans la négation seulement et, le second, dans l'affirmation. Dans le premier cas, c'est à cause de la généralisation du genre des êtres doués de raison qui comprend le plus et le moins. Voilà pourquoi il est correct de dire: *mā min aḥadin fādīlīn* / il n'y a personne de supérieur[s], tout comme sa parole: «Il n'y a parmi vous personne (*aḥadin*) qui se serai[en]t opposé[s] (*ḥāḡizīna*) à lui» (69, 47).

Le second cas se subdivise en trois aspects. D'abord, on l'emploie dans les nombres avec les dizaines: *aḥada 'ašara* (onze), *aḥadin wa- 'iṣrīn* (vingt et un). Ensuite, on l'emploie comme annexant dans le sens de 'premier' (*awwal*), par exemple: «Quant au premier de vous deux (*aḥadukumā*), il servira du vin à son maître» (12, 41). Enfin, on l'emploie comme pure qualification et on le réserve à celle de Dieu (*), par exemple: «Dis: Lui, Dieu, est un (*aḥad*)» (112, 1). Sa forme originale est *waḥad*; cependant, *waḥad* est utilisé pour autre chose'. Fin de citation.

id

3/1012

Cette particule se présente de plusieurs façons.

1. Premier cas, il s'agit d'une *particule temporelle* du passé et c'est le cas le plus fréquent. Puis, les auteurs dans leur ensemble disent qu'elle ne peut être qu'un circonstanciel, comme dans: «Dieu l'a secouru, lorsque (*id*) ceux qui mécroient l'ont expulsé» (9, 40); ou bien un annexant du circonstanciel, par exemple dans: «après que (*ba'da id*) tu nous a dirigés» (3, 8); «ce jour-là (*yawma'idin*), elle racontera» (99, 4); «et vous, à ce moment-là (*hīna'idin*), vous regarderez» (56, 84). D'autres disent que c'est un complément d'objet,

8 C'est-à-dire, pour satisfaire à la rime.

par exemple : « Souvenez-vous que lorsque (*id*) vous étiez peu nombreux » (7, 86). De même, ce qui est mentionné au début des histoires est tout entier complément d'objet de ce qui équivaut à 'souviens-toi' et *id* en est l'apposition, comme dans : « Souviens-toi, dans le Livre, de Maryam, lorsqu'(*id*) elle quitta ... » (19, 16); en effet, *id* est une apposition complète de Maryam, selon la définition de l'apposition d'après : « Ils t'interrogeront au sujet du mois sacré (à savoir) un combat dans ce mois » (2, 217) et « Souvenez-vous de la faveur de Dieu pour vous, lorsqu'(*id*) il a disposé chez vous des prophètes » (5, 20), c'est-à-dire, 'souvenez-vous de la faveur qui est la disposition mentionnée'; c'est donc une apposition du tout pour le tout.

Les auteurs dans leur ensemble en font, dans le premier cas (7, 86), le circonstanciel d'un complément sous-entendu, à savoir : 'souvenez-vous de la faveur de Dieu, lorsque (*id*) vous étiez peu nombreux'. Et dans le second (19, 16), ils en font le circonstanciel d'un annexé sous-entendu au complément, à savoir : 'souviens-toi de [l'histoire] de Maryam'. Ce qui est explicite dans : « Souvenez-vous de la faveur de Dieu pour vous, lorsque (*id*) vous étiez ennemis » (3, 103) confirme cela.

Az-Zamaḥṣārī mentionne que c'est un sujet et il cite à ce propos la lecture de l'un d'eux (Īsā b. Sulaymān), à savoir : '*la-min manni llāhi 'alā l-mu'minīna [id ba'ata fthim]* / parmi les dons de Dieu aux croyants, [lorsqu'(*id*) il envoya chez eux ...]'⁹. Il dit : 'Cela équivaut à dire : Son don est lorsqu'(*id*) il envoya ...'. Donc *id* est en situation de nominatif, comme *idā*, lorsque l'on dit : 'Le moment le plus éloquent de l'émir, c'est quand (*idā*) il se tient debout'. C'est-à-dire : parmi les dons de Dieu aux croyants, le moment de son envoi ...'. Fin de citation. Ibn Hišām dit : 'Nous ne connaissons personne (d'autre) qui dise cela'.

3/1013

Beaucoup mentionnent que cette particule sort du passé et va vers le futur, par exemple dans : « Ce jour-là (*yawma'idin*), elle racontera (*tuhaddītu*) ses histoires » (99, 4). L'ensemble (des savants) nie cela, classant le verset dans le même genre que : « et on soufflera (*nufiḥa*) dans les trompettes » (18, 99), c'est-à-dire dans le genre de l'emploi du futur qui s'accomplira nécessairement à la place du passé déjà accompli. Ceux qui affirment cela, et parmi eux Ibn Mālik, argumentent à partir de sa parole : « Ils sauront * lorsque (*id*), les carcans à leur cou, [ils seront ...] » (40, 70-71). En effet, « sauront / *ya'lamūna* » est formellement et sémantiquement un futur, en raison de l'introduction de la particule *sawfa* qui régit « lorsque / *id* ». Donc il faut qu'elle joue le rôle de *idā*.

9 La lecture actuellement officielle est la suivante : « *la-qad manna Allāhu 'alā l-mu'minīna id ba'ata fthim* / Dieu fit un don aux croyants, lorsqu'il envoya chez eux ... » (3, 164).

3/1014 Certains mentionnent qu'elle joue le rôle de complément d'état, comme dans: «Vous n'accomplissez aucun acte, sans que nous ne soyons témoin contre vous, alors que (*id*) vous l'entrenez» (10, 61), | c'est-à-dire, quand vous l'entrenez.

Remarque

Ibn Abi Ḥātim cite, par le truchement de as-Suddī, ce que dit Abū Mālik, à savoir: 'Lorsqu'il y a, dans le Coran, *in* (si) avec le *alif* vocalisé 'i, il n'y a encore rien eu; quand il y a *id*, il y a déjà eu quelque chose'.

2. Deuxième cas: il s'agit d'une *particule causale*, comme dans: «Ne vous sera pas utile, ce jour-là, – puisque (*id*) vous avez été injustes –, le fait que vous soyez (*annakum*) associés dans le châtement» (43, 39); c'est-à-dire: ce jour là, votre association ne vous sera pas utile dans le châtement, à cause de votre injustice en ce monde. Est-ce que c'est une particule qui joue le rôle d'un *li-* causal ou bien d'un circonstanciel de temps, le sens causal découlant forcément du contexte et non de l'expression (de la particule)? Il y a à ce propos deux opinions. La première est attribuée à Sibawayh; et selon la seconde, 3/1015 le verset présente une difficulté; en effet, *id* n'est pas | une apposition de «ce jour-là», à cause de la différence des deux moments; ce n'est pas un circonstanciel de «ne sera pas utile», parce que cette particule ne régit pas les deux circonstances temporelles à la fois; elle ne régit pas non plus «associés», parce que l'influence du régent sur ce prédicat de *anna* (le fait que) et de ses analogues ne leur est jamais antécédente; parce que l'influence du régent sur la relative¹⁰ n'est pas antécédente au relatif; et parce que, enfin, leur association a lieu dans l'au-delà et non au moment de leur injustice.

Parmi ce qui est pris dans le sens causal, il y a: «et puisque (*id*) ils ne sont pas dirigés par lui, ils diront: ceci est une vieille imposture!» (46, 11); «et puisque (*id*) vous vous êtes séparés d'eux et de ce qu'ils adorent en dehors de Dieu, réfugiez-vous dans la caverne» (18, 16). Les auteurs dans leur ensemble nient cette catégorie, en disant que cela (43, 39) équivaut à 'après (*ba'da id*) avoir été injustes'.

Ibn Ḡinnī dit: 'J'ai consulté Abū 'Alī plusieurs fois à propos de: «Ne vous sera pas utile, ce jour-là ...» (43, 39), regardant comme douteuse l'apposition de *id* à «ce jour-là»; et à la fin, on en a conclu que ce monde et l'au-delà sont liés

10 *Anna* joue le rôle d'un relatif formel et ce qui vient après joue le rôle de la proposition relative; or *id* est régi par la relative, dans le sens où fondamentalement il est antéposé (NdE).

entre eux et que, dans le jugement de Dieu, ils sont sur le même plan; c'est donc comme si « ce jour-là » était un accompli.' Fin de citation.

3. Troisième cas: il s'agit d'une *particule de la corroboration* qu'on pourrait prendre dans le sens d'une cheville de langage (*ziyāda*). C'est ce que dit Abū 'Ubayda et Ibn Qutayba le suit. Tous deux prennent certains versets dans ce sens, dont celui-ci: « Et alors (*id*), ton Seigneur dit aux anges ... » (2, 30).

4. Quatrième cas: il s'agit d'une *particule de la confirmation*, comme *qad* (certes). Le verset qu'on vient de mentionner est pris dans ce sens. As-Suhaylī y range aussi sa parole: « ... après que vraiment (*ba'da id*) vous fûtes soumis » (3, 80). Ibn Hišām dit que ces deux avis ne valent rien. 3/1016

Question [l'annexion de *id*]

Id entraîne l'annexion de la proposition, qu'elle soit nominale, comme dans: « Souvenez-vous lorsque vous étiez peu nombreux (*id antum qalilūna*) » (8, 26), ou qu'elle soit verbale, son verbe étant à l'accompli formellement et sémantiquement, comme dans: « Et lorsque dit (*id qāla*) votre Seigneur aux anges ... » (2, 30) et dans: « Et lorsque éprouva (*idi btalā*) Ibrāhīm, son Seigneur » (2, 124), ou bien sémantiquement et non formellement, comme dans: « Et lorsque tu disais (*id taqūlu*) à celui que Dieu avait comblé de bienfaits ... » (33, 37). Les trois cas se regroupent dans sa parole: « Si vous ne le secourez pas, Dieu l'a déjà secouru, lorsque l'ont expulsé (*id aḥraġahu*) ceux qui mécroient, lui le second des deux, lorsque tous les deux étaient dans la caverne (*id humā fī l-ġāri*), quand il dit (*id yaqūlu*) à son compagnon » (9, 40).

La proposition peut être omise¹¹, parce qu'elle est bien connue; alors elle est substituée par une indétermination (*tanwīn*) et le *dāl* est vocalisé 'i, à cause de la rencontre de deux silences, comme dans: « *wa-yawma'idīn yafraḥu l-mu'minūna* / ce jour-là, les croyants se réjouiront » (30, 4) et: « et vous, à ce moment-là (*hīna'idīn*), vous regarderez » (56, 84).

Al-Aḥfaš prétend que *id* dans ce cas est décliné, à cause de la cessation de sa dépendance par rapport à la proposition et sa vocalisation 'i est due à sa fonction grammaticale, car *al-yawma* (jour) et *al-hīna* sont annexés à *id*. On objecte, étant donné que son état construit¹² est dû au fait que cette particule est constituée de deux lettres et que sa dépendance par rapport à la proposition demeure sémantiquement, comme dans le cas du pronom relatif dont la relative est omise.

11 C'est-à-dire, par exemple: [Le jour où ils seront vainqueurs], « ce jour-là, les croyants se réjouiront » (30, 4).

12 Ce qui signifie son indéclinabilité.

idā

3/1017 Il y a deux cas :

1. Premier cas : il signifie la *surprise* ; alors, il est réservé à la proposition nominale et il n'a donc pas besoin d'apodose ; il ne se situe pas au début du discours et il porte sur le moment même et non sur le futur, comme dans : « Il le jette et voici que (*fa-idā*) c' est un serpent qui rampe » (20, 20) ; « Et quand nous les sauvons, voici qu'(*idā*) ils sont insolents » (10, 23) ; « Quand nous faisons goûter aux gens une miséricorde, après qu' un malheur les a touchés, voici qu' (*idā*) ils usent de stratagème contre nos signes » (10, 21).

Ibn al-Ḥāḡib dit : 'Le sens de surprise consiste en la présence de telle chose avec toi lors d' une de tes qualités actives. Tu dis : Je suis sorti et voici que le lion était à la porte. Ce qui veut dire que le lion était présent avec toi au moment de ta qualité de sortant ou à l' endroit de ta sortie. Sa présence avec toi au lieu de ta sortie est plus liée à toi que sa présence au moment de ta sortie, parce que ce lieu t' est réservé même en dehors de ce moment-là ; la surprise est plus forte chaque fois où cela est plus lié à toi'.

3/1018 On diffère au sujet de ce type de *idā*. On dit que c' est une particule ; telle est l' opinion de al-Aḥfaš et Ibn Mālik lui donne la préférence. On dit aussi que c' est un circonstanciel de lieu ; telle est l' opinion de al-Mubarrad et Ibn 'Uṣfūr lui donne la préférence. | On dit que c' est un circonstanciel de temps ; telle est l' opinion de az-Zaḡḡāḡ et az-Zamaḥšarī lui donne la préférence. Il prétend que son régent est un verbe sous-entendu dérivé de l' expression de surprise. Il dit que cela équivaut à dire : 'Puis, lorsqu' (*idā*) il vous appelle, vous vous précipitez pour (*fāḡa'tum*) sortir à ce moment-là'. Ibn Hišām dit : 'On ne connaît une telle opinion de personne d' autre. On connaît seulement que, selon eux, ce qui le met à l' accusatif, c' est l' attribut explicite ou implicite'. Il ajoute : 'Dans la révélation, il n' y a d' attribut avec lui qu' explicitement'¹³.

2. Second cas : elle ne signifie pas la surprise. Généralement, c' est un *circonstanciel de temps* portant sur le futur et incluant le sens de la condition. Il est réservé à la proposition verbale ; il a besoin d' une apodose. Il se place au début, contrairement au cas de la surprise. Le verbe qui vient ensuite est ou bien explicite, comme dans : « Lorsque (*idā*) viendra le secours de Dieu ... » (110, 1), ou bien implicite, comme dans : « Lorsque le ciel se déchirera » (84, 1). Son apodose est ou bien un verbe, comme dans : « Lorsque viendra l' ordre de Dieu, il sera décrété en vérité » (40, 78), ou bien une proposition nominale liée à un *fa-*,

13 Par exemple : « *fa-idā hiya ḥayyatun tas'ā* / et voici que c' est un serpent qui rampe » (20, 20) (NdE).

comme dans : « Lorsqu'on sonnera de la trompe, alors (*fa-*) cela sera un jour terrible » (74, 8–9), | « Lorsqu'on soufflera dans la trompette, alors (*fa-*) plus de lignées d'ancêtres » (23, 101), ou bien une proposition verbale à l'impératif liée de la même façon : « ... alors (*fa-*) célèbre la louange de ton Seigneur » (110, 3), ou bien une proposition nominale liée à un *idā* de surprise, comme dans : « Lorsqu'(*idā*) il la fait tomber sur qui il veut parmi ses serviteurs, voici qu'(*idā*) ils sont dans l'allégresse » (30, 48). L'apodose à *idā* peut être un sous-entendu se référant à ce qui précède ou au contexte. Cela viendra à propos des espèces d'omission¹⁴.

3/1019

Idā peut sortir de la catégorie des circonstanciels. Al-Aḥfaš dit, à propos de sa (*) parole : « dès qu'(*hattā idā*) ils y arriveront » (39, 71), que *idā* est un génitif dépendant de *hattā*.

Ibn Ğinnī dit, au sujet de sa (*) parole : « *idā waqa'ati l-wāq'atu* * [*laysa li-waq'atihā kādibatun* * *ḥāfiḍatun rāfi'atun* * *idā ruġġati l-arḍu raġġan*] / Lorsque arrivera ce qui arrivera, * [il n'y aura pour sa venue ni menteur, * ni abaisseur ni éleveur, * lorsque sera secouée la terre d'une secousse] » (56, 1–4), à propos de celui qui met *ḥāfiḍatan rāfi'atan* à l'accusatif, que le premier *idā* est sujet et que le second est prédicat et que les deux accusatifs sont des compléments d'état, de même que la proposition *laysa* et ses deux régis. Ce qui signifie : 'Le moment de l'arrivée de ce qui arrive, en abaissant certaines gens et en élevant d'autres, sera le moment de la secousse de la terre'.

L'ensemble des savants nie que *idā* puisse sortir de la catégorie des circonstanciels. Ils disent, à propos du premier verset (39, 71) que *hattā* est une préposition initiale qui s'ajoute à la proposition elle-même sans aucune influence. Ils disent à propos de la seconde citation (56, 1–4) que | le second *idā* est une apposition du premier et que le premier est un circonstanciel, son apodose étant sous-entendue, parce que le sens est bien connu et la longueur du discours l'embellit ; ce qui veut dire, après le second *idā* : '... et vous serez divisés en groupes' « et vous serez trois couples » (56, 7).

3/1020

Idā peut sortir du cadre du futur et se présenter ou bien dans celui du présent, comme dans : « Par la nuit ! Alors qu'(*idā*) elle enveloppe » (92, 1), en effet, l'enveloppement est lié à la nuit ; « Par le jour ! Alors qu'(*idā*) il brille » (92, 2) ; « Par l'étoile ! Alors qu'(*idā*) elle disparaît » (53, 1) ; ou bien dans celui du passé, comme dans : « Et lorsqu'(*idā*) ils virent un négoce ou un plaisir, [ils s'y précipitèrent ...] » (62, 11). En effet, le verset est descendu après la vision et la précipitation. Il en est de même pour sa (*) parole : « ni à ceux qui, lorsqu'(*idā mā*) ils sont venus à toi pour que tu les transportes, tu as dit : Je ne trouve pas

14 Voir Chap. 56, pp. 1623sq.

de quoi vous transporter» (9, 92); «et lorsqu'(idā) il eut atteint l'endroit où le soleil se couche ...» (18, 90); «et lorsqu'(idā) il eut comblé l'espace entre les deux versants ...» (18, 96).

Idā peut sortir du cadre de la condition, comme dans: «alors qu'(idā mā) qu'ils furent en colère, ils (*hum*) pardonnent» (42, 37); «ceux qui, alors que (*idā*) la violence les a atteints, (*hum*) se prêtent mutuellement secours» (42, 39). Dans les deux cas, c'est un circonstanciel du prédicat du sujet qui vient après. S'il s'agissait d'une condition, avec la proposition nominale comme apodose, cette dernière serait liée à un *fa*. L'opinion de ceux qui disent que 'cela équivaut à une condition' est réfutée, parce que la condition n'est omise que dans un cas de nécessité. Quant à l'opinion d'autres qui disent que 'le pronom (*hum*) est le corroboratif et non un sujet et que ce qui vient après est l'apodose', elle est fantaisiste. Enfin, l'opinion d'autres encore, disant que 'l'apodose de *idā* est une réalité omise dont le sens est indiqué par la proposition qui vient après', est forcée et ne s'impose pas du tout.

Nota bene [différence entre *idā* et *id*]

3/1021

1. Les spécialistes sont d'avis que ce qui met *idā* en situation d'accusatif est sa (qualité de) condition, alors que la plupart disent que c'est le verbe ou ce qui en tient lieu qui se trouve dans l'apodose de *idā*.

2. *idā* peut être employé pour signifier la permanence en situation de passé, de présent ou de futur, tout comme on emploie le verbe à l'inaccompli pour cela. Par exemple: «Chaque fois (*idā*) qu'ils rencontrent ceux qui croient, ils disent: Nous croyons; et chaque fois (*idā*) qu'ils se retrouvent seuls avec leurs šaytān-s, ils disent: Nous sommes avec vous» (2, 14); ce qui veut dire que telle est leur situation pour toujours. De même, dans sa parole: «Chaque fois (*idā*) qu'ils se lèvent pour la prière, ils se lèvent paresseusement» (4, 142).

3. Dans *al-Muḡnī*, Ibn Hišām mentionne *id mā* et il ne mentionne pas *idā mā*, alors que, dans *Arūs al-afrāḥ*, aš-Šayḥ Bahā' ad-Dīn as-Subkī mentionne ce dernier parmi les instruments de la condition. Quant à *id mā*, il ne se trouve pas dans le Coran. Selon l'opinion de Sibawayh, ce serait une préposition. Al-Mubarrad et un autre disent qu'il demeure dans le cadre du circonstanciel. Quant à *idā mā*, il se trouve dans le Coran à sa parole: «alors qu'(idā mā) ils furent en colère, ils pardonnent» (42, 37); «lorsqu'(idā mā) ils sont venus à toi pour que tu les transportes» (9, 92). Je ne vois personne qui s'oppose à ce qu'il demeure dans le cadre du circonstanciel ou qu'il soit transformé en | préposition. Il est possible que les deux opinions à propos de *id mā* fonctionnent aussi pour *idā mā*; et il est

3/1022

possible aussi de décider qu'il demeure dans la catégorie des circonstanciels, parce qu'il est très improbable qu'il soit composé différemment de *id mā*.

4. L'emploi de *idā* est réservé à ce qui est sûr, à ce qui relève de l'opinion et à ce qui se reproduit souvent, contrairement à *in*. En effet, ce dernier est employé pour ce qui est douteux, supposé et rare. Voilà pourquoi, il (*) dit: «Chaque fois que (*idā*) vous vous levez pour la prière, faites l'ablution», puis: «et si (*in*) vous êtes en état d'impureté rituelle, purifiez-vous» (5, 6). Il emploie *idā* à propos de l'ablution mineure, à cause de sa fréquence et de la multiplicité de ses raisons, alors qu'il emploie *in* à propos de l'impureté rituelle, à cause de la rareté de son occurrence à l'occasion d'une souillure.

Il (*) dit: «Chaque fois qu'(*idā*) un bonheur leur arrive, ils disent: Ceci est pour nous. Et si (*in*) un malheur les atteint, ils en attribuent le mauvais augure à ...» (7, 131); «Chaque fois que (*idā*) nous faisons goûter aux hommes une miséricorde, ils se réjouissent, et si (*in*) un malheur les atteint à cause de ce qu'ils ont préparé de leurs mains, les voici désespérés» (30, 36). Pour ce qui est du bonheur, il emploie *idā*, parce que les faveurs de Dieu pour les serviteurs sont nombreuses et sûres, et il emploie *in* pour ce qui est du malheur, parce qu'il arrive rarement et qu'il est aléatoire.

Certes, il y a deux cas de versets qui font difficulté en fonction de cette règle; le premier concerne sa parole: «et si (*in*) vous mourez» (3, 158) et «Est-ce que s'(*in*) il meurt» (3, 144); il emploie donc *in*, même si la mort advient sûrement. Et le second cas concerne sa parole: «Et lorsqu'(*idā*) un malheur touche les gens, ils invoquent leur Seigneur, tout en revenant à lui; puis, lorsqu'(*idā*) il leur fait goûter une miséricorde venant de lui ...» (30, 33); il emploie donc *idā* dans les deux cas.

Az-Zamaḥṣarī répond au sujet du premier verset, en disant que quand on ignore le moment de la mort, | cela fonctionne comme quelque chose de non décidé. As-Sakkāki répond au sujet du deuxième, en disant que '(Dieu) vise le reproche et le blâme, alors il emploie *idā* pour que cela leur fasse peur et leur fasse savoir qu'il faut que quelque châtime^{nt} les touche. Mais, la rareté de la chose se déduit de l'expression 'touche' et de l'indétermination de 'un malheur'.

Quant à sa parole: «Et lorsque (*idā*) nous favorisons l'homme, il s'écarte et s'en va de son côté; et lorsque (*idā*) le malheur le touche, il se livre à une longue invocation» (41, 51). On répond à cela, en disant que le pronom dans 'le touche' renvoie à celui qui s'écarte orgueilleusement et non à l'homme au sens absolu. Aussi, l'expression *idā* attire-t-elle l'attention sur le fait que pour celui qui s'écarte ainsi, le fait d'être éprouvé par le malheur est absolument sûr.

Al-Ḥuwayyī dit: ‘Ce que je pense, c’est qu’il est permis d’introduire *idā* pour ce qui est sûr et pour ce qui est douteux, parce que c’est, à la fois, un circonstanciel et un conditionnel. Considéré comme conditionnel, il concerne le doute et considéré comme circonstanciel, il concerne ce qui est sûr, comme les autres circonstanciels’.

3/1024 5. *Idā* se différencie de *in* également dans la signification du sens général. Ibn ‘Uṣfūr dit: ‘Si l’on dit: Quand (*idā*) Zayd se lève, ‘Amr se lève aussi, cela signifie: Chaque fois que Zayd se lève |, ‘Amr se lève aussi’. Il ajoute: ‘Et cela est correct’. Il s’en différencie également par le fait que lorsque ce qui est conditionné par *idā* n’existe plus, l’apodose se réalise à l’instant, alors que par *in*, elle ne se réalise pas tant que ne se vérifie pas le renoncement à son existence¹⁵. Il se différencie encore par le fait que son apodose suit sa condition de façon conjointe: elle n’est ni antéposée ni postposée, à la différence de celle de *in*¹⁶. Il se différencie enfin par le fait qu’il ne met pas à l’apocopé le verbe sur lequel il porte, parce qu’il n’est pas purement réservé à la condition¹⁷.

Conclusion [*idā* comme ajout]

On dit que *idā* peut se présenter comme un ajout. On cite à ce sujet: «(Lorsque / *idā*) le ciel se déchirera» (87, 1), c’est-à-dire, le ciel se déchirera; tout comme il dit: «L’heure sera proche» (54, 1).

*idan*¹⁸

3/1025 Sībawayh dit que son sens est d’être la réponse (*ǧawāb*) et l’apodose (*ǧazā’*)¹⁹. Aš-Šalawbīn dit qu’il signifie: ‘en tout cas’. Al-Fārisī dit: ‘la plupart du temps’. Le plus souvent, c’est une réponse à *in* ou à *law* explicites ou implicites.

15 Par exemple, lorsqu’on dit: ‘Si (*in*) je ne te répudie pas, tu es répudiée’, l’épouse n’est répudiée qu’à la fin de la vie. Et si l’on dit: ‘Quand (*idā*) je ne te répudie pas, tu es répudiée’, elle est répudiée à l’instant même; parce que cela signifie: ‘Tu es répudiée au moment où n’existe pas ma répudiation de toi’. Donc à tout moment autre que celui de la déclaration de la répudiation, se réalise la répudiation. (NdE).

16 Qui peut la suivre ou être retardée (NdE).

17 Il connote la nécessité de l’apodose du moment qu’il y a une condition, sans être obligatoirement déterminé par la condition (NdE).

18 Écrit avec un *nūn* final. Désormais, la transcription *idan* signifie signe de l’indétermination (*tanwīn*) et *alif*, et la transcription *idan* (avec un *n* en grassetto) signifie un *nūn* final.

19 On ne voit pas très bien la différence entre les deux, car par la suite l’une est employée à la place de l’autre et vice versa.

Al-Farrā' dit : 'Là où vient après lui un *lām*, il y a avant lui un *law* implicite, s'il n'est pas explicite, comme dans : « [s'(*law*) il en était autrement], alors (*īdan*), s'en irait (*la-dahaba*) chaque divinité avec ce qu'elle a créé » (23, 91).

C'est une particule qui met l'inaccompli à l'accusatif, à condition qu'elle soit au début, que le verbe porte sur le futur et qu'elle soit liée ou non à un serment ou au *lā* de la négation. Les grammairiens disent que lorsqu'elle se situe après le *wāw* et le *fā'*, les deux cas sont permis²⁰, comme dans : « *wa-īdan lā yalbatūna hīlāfaka* / et alors ils ne seraient pas restés longtemps contre toi » (17, 76) et dans : « *fa-īdan lā yu'tūna n-nāsa* / et alors ils ne donnent pas aux gens ... » (4, 53). On a lu de façon isolée (*šādd*) avec l'accusatif du verbe dans les deux cas (*yalbatū / yu'tū*).

Ibn Hišām dit : 'En réalité, lorsque une condition et son apodose la précèdent et qu'on coordonne, si on suppose que la coordination est à la réponse de la condition, on met le verbe au génitif et l'influence de *īdan* est nulle du fait qu'il est une parenthèse; et si on coordonne aux deux propositions à la fois, il est permis de mettre le verbe au nominatif et à l'accusatif. Il en est de même, lorsque le précède un sujet dont le prédicat est un verbe inaccompli: si on coordonne à la proposition verbale, le verbe est au nominatif, et si on coordonne à la proposition nominale, on a les deux cas'.

3/1026

Un autre dit : 'Il y a deux sortes de *īdan*. La première est celle qui indique l'influence causale et conditionnelle, si bien que, sans elle, on ne comprend pas le lien du discours, comme dans : Je te rendrai visite. Et tu réponds : Alors (*īdan*), je t'honorerai (*akramaka*). Elle est, de ce point de vue, un régent qui influe sur la proposition verbale, si bien qu'elle met l'inaccompli futur et conjoint à l'accusatif, si elle est au début²¹. La seconde sorte consiste à être un corroboratif de la réponse à une condition liée à quelque chose qui précède ou attirant l'attention sur une cause qui advient au moment présent; alors, elle n'a aucune influence, car ce n'est pas sur les corroboratifs qu'on s'appuie, mais sur le régent, comme dans : Si tu viens à moi, alors (*īdan*), je viendrai (*ātika*) à toi. Par Dieu! Alors (*īdan*), je le ferai (*la-af'alanna*). Ne vois-tu pas que même si elle disparaissait, on comprendrait le lien du discours'.

Cette catégorie entre aussi dans la proposition nominale, aussi dit-on : '... , alors (*īdan*) moi, je t'honorerai (*ukrimuka*)'. Il est permis de la mettre au milieu ou à la fin, par exemple, dans sa (*) parole : « Si tu suis leurs passions, après ce qui t'est parvenu comme science, certes tu seras alors (*innaka īdan*) ... » (2, 145), car elle corrobore la réponse à la condition, tout en étant liée à ce qui précède.

20 C'est-à-dire, le nominatif ou l'accusatif du verbe.

21 Il n'y a donc pas de séparation entre elle et son verbe et le verbe n'est pas au présent (NdE).

Nota bene [*idan* et *idan*]

3/1027 1. Le premier: J' ai entendu notre Šayḥ al-'Allāma al-Kāfiyaḡī qui disait, à propos de sa (*) parole: « Si vous obéissez à un mortel comme vous, alors (*idan*) vous serez perdants » (23, 34): ' Il ne s' agit pas de *idan*, cette expression bien connue, mais de *idan*²², la particule conditionnelle dont la proposition qui lui est annexée a été omise et remplacée par la nasalisation, comme dans *yawma'idin*'.

J' estime cela excellent et je pense que le Šayḥ n' a pas de prédécesseur sur ce point. Puis, j' ai vu que, dans *al-Burhān*, az-Zarkašī dit, après avoir mentionné les deux sens précédents de *idan*: ' Certains modernes mentionnent un troisième sens, à savoir qu' il serait composée de *id* qui est un circonstanciel de temps passé et d' une proposition subséquente, réellement ou virtuellement; mais la proposition est omise par souci d' allègement et on l' a substituée par la nasalisation, comme dans *hīna'idin*. Il ne s' agit pas de celui qui met l' inaccompli à l' accusatif; parce que celui-là est réservé à l' inaccompli, voilà pourquoi il le régit, car il ne régit que ce qui lui est réservé; or celui-là n' est pas réservé à l' inaccompli, mais concerne aussi l' accompli, comme dans sa parole: « *wa-idan la-ātaynāhum* / alors, nous leur donnerions » (4, 67); « *idan la-amsaktum* / alors, vous les conserveriez » (17, 100); « *idan la-adaqnāka* / alors, nous t' aurions fait goûter » (17, 75); il concerne aussi le nom, comme dans: « Certes, vous êtes alors parmi (*idan la-min*) les rapprochés » (26, 42). Il ajoute: ' Ce sens | n' a pas été mentionné par les grammairiens; cependant, c' est analogiquement ce qu' ils disent à propos de *id*. Et dans *at-Taḡkira* de Abū Ḥayyān, il y a: ' Alam ad-Dīn al-Qumnī m' a mentionné que al-Qāḡī Taqiyy ad-Dīn b. Razīn était d' avis que *idan* substituait une proposition sous-entendue, mais cela n' est pas le propos d' un grammairien'.

Al-Ḥuwayyī dit: ' Moi, je pense qu' il est possible de répondre à celui qui dit: Moi, je viendrai chez toi; alors (*idan*), je t' honorerai (*ukrimuka*), avec le verbe au nominatif, dans le sens de: *idā ataytanī akramtuka* / Lorsque tu viendras chez moi, je t' honorerai, tu as omis de dire: *ataytanī*, | tu viendras chez moi, et tu as remplacé la proposition par une nasalisation (*idan*) dont le *alif* est tombé à cause de la rencontre de deux silences'. Il continue: ' L' accord des grammairiens sur le fait que le verbe dans un tel cas est à l' accusatif à cause de *idan*, n' infirme pas cela; en effet, ils veulent dire par là: quand *idan* est une préposition qui met le verbe à l' accusatif; or le nominatif du verbe

22 Dans le premier cas, nous avons un *nūn*, dans le second cas, le signe de l' indétermination et le *alif* (rappel).

après elle n'infirme pas cela, si on veut signifier ainsi le *idan* temporel dont la nasalisation remplace la proposition; tout comme, parmi eux, il y en a qui mettent le verbe à l'apocopé après *man*, quand il est employé comme conditionnel, et au nominatif, quand on veut signifier le relatif. Fin de citation.

Ceux-ci tournent autour de ce que vise directement le Šayḥ (al-Kāfiyaḡī), cependant aucun parmi eux ne fait partie de ceux qui sont fameux en grammaire et de ceux dont l'opinion se fonde sur elle. Certes, certains grammairiens sont d'avis qu'en principe *idan* qui commande l'accusatif est un nom; aussi '... alors (*idan*) je t'honorerai (*ukrimuka*)' équivaut-il à 'lorsque (*idā*) tu viendras chez moi, je t'honorerai'. | Donc la proposition est omise, la nasalisation la remplace et *an* reste sous-entendu. D'autres sont d'avis que c'est une particule composée de *id* et de *an*. Ibn Hišām relate les deux opinions dans *al-Muḡnī*.

2. Le second: L'ensemble des savants est d'avis qu'on peut assigner à *idan* le *alif* qui remplace le *nūn*. Les lecteurs sont d'accord sur cela. Il y a des gens, comme al-Mubbarrad et al-Māzinī, qui permettent qu'en dehors du Coran on lui assigne le *nūn*, comme pour *lan* et *an*. Son écriture est construite par différence avec (celle) du cas de la pause sur cette particule; car dans le premier cas, on l'écrit avec un *alif*, comme cela est tracé dans les recueils coraniques, et dans le second cas, avec un *nūn*.

Je dis que, selon le consensus général, on fait la pause sur *idan* et son écriture avec un *alif* montre qu'il s'agit d'un nom avec le signe de l'indétermination et non d'une particule qui se terminerait par un *nūn*; et tout particulièrement, elle montre ainsi qu'étant un nom, il ne met pas l'inaccompli à l'accusatif. Il est correct de lui attribuer ce sens, comme y tendent le Šayḥ (al-Kāfiyaḡī) et ceux dont on a fait mention précédemment.

uff

C'est une parole qu'on emploie pour marquer *l'ennui et la répugnance*. A propos de sa parole: «Ne leur dis pas: Fi (*uffin*)!» (17, 23), Abū l-Baqā' relate deux opinions. La première selon laquelle, il s'agit d'un nom pour un verbe à l'impératif, à savoir: Cessez et abstenez-vous! La seconde selon laquelle ce serait un nom pour un verbe à l'accompli, à savoir: Je suis ennuyé et j'ai de la répugnance. Un autre relate une troisième opinion, à savoir le fait que ce serait un nom pour un verbe à l'inaccompli, à savoir: Vous me répugnez tous les deux. Quant à sa parole dans la sourate *al-Anbiyā'* 21: «Fi (*uffin*) à vous!» (21, 67), Abū l-Baqā' la réfère à ce qui précède dans *al-Isrā'* 17, 23. Il en résulte une égalité de sens.

3/1029

3/1030

3/1031 Dans son *Ġarīb*, al-‘Uzayzī dit: ‘C’est-à-dire, malheur à vous!’. L’auteur de *aṣ-Ṣihāh* commente, en disant que *uff* a le sens de ‘ordure!’. Dans *al-Irtiṣāf*, il dit: ‘*Uff* signifie: je m’ennuie!’. Et dans *al-Basīt* (Ibn al-‘Alīğ): ‘Cela signifie le fait de s’ennuyer’. On dit aussi: l’ennui. On dit encore: je m’ennuie. On relate à son sujet trente sept façons de dire. On lit dans | les sept (lectures): *uffi* avec la voyelle ‘i’ non nasalisée, *uffin* avec la voyelle ‘i’ nasalisée, *uffa* avec la voyelle ‘a’ non nasalisée, et dans une lecture isolée *uffu/n* avec la voyelle ‘u’ nasalisée et non nasalisée et *ufu* allégé (sans redoublement).

Ibn Abū Ḥātim cite ce que dit Muğāhid à propos de sa parole: «Ne leur dis pas: Fi (*uffin*)!» (17, 23), à savoir: ‘Ne les traite pas d’ordures’. Il cite ce que dit Abū Mālik, à savoir: ‘Il s’agit d’une grossièreté au niveau du langage’.

*al*²³

3/1032 Il se présente de trois façons.

1. La première, comme un *nom relatif* signifiant *al-ladī* (qui) et ses dérivés. Il concerne les participes actifs et passifs, comme dans: «*inna al-muslimīna wa-al-muslimāti* / certes, ceux qui se soumettent et celles qui se soumettent» jusqu’à la fin du verset (33, 35); «*al-tā’ibūna al-‘ābidūna* / ceux qui reviennent et qui adorent» (9, 112). On dit que c’est alors une particule de la détermination. On dit aussi: une particule relative.

2. La deuxième, comme une *particule de la détermination* qui est de deux sortes: celle qui indique ce qui est bien connu et celle qui indique le genre. Chacune des deux se divise en trois catégories.

* Celle qui indique ce qui est bien connu

- ou bien parce que son antécédent est connu du fait qu’il est mentionné, comme dans: «de même, nous avons envoyé à Fir‘awn un prophète * et Fir‘awn a désobéit au prophète (*al-rasūla*)» (73, 15–16); «dans elle, il y a une lampe, la lampe (*al-miṣbāhu*) est dans un verre, le verre (*al-zuğāğatu*) est comme s’il (*ka-annahā*) était un astre» (24, 35). La règle, dans ce cas, est que le pronom (*hā*) prend la place de *alif lām* avec son antécédent;
- ou bien parce qu’il est connu mentalement, comme dans: «quand ils furent dans la caverne (*al-ğāri*)» (9, 40); «quand ils te prêtèrent serment sous l’arbre (*al-ṣağarati*)» (48, 18);

23 Ici, nous écrirons toujours l’article *al-*, sans tenir compte ni des lettres solaires ni de l’élision, pour plus de visibilité dans les exemples cités et de clarté dans les explications données.

- ou bien parce qu'il est connu de par sa présence, comme dans : « aujourd' hui (*al-yawma*), j' ai rendu parfaite pour vous votre religion » (5, 3) ; « aujourd' hui (*al-yawma*), les bonnes choses vous sont permises » (5, 5).

Ibn 'Uṣfūr dit : 'Il en est ainsi pour tout ce qui vient après le pronom démonstratif, ou *ayyu* dans le vocatif²⁴, ou *idā* de la surprise, ou dans le circonstanciel temporel présent, comme *al-āna* (maintenant)'. 3/1033

* Celle qui indique le genre

- ou bien à cause de la généralisation absolue de l'individu et, dans ce cas, elle est substituée réellement par *kull* (tout), comme dans : « l'homme (*al-insānu*) a été créé faible » (4, 28) ; « connaisseur de l'invisible (*al-ġaybi*) et du visible (*al-šahādati*) » (13, 9) ; ce qui l'indique, c'est la correction de l'exception à partir de ce que cette particule introduit, comme dans : « Certes, l'homme (*al-insāna*) est en perdition * sauf ceux qui (*al-laḏīna*) croient » (103, 2–3), car cela est qualifié avec un pluriel, comme dans : « ou au garçon (*al-ṭifli*) qui (*al-laḏīna*) n' ont pas encore vu ... » (24, 31) ;
- ou bien à cause de la généralisation absolue des particularités individuelles et, dans ce cas, elle est substituée métaphoriquement par *kull*, comme dans : « Voilà le Livre (*al-kitābu*) » (2, 2), c'est-à-dire, le Livre parfait pour la guidance, qui réunit les qualités de l'ensemble des livres descendus ainsi que leurs particularités ;
- ou bien à cause de la détermination de l'essence, de la réalité et du genre et, dans ce cas, elle n'est substituée ni réellement ni métaphoriquement par *kull*, comme dans « Ceux-là sont ceux à qui nous avons donné le Livre (*al-kitāba*), la sagesse (*al-ḥukma*) et la prophétie (*al-nubuwwata*) » (6, 89). On dit que la différence entre ce qui est déterminé par ce type de *alif lām* et le nom générique indéterminé équivaut à la différence entre ce qui est conditionné et ce qui est absolu ; parce que ce qui est déterminé par *alif lām* indique la réalité, à condition qu'elle soit présente dans l'esprit, alors que le nom générique indéterminé indique la réalité au sens absolu et non en fonction d'une condition.

3. La troisième, comme un *ajout* qui est de deux espèces.

* Celui qui est inhérent, comme celui qui se trouve dans les pronoms relatifs, si l'on dit qu'ils sont déterminés par la proposition relative, et comme celui qui est dans les noms propres, lié à leur transmission (telle quelle), comme *al-Lāt*

24 Par exemple, *yā ayyuhā al-ustādu* / ô maître !

et *al-Uzzā*, ou à leur prééminence, comme *al-Bayt* (la Maison), pour dire al-Ka'ba, comme *al-Madīna* (la Ville) pour dire Ṭayba et comme *al-naǧm* (l'étoile) pour dire les Pléiades. Fondamentalement, | ces cas sont dus au fait d'être bien connus. Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Muǧāhid à propos de sa parole: «Par l'Etoile! Alors qu'elle disparaît» (53, 1), à savoir 'les Pléiades'.

* Celui qui n'est pas inhérent, comme dans le cas du complément d'état. On cite à ce sujet la lecture suivante de certains: '*la-yahruǧanna al-a'azzu minhā al-adalla* / le plus puissant en sortira comme le plus faible' (63, 8)²⁵, avec le *yā'* vocalisé 'a', c'est-à-dire: '*dalīlan* / comme un faible'; en effet, le complément d'état est nécessairement indéterminé; cependant, cela n'est pas élégant, car le mieux serait de le comprendre à partir de l'omission de l'annexé, à savoir: *ḥurūǧa al-adalli* / à la manière du plus faible, comme l'estime az-Zamaḥṣārī.

Question [le cas de l'expression Allāh]

3/1035 On diverge à propos de *al-* dans le nom de *Allāh* (Dieu) (*). Sībawayh dit: 'C'est une substitution de la *hamza* (stop glottal) qui est omise'. Etant donné que la forme originale est *ilāh* (divinité), *al-* est introduit et la voyelle 'i' de la *hamza* initiale est transférée au *lām* (de *al-*), puis il y a eu assimilation. Al-Fārisī dit: 'Ce qui indique cela, c'est le cas de la rupture opérée par sa *hamza* et cela de façon nécessaire'²⁶.

D'autres disent que *al-* est ajouté pour la détermination en vue de l'emphase et de l'importance, car la forme originale est *ilāhun* ou *lāhun*. Des gens disent que c'est un ajout inhérent et non pour la détermination. D'autres disent que sa racine est le pronom *hu* à quoi on a ajouté le *la-* de possession (*lahu*) et c'est devenu *lah*; puis, on a ajouté *al-* pour donner de l'importance et on l'a emphatisé en guise de corroboration.

3/1036 Al-Ḥālīl et d'autres disent: 'Ce *al-* fait partie de la structure de la parole; c'est un nom propre qui n'a ni étymologie ni racine'.

Conclusion [al- qui remplace un pronom ou un nom]

Les grammairiens de al-Kūfa, quelques uns de al-Baṣra et beaucoup de modernes permettent que *al-* remplace un pronom annexant. Ils citent à ce propos: «Certes, le Jardin sera le refuge» (79, 41)²⁷. Ceux qui refusent cela,

25 Coran 63, 8: «*la-yuhriǧanna l-a'azzu minhā l-adalla* / le plus puissant en fera sortir le plus faible».

26 Ce qui signifie qu'on dit, par exemple, *a fa'-Allāh la-yaf'alanna* (Dieu le fera, certes) et *Yā 'Allāh iǧfir lī* (Ô Dieu! Pardonne-moi) (NdE).

27 Au lieu de *ma'wāhu* (son refuge).

donnent comme équivalent: [*al-ma'wā*] *lahu* / [Le refuge] pour lui. Az-Zamaḥ-šarī permet que *al-* remplace un nom également. Il cite à ce sujet: « Il enseigna à Ādam tous les noms (*al-asmā'a*) » (2, 31); en effet, l'original est: *asmā'a al-musammayāt* / les noms des choses nommées.

alā

Alā avec la voyelle 'a' et l'allègement (sans redoublement). Il se présente dans le Coran de plusieurs façons. 3/1037

1. La première pour *attirer l'attention*, car il indique la réalisation de ce qui vient après. Az-Zamaḥšarī dit: 'C' est pourquoi, après lui on trouve peu de propositions sans qu'elles ne commencent par ce qui ressemble à ce dans quoi se trouve le serment'. On l'introduit dans les propositions nominale et verbale, comme dans: « N'est-ce pas (*alā*), eux sont les insensés? » (2, 13); « N'est-ce pas (*alā*), le jour où il viendra à eux, il ne sera pas détourné d'eux? » (11, 8).

Dans *al-Muḡnī*, il (Ibn Hišām) dit: 'Les grammairiens disent que *c'* est une particule d'ouverture du discours; ils montrent quelle est sa place, tout en négligeant de dire son sens. Elle signifie la vérification par le fait qu'elle est composée d'une *hamza* et de *lā*; car lorsque la *hamza* de l'interrogation porte sur la négation, elle signifie la vérification, comme dans: « Est-ce qu'il n'aurait pas la capacité? » (75, 40)²⁸.

2. 3. La deuxième et la troisième, *l'incitation et la proposition*, les deux étant la requête de quelque chose. Cependant, tandis que la première est une requête avec force, la seconde est une requête avec douceur. Les deux concernent la proposition verbale, comme dans: « Est-ce que (*alā*) vous ne combattrez pas des gens qui violent [leurs serments]? » (9, 13); « ... le peuple de Fir'awn, n'est-ce pas (*alā*), ils seront dans la crainte? » (26, 11); « N'est-ce pas (*alā*), vous mangerez? » (51, 27); « N'est-ce pas (*alā*), vous aimeriez que Dieu vous pardonne? » (24, 22).

allā

Avec la voyelle 'a' et le redoublement. *C'* est une particule de *l'incitation*. Elle ne se trouve pas dans le Coran, que je sache, dans ce sens-là; à moins qu'on me permette de citer dans ce sens: « Quoi! Ils ne (*allā*) se prosterneront donc 3/1038

²⁸ Car la réponse est évidemment positive.

pas devant Dieu!» (27, 25). Quant à sa parole: « Que vous ne (*illā*) vous enorgueillissiez pas devant moi » (27, 31), il ne s'agit pas d'elle, mais de deux paroles: *an* qui met le verbe à l'accusatif et *lā* de la négation; ou bien, *an* de l'explication et *lā* de la négation.

illā

Avec la voyelle 'i' et le redoublement, il se présente de plusieurs façons.

1. La première: comme *l'exception conjointe*²⁹, ainsi dans: « Ils en burent, sauf (*illā*) un petit nombre » (2, 249); « Ils ne le firent pas, sauf (*illā*) un petit nombre » (4, 66); ou *l'exception disjointe*³⁰, comme dans: « Dis: Je ne vous demande pour cela aucun salaire, si ce n'est que (*illā*) celui qui veut prenne un chemin vers son Seigneur » (25, 57); « Personne n'aura auprès de lui de bienfait comme rétribution * si ce n'est (*illā*) le désir du visage de son Seigneur le Très-Haut » (92, 19–20).

3/1039

2. La deuxième: dans le sens de '*autre que*'. On qualifie avec lui et ce qui le suit³¹ un pluriel indéterminé ou ce qui lui ressemble. On vocalise le nom qui se situe après lui avec la vocalisation qui serait celle de *ǧayr*, comme dans: « S'il y avait des divinités autres que Dieu (*illā llāhu*)³², ils (le ciel et la terre) se corrompraient » (21, 22). Il n'est pas possible que *illā* soit, dans ce verset, en vue de l'exception, parce que *ālihatun* (divinités) est un pluriel indéterminé situé dans une affirmation, si bien qu'il n'a pas de sens général; donc l'exception à partir de lui ne convient pas³³; et cela parce que le sens serait alors: 'S'il y avait des divinités parmi lesquelles Dieu ne serait pas, ils se corrompraient'. Or cela est faux au niveau de ce qui est à comprendre.

3. La troisième: comme une *coordination* à la place de *wāw* (et, ni) pour l'association; c'est ce que mentionnent al-Aḥfaš, al-Farrā' et Abū 'Ubayda. Ils citent à ce sujet: « ... pour que les gens n'aient pas d'argument contre vous, sauf (*illā*) ceux qui sont injustes parmi eux » (2, 150); « Les envoyés n'ont pas peur de moi * sauf (*illā*) celui qui est injuste et ensuite substitue un bien à un mal » (27, 10–11); c'est-à-dire, 'ni (*wa-lā*) ceux qui sont injustes', 'ni (*wa-lā*) celui qui

29 Celle où l'excepté est du même genre que ce dont on l'excepte.

30 Celle où l'excepté n'est pas du même genre que ce dont on l'excepte.

31 C'est-à-dire, son annexant.

32 En effet, en employant *ǧayr* à la place de *illā*, on a: *ālihatun ǧayru llāhi*.

33 On ne peut pas dire, par exemple: *qāma riḡālun illā Zaydan* (Des hommes étaient debout, à l'exception de Zayd) (NdE).

est injuste et ...' L'ensemble des savants interprètent ces deux cas comme des exceptions disjointes.

4. La quatrième: dans le sens de 'mais'; c'est ce que mentionne l'un d'eux (az-Zarkašī). Il cite à ce sujet: « Nous n'avons pas fait descendre sur toi le Coran pour te rendre malheureux * si ce n'est (*illā*) comme rappel » (20, 2-3); c'est-à-dire: mais (*bal*), comme un rappel.

5. La cinquième: dans le sens de 'à la place de'. C'est ce que mentionne Ibn aḏ-Ḍā'ī. Il cite à ce sujet: « ... des divinités autres que (*illā*) Dieu » (21, 22), c'est-à-dire, à la place de (*badala*) Dieu ou en substitution de lui. Et ainsi, il sort de la difficulté mentionnée à propos de l'exception et de ce qui est concerné par *illā* au niveau du sens³⁴.

3/1040

Ibn Mālik se trompe, en comptant parmi ces catégories, par exemple: « si vous ne le secourez pas (*illā tanṣurūhu*), Dieu le secourra » (9, 40). Il ne s'agit pas d'une exception, mais de deux paroles (jointes), à savoir *in* conditionnel et *lā* de la négation³⁵.

Remarque [*illā* qui spécifie]

Dans son commentaire coranique, ar-Rummānī dit: 'Le sens qui est inhérent à *illā* est la spécification d'une chose par rapport à une autre. Lorsque l'on dit: Les gens sont venus chez moi, sauf Zayd (*Zaydan*), on spécifie Zayd avec le fait qu'il n'est pas venu. Si l'on dit: Personne n'est venu, sauf Zayd (*Zaydun*), on le spécifie avec la venue. Si l'on dit: Zayd n'est venu chez moi qu'en montant (un animal) (*rākiban*), on le spécifie par cette modalité en dehors d'autres comme la marche, la course, etc ...'.

al-āna

Nom pour *le moment présent*. Autrement, on peut l'utiliser dans le sens figuré. Certains disent que c'est une limite par rapport aux deux temps, à savoir du côté du passé et du côté du futur. On peut grâce à lui ne pas tenir compte de ce qui est proche de l'un des deux. Ibn Mālik dit: 'Il est totalement pour l'instant présent, comme le temps du déroulement de l'acte au moment où on en parle; ou seulement en partie, comme dans: « Maintenant (*al-āna*), Dieu vous a allégé

3/1041

34 Voir p. 1039 n° 2.

35 Ibn Mālik comprendrait donc ainsi: 'à moins que (*illā*) vous ne secouriez', ce qui contextuellement n'a pas de sens. Mais on ne trouve nulle part chez lui une telle affirmation (NdE).

(votre tâche)» (8, 66); « Quiconque écoute maintenant (*al-āna*), trouvera pour lui un dard flamboyant aux aguets » (72, 9)'. Il ajoute: 'Son aspect circonstanciel est prépondérant, mais il n'est pas inhérent'. On diverge à propos du *al-* qui s'y trouve. On dit que c'est le sens défini dû au présent. On dit aussi que c'est un ajout inhérent³⁶.

ilā

3/1042 C'est une préposition du génitif qui a plusieurs sens.

1. Le plus connu est celui de *la fin de la limite* dans le temps, comme dans: « Accomplissez le jeûne jusqu'à (*ilā*) la nuit » (2, 187); ou dans l'espace, comme dans: « jusqu'à (*ilā*) la mosquée la plus lointaine » (17, 1); ou en dehors des deux, comme dans: « L'affaire est à toi (*ilayka*) » (27, 33), c'est-à-dire, elle finit à toi. La majorité ne mentionne à son sujet aucun autre sens.

Ibn Mālik et un autre, à la suite des grammairiens de al-Kūfa, mentionnent d'autres sens.

2. Parmi eux, il y a celui de *l'accompagnement*, comme *ma'a* (avec); et cela se réalise, quand on joint une chose à une autre dans le jugement pour ou contre ou dans la connexion qu'on établit, comme dans: « Qui sont mes auxiliaires avec (*ilā*) Dieu? » (3, 52); « et vos mains avec (*ilā*) les coudes » (5, 6); « Ne mangez pas leurs biens avec (*ilā*) vos biens » (4, 2).

Ar-Raḍī dit: 'En réalité, elle a le sens de fin (de la limite), c'est-à-dire, conjointement aux coudes et conjointement à vos biens'. Un autre (*az-Zarkaṣī*) dit: 'Ce qui en découle, c'est une interprétation portant à l'inclusion du régent de la préposition et à la permanence de *ilā* dans son sens fondamental; le sens du premier verset (3, 52) sera donc: qui ajoutera son aide à (*ilā*) l'aide de Dieu? ou: qui me secourra, alors que je suis dans l'état de celui qui va vers (*ilā*) Dieu?'

3/1043 3. Parmi eux, il y a également *le sens circonstanciel*, tel que celui de *fī* (dans, à), comme dans: « il vous rassemblera au (*ilā*) jour de la résurrection » (4, 87), c'est-à-dire, en lui; « Es-tu pour (*ilā an*) te purifier? » (79, 18), c'est-à-dire, en train de (*fī an*).

4. Parmi eux, il y a encore le sens substitutif de la préposition *li-*; on cite à ce sujet: « L'affaire est à (*ilā*) toi » (27, 33), c'est-à-dire, pour toi (*laka*). On a dit plus haut qu'il a le sens de la limite finale.

5. Parmi eux, il y a en plus *le sens explicatif*. Ibn Mālik dit: 'Cela explique la fonction agent du mot qu'il met au génitif, après ce qui signifie l'amour ou la

36 Voir la critique de cette position à p. 1060 (fin).

haine à partir d'un verbe d'étonnement ou un superlatif, comme dans : « Mon Seigneur! La prison est préférable pour moi (*ilayya*) » (12, 33)'.

6. Parmi eux, il y a enfin *le sens corroboratif*, c'est alors un ajout, comme dans : '[Dispose] les cœurs des gens à les (*ilayhim*) aimer (*tahwā*)' (14, 37), selon la lecture de certains d'entre eux ('Alī b. Abī Ṭālib, Muğāhid) avec la voyelle 'a' sur le *wāw*; c'est-à-dire, *tahwāhum*. C'est ce que dit al-Farrā'³⁷. Un autre (Ibn Mālik) dit: 'C'est dans la mesure où *tahwā* contient le sens de 'pencher vers'.

Nota bene [*ilā* utilisé comme nom]

Dans *Šarḥ abyāt al-Īdāh*, Ibn 'Uṣfūr relate, de la part de Ibn al-Anbārī, que *ilā* est utilisé comme un nom. Si bien qu'on dit: Je suis parti de ton chez-toi (*min ilayka*); tout comme on dit: Je m'en suis allé de son chez-lui (*min 'alayhi*) de bon matin. Du Coran, il cite à ce sujet sa parole: « *wa-huzzi ilayki* / Et secoue dans ta direction [le tronc du palmier] » (19, 25). Et ainsi est éliminée la difficulté de Abū Ḥayyān à ce sujet, à cause de la règle bien connue selon laquelle le verbe ne peut pas être transitif à l'égard d'un pronom personnel lié à lui-même ou à une préposition, parce qu'il met le pronom lié au nominatif et que les deux (pronoms) signifient la même chose, sauf dans le cas de *zanna* (penser).³⁸

3/1044

allāhumma

Il est bien connu que cela signifie: 'Ô Dieu!. On a omis le *yā* du vocatif et le *mīm* | final redoublé l'a remplacé. On dit (al-Kūfiyyūna) que son origine serait: *yā llāh ummanā bi-ḥayrin* (Ô Dieu! Guide-nous bien) et ce serait composé sur le mode *ḥayyahalā* (Hé! venez ici). Abū Rağā' al-'Uṭaridī dit: 'Le *mīm* qui s'y trouve regroupe soixante-dix de ses (Dieu) noms'. Ibn Ḥafar dit: 'On dit que

3/1045

37 La lecture actuellement officielle est *tahwī* (de *hawā*) qui signifie 's'incliner devant' et donc qui réclame la préposition *ilā*; avec la lecture proposée ici, à savoir *tahwā* (de *hawīya*) qui est transitif direct, la préposition est inutile et si elle demeure, c'est un ajout.

38 Il est permis de dire: *zanantunī* / je me pense (de telle ou telle façon); les deux pronoms pourtant se réfèrent à la même 1^o personne du singulier et le premier est au nominatif en tant qu'agent; mais il n'est pas permis de dire: *ḍarabtunī* / je me bats. Dans Coran 19, 25, puisqu'on ne peut dire ni *huzziki* ni *huzzi ilayki* si *ilā* est une préposition, on tourne la difficulté en sous-entendant, entre le verbe et la préposition *ilā*, l'expressions *a'nī* (c'est-à-dire) (NdE). Voir le cas analogue qui se pose pour '*alā* à la p. 116 *Nota bene*.

c'est le nom le plus sublime. Et il montre cela, en disant que que 'Dieu' indique l'Essence et que le *mīm* indique les quatre-vingt dix-neuf attributs. Voilà pour quoi al-Ḥasan al-Basrī dit: '*Allāhumma* est le confluent de l'invocation'. An-Naḍr b. Šumayl dit: 'Quiconque dit *Allāhumma*, invoque Dieu avec tous ses noms'.

am

3/1046 C'est une particule de la *coordination*. Elle est de deux espèces.

1. Il y a celle qui est *adjonctive* qui est de deux catégories.

Dans la première, elle est précédée par la particule *a-* d'égalité, comme dans: «c'est égal que (*a-*) tu les avertisses ou (*am*) que tu ne les avertisses pas» (2, 6); «c'est égal pour nous de (*a-*) nous plaindre ou (*am*) de patienter» (14, 21); «c'est égal pour eux que (*a-*) tu demandes le pardon pour eux ou (*am*) que tu ne le demandes pas» (63, 6).

Dans la seconde, elle est précédée par un *a-* interrogatif et la distinction se fait avec *am*, comme dans: «Est-ce que (*a-*) ce sont les mâles qu'il a déclarés illicites ou (*am*) les femelles?» (6, 143). Dans ces deux catégories elle est qualifiée de *adjonctive*, parce que ce qui est avant elle et ce qui la suit ne sont pas indépendants l'un de l'autre. On la qualifie aussi d'équilibrée, à cause de l'équivalence qu'elle manifeste dans le sens d'égalisation dans la première catégorie et dans celui d'interrogation dans la seconde.

Ces deux catégories se subdivisent selon quatre aspects.

Le premier et le second consistent dans le fait que ce qui advient après le *a-* d'égalité ne requiert pas de réponse, parce que son sens n'est pas interrogatif et qu'avec elle le discours est susceptible de confirmation ou de dénégation, puisque c'est une information. Il n'en est pas ainsi pour l'autre, puisque avec elle l'interrogation porte sur sa propre réalité.

3/1047 Le troisième et le quatrième consistent en ce que ce qui se situe après le *a-* d'égalité ne se situe qu'entre deux propositions et les deux propositions ne sont là avec elle que pour l'interprétation des deux termes; or les deux propositions sont verbales ou nominales ou différentes entre elles, comme dans: «C'est égal pour vous (*a-*) que vous les appeliez [verbale] ou (*am*) que vous soyez muets [nominale]» (7, 193); et l'autre *am* (interrogatif) se situe | entre les deux termes isolés, ce qui est le cas le plus fréquent, comme dans: «Est-ce que (*a-*) vous, vous êtes plus difficiles à créer ou (*am*) le ciel [qu'il a construit]?» (79, 27), et entre deux propositions qui ne sont pas là pour leur interprétation.

2. La seconde espèce concerne la particule *am* qui est *disjonctive*; elle est de trois catégories.

Celle qui est précédée d'une information pure et simple, comme dans : « Descente du Livre, aucun doute en lui, de la part du Seigneur des mondes * ou (*am*) diront-ils : il l'a inventé » (32, 2–3).

Celle qui est précédée de le *a-* non interrogatif, comme dans : « Est-ce qu'(a-) ils ont des pieds avec lesquels ils marchent ou (*am*) des mains avec lesquelles ils saisissent ? » (7, 195), puisque le *a-* dans ce cas signifie la dénégation, donc elle est à la place de la négation, après laquelle, il ne peut pas y avoir de *am* adjonctif.

Celle qui est précédée d'une interrogation sans *a-*, comme dans : « Est-ce que (*hal*) sont égaux l'aveugle et celui qui voit ? Ou (*am*) est-ce que (*hal*) sont égales les ténèbres et la lumière ? » (13, 16).

Le sens du *am* disjonctif, qui ne s'en sépare pas, est la reprise du discours. Parfois, il a ce sens pur et simple ; mais parfois, il contient avec ce sens une interrogation signifiant la négation. Comme exemple du premier cas, nous avons : « Ou (*am*) est-ce que sont égales les ténèbres et la lumière ? » (13, 16), parce que l'interrogation ne s'ajoute pas à une interrogation. Et comme exemple du second, nous avons : « Ou bien (*am*) à lui les filles et à vous les fils ? » (52, 39). Ce qui veut dire : mais (*bal*), est-ce que les filles sont pour lui ? Puisque si on le prenait dans le sens de la reprise du discours pure et simple, on aboutirait à l'absurdité.

Nota bene [incompatibilité des deux *am* ensemble ; *am* ajout]

Premièrement : *am* peut se présenter à la fois comme adjonctif et disjonctif, ainsi dans sa parole : « Dis : est-ce que (*a-*) vous avez conclu auprès de Dieu un pacte, et Dieu ne manquera jamais à son pacte, ou bien (*am*) vous dites sur Dieu ce que vous ne connaissez pas » (2, 80). Az-Zamahšarī dit : 'Il est possible que *am* soit celui de l'équilibre, dans le sens de : quelle est celle des deux choses qui existe ? Et cela, de manière à confirmer l'avènement de la science relative à l'existence de l'une des deux. Il est possible aussi qu'il soit disjonctif'.

Deuxièmement : Abū Zayd mentionne que *am* se présente comme un ajout. Il cite à ce sujet sa (*) parole : « Est-ce que (*a-*) vous ne voyez pas * ou (*am*) je suis meilleur que ... » (43, 51–52). Il dit : 'Ce qui veut dire : est-ce que vous ne voyez pas que je suis meilleur'.

3/1048

ammā

Avec la voyelle 'a' et un redoublement. Particule de la *condition*, du *détail* et de l'*insistance*.

3/1049

1. Quant au fait qu'elle soit une particule de la *condition*, la preuve en est la nécessité de la conjonction *fā-* par la suite, comme dans: «Quant à (*ammā*) ceux qui croient, (*fā-*) ils savent qu'il est la vérité provenant de notre Seigneur. Et quant à (*ammā*) ceux qui mécroient, (*fā-*) ils disent ...» (2, 26). Pour ce qui est de sa parole: «Quant à (*ammā*) ceux dont le visage sera noir ... Est-ce que vous avez mécréu [après avoir cru]?» (3, 106), elle suppose l'acte de dire, à savoir: '(*fā-*) on leur dira: Est-ce que vous avez mécréu ...'. On a omis cet acte, parce qu'on n'en a pas besoin, étant donné ce qui est dit, si bien que le *fā-* l'a suivi dans l'omission. Il en est de même de sa parole: «Quant à (*ammā*) ceux qui ont mécréu ... Est-ce que mes versets ...» (45, 31).

2. Quant au *détail*, c'est son état prévalent, comme précédemment et comme dans sa parole: «Quant à (*ammā*) la barque, (*fā-*) elle appartenait à des pauvres» (18, 79); «et quant au (*ammā*) garçon ...» (18, 80); «et quant au (*ammā*) mur ...» (18, 82). On peut omettre de la répéter, parce qu'après la première fois, on n'a plus besoin d'une autre. Cela viendra dans l'exposé des espèces d'omissions³⁹.

3. Quant à l'*insistance*, *az-Zamaḥṣarī* dit: 'L'avantage de *ammā* pour le discours est de lui procurer davantage d'insistance. On dit: 'Zayd s'en va'. Si on a l'intention d'insister sur cela, à savoir qu'il s'en va sans aucun doute, qu'il est sur le point de partir, qu'il est décidé à partir, alors on dit: 'Quant à (*ammā*) Zayd, (*fā-*) il s'en va'. Voilà pourquoi, dans son commentaire, *Sībawayh* dit: 'Quoi qu'il arrive, Zayd s'en ira'.

3/1050

On sépare *ammā* de *fā-* avec le sujet, comme dans les versets précédents; ou avec le prédicat, comme dans: '(*ammā*) dans la maison, (*fā-*) il y a Zayd'; ou avec une proposition conditionnelle, comme dans: «(*ammā*) s'il est de ceux qui sont rapprochés * (*fā-*) repos (pour lui)» (56, 88–89); par un nom à l'accusatif qui appartient à l'apodose, comme dans: «Quant à (*ammā*) l'orphelin (*al-yatīma*), (*fā-*) ne (le) brime pas»⁴⁰ (93, 9); par un nom gouverné par un régent omis qu'explique ce qui vient après le *fā-*, comme dans: «Et quant aux (*ammā*) *Tamūda*, (*fā*) nous les avons guidés»⁴¹ (41, 17), selon la lecture de l'un d'eux (*al-Ḥasan*) qui lit à l'accusatif⁴².

39 Voir Chap. 56, p. 1600sq.

40 En effet, *al-yatīma* est un complément d'objet direct antéposé.

41 *Tamūda* est à l'accusatif, parce que le pronom 'les / *hum'* qui les représente et qui se trouve après *fā-* est complément d'objet direct et donc à l'accusatif. Le cas ne se ramène pas au précédent, car ici il y a un pronom de rappel après *fā-*.

42 En effet, dans la lecture actuellement officielle, nous avons *Tamūdu*.

Nota bene [ammādā]

Parmi les catégories de *ammā*, il n'y a pas celui qu'on trouve dans sa (*) parole: «Que (*ammādā*) faisiez-vous alors?» (27, 84). D'ailleurs, il s'agit de deux paroles, à savoir le *am* disjonctif et le *mā* interrogatif.

immā

Avec la voyelle 'i' et le redoublement. Il se présente avec plusieurs significations.

3/1051

1. Celui de l'*imprécision*, comme dans: «d'autres espèrent en l'ordre de Dieu: ou bien (*immā*) il les châtiara, ou bien (*immā*) il reviendra à eux» (9, 106).

2. Celui du *choix*, comme dans: «Ou bien (*immā*) tu les châties, ou bien (*immā*) tu te montres bienveillant envers eux» (18, 86); «Ou bien (*immā*) tu jettes, ou bien (*immā*) nous sommes les premiers qui jettent» (20, 65); «ensuite, ou bien (*immā*) la libération, ou bien (*immā*) une rançon» (47, 4).

3. Celui du *détail*, comme dans: «ou bien (*immā*) qu'il soit reconnaissant, ou bien (*immā*) qu'il soit ingrat» (76, 3).

Nota bene [*immā* et coordination; *immā* et *aw*; *immā* et *in mā*]

1. Premièrement: il n'y a pas de divergence sur le fait que le premier *immā*, dans ces exemples et d'autres semblables, ne soit pas un coordonnant. Par contre, on diverge à propos du second. La majorité soutient que c'est un coordonnant, bien qu'un groupe de savants le nie et parmi eux, il y a Ibn Mālik. Et cela du fait que généralement, il est lié au *wāw* de coordination. Ibn 'Uṣfūr prétend qu'il y a consensus à ce propos. Il dit: 'Ils ne le mentionnent dans le chapitre de la coordination, que parce qu'il accompagne la particule de coordination'. D'autres sont d'avis | qu'il coordonne un nom à un nom, alors que le *wāw* coordonne *immā* à *immā*, ce qui est étrange.

3/1052

2. Deuxièmement: on verra que ces significations appartiennent aussi à *aw*. Mais la différence entre *aw* et *immā*, réside dans le fait que le discours avec *immā* est bâti avant tout sur ce à cause de quoi on emploie *immā*, voilà pourquoi, il faut le répéter; tandis que *wāw* ouvre résolument le discours, puis survient l'imprécision ou autre chose, voilà pourquoi on ne le répète pas.

3. Troisièmement: parmi les catégories de *immā*, il n'y a pas celui qu'on trouve dans sa parole: «Et si (*immā*) tu vois quelqu'un parmi les mortels ...» (19, 26). Mais, il s'agit de deux paroles, à savoir le *in* conditionnel et le *mā* ajouté.

in

3/1053 Avec la voyelle 'i' et sans redoublement. Il se présente sous plusieurs aspects.

1. Le premier: c'est un *conditionnel*, comme dans: «s'(in) ils cessent, on leur pardonnera ce qui est passé; s'(in) ils recommencent, ... est révolue [la coutume des anciens]» (8, 38). Quand il interfère sur *lam*, l'apocopé du verbe dépend de *lam* et non de lui, comme dans: «et si (in) vous ne (lam) le faites pas (*taf'alū*) ...» (2, 24); s'il interfère sur *lā*, l'apocopé du verbe dépend de lui et non de *lā*, comme dans: «et si tu ne (*illā*)⁴³ me pardonnes pas (*taǧfir*) ...» (11, 47); «si vous ne (*illā*) le secourez pas (*tanṣurūhu*) ...» (9, 40). La différence vient de ce que *lam* est un régent nécessairement lié à son régi et rien ne peut les séparer, alors qu'il est possible de séparer *in* de son régi par le régi du verbe⁴⁴; d'autre part, *lā* ne régit pas l'apocopé, lorsqu'il est négatif, donc on attribue la régence à *in*.

2. Le deuxième: c'est une *négation* qui interfère dans les propositions nominale et verbale, comme dans: «ne (in) sont les mécréants que (*illā*) dans l'illusion» (67, 20); «ne (in) sont leurs mères que (*illā*) celles qui les ont engendrés» (58, 2); «nous n'(in) avons voulu que (*illā*) les meilleurs actes» (9, 107); «ils n'(in) invoquent en dehors de lui que (*illā*) des femelles» (4, 117). On dit qu'elle n'intervient que si après elle vient *illā* (que), comme précédemment, ou bien *lammā* avec un redoublement, comme dans: «il n'(in) y a pas d'âme, sans qu'(lammā) il n'y ait auprès d'elle un gardien» (86, 4), là où on lit avec un redoublement. On objecte avec sa parole: «Vous n'(in) avez pas de pouvoir en cela» (10, 68); «Je ne (in) sais pas, peut-être est-ce une tentation» (21, 111).

3/1054 Et parmi ce qui est pris dans un sens négatif, | il y a sa parole: «nous ne (in) l'avons pas fait» (21, 17); «Dis: Il n'y a pas (in), pour le Miséricordieux, de fils» (43, 8) et dans ce sens, la pause se fait ici (sur fils); «Nous les avons établis dans une position où nous ne (in) vous avons pas établis» (46, 26), c'est-à-dire: sur laquelle nous ne (*mā*) vous avons pas établis. On dit que ce *in* est un ajout⁴⁵. Renforce la première interprétation, sa parole: «Nous les avons établis sur la terre, alors que (*mā*) nous ne (*lam*) vous avons pas encore établis» (6, 6). On est passé de *mā* (à *lam*), pour qu'il n'y ait pas de répétition et que la façon de s'exprimer ne soit pas appesantie. Je dis que le fait que ce soit considéré comme une négation vient de Ibn 'Abbās, comme cela a été dit précédem-

43 C'est-à-dire, *in lā*.

44 Par exemple, on peut dire: *in Zaydan yaḍrib aḍribhu* | s'il frappe Zayd, je le frapperai (NdE).

45 Cela est repris un peu plus loin p. 1056 (n° 4).

ment au chapitre des expressions étranges (dans le Coran)⁴⁶, par le truchement de Ibn Abī Ṭalḥa.

Il y a consensus général à propos des sens conditionnel et négatif de *in* dans sa parole: «S'(la-*in*) ils s'affaissent, nul autre, après lui, ne (*in*) peut les soutenir» (35, 41). Lorsque *in* négatif intervient dans une proposition nominale, il ne régit rien, selon l'avis de l'ensemble. Al-Kisā'ī et al-Mubarrad permettent qu'il soit régent à la manière de *laysa*. On cite à ce propos la lecture de Sa'īd b. Ğubayr: 'Ne sont pas (*in*) ceux que vous invoquez en dehors de Dieu, des serviteurs (*'ibādan*) comme vous' (7, 194)⁴⁷.

Remarque

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Muğāhid, à savoir: 'Tout ce qui est *in* dans le Coran est une négation'.

3/1055

3. Le troisième: c'est une *particule allégée* de sa lourdeur⁴⁸. Elle intervient dans les deux propositions (nominale et verbale).

La plupart du temps, quand elle intervient dans une proposition nominale, on la néglige, comme dans: «(*wa-in*) Tout cela (*lammā*) est jouissance de la vie de ce monde» (43, 35)⁴⁹; «(*wa-in*) Tous (*lammā*) ensemble, auprès de nous seront présents» (36, 32); «(*in*) Ces deux sont des magiciens» (20, 63), selon la lecture de Ḥafṣ et de Ibn Kaṭīr⁵⁰.

Mais elle peut avoir un rôle de régent, comme dans: 'A tous (*in kullan*) ton Seigneur rétribuera leurs œuvres' (11, 111)⁵¹, selon la lecture de al-Ḥaramiyyān (Nāfi' et Ibn Kaṭīr).

46 Voir Chap. 36, p. 798.

47 La lecture actuellement officielle signifie l'opposé, à savoir: «*inna l-laḍīna ...* / ceux que vous ... sont».

48 C'est-à-dire, un *inna* suivi de son pronom.

49 Il est curieux que ce verset ne soit pas interprété dans le sens donné plus haut, à la page précédente, à savoir avec un *in* négatif et un *lammā* équivalent à *illā*, ce qui donnerait: 'Tout cela n'est rien d'autre qu'une jouissance de la vie de ce monde'. C'est dans ce sens que traduit Régis Blachère.

50 On sait que cette dernière référence a donné lieu à de nombreux et abondants commentaires au sujet de la justification de sa correction linguistique, par exemple, dans le *at-Tafsīr al-kabīr* de Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (TK 21, pp. 74-80). Plus bas, à la p. 3/1063, ce *in(na)* est interprété dans le sens de 'oui /*na'am*'.

51 La lecture actuellement officielle étant: «*inna kullan*».

Lorsqu'elle intervient sur un verbe, il s'agit la plupart du temps d'un verbe à l'accompli et abrogeant (*nāsīḥ*)⁵², comme dans: «*wa-in kānat la-kabīratan* / alors que c'est un grand péché» (2, 143); «et ils ont failli (*wa-in kādū*) te détourner» (17, 73); «et nous avons trouvé (*wa-in waḡadnā*) que la plupart d'entre eux sont des pervers» (7, 102); et cela sans parler des cas où ces mêmes verbes sont à l'inaccompli, comme dans: «Peut s'en faut que (*wa-in yakādu*) ceux qui mécroient ...» (68, 51); | «Et nous pensons (*wa-in naẓunnuka*) que tu es de ceux qui mentent» (26, 186). Là où *in* est suivi d'un *lām* vocalisé 'a', il s'agit d'une particule allégée de sa lourdeur.

3/1056 4. Le quatrième: c'est un *ajout*⁵³. On cite à ce sujet: «où (*in*) nous vous avons établis» (46, 26)⁵⁴.

5. Le cinquième: il a un *sens causal*, comme celui de *id* (puisque). C'est ce que disent les grammairiens de al-Kūfa. Ils citent à ce propos: « Craignez Dieu, puisque (*in*) vous êtes croyants » (5, 57); « Vous entrerez dans la mosquée sacrée en sécurité, puisque (*in*) Dieu le veut » (48, 27); « Vous êtes supérieurs, puisque (*in*) vous êtes croyants » (3, 139), et de même là où l'action du verbe est réelle.

L'ensemble des savants répondent au sujet du verset contenant *in šā'a llāh* (puisque Dieu le veut) (48, 27), en disant que c'est un enseignement adressé aux serviteurs: comment ils doivent s'exprimer, quand ils donnent une information au sujet du futur; ou bien, que le sens premier de cela serait la condition; puis, on finit par le mentionner en guise de bénédiction; ou encore, le sens serait: vous entrerez ensemble, puisque Dieu le veut, pour que personne d'entre vous ne meure avant d'entrer. Dans les autres versets, c'est un conditionnel employé en vue d'inciter et de susciter, tout comme quelqu'un dit à son fils: 'Si tu es mon fils, obéis-moi'.

6. Le sixième: il a le sens de *qad* (car, certes); c'est ce que mentionne Quṭrūb. On cite à ce propos: «Rappelle donc, car (*in*) le rappel est profitable» (87, 9), c'est-à-dire, certes (*qad*) est profitable (le rappel). Alors, le sens de conditionnel ne lui convient pas, | puisqu'il s'agit de l'ordre de rappeler dans tous les cas. Un autre dit qu'il s'agit d'un conditionnel et qu'il signifierait un blâme à leur égard et l'improbabilité de pouvoir profiter de ce rappel⁵⁵. On dit aussi que cela équivaldrait à: 'même si ce n'est pas profitable', en fonction de sa parole:

52 C'est un verbe comme *kāna* et ceux de sa famille qui introduisent une proposition nominale avec le prédicat à l'accusatif.

53 C'est-à-dire, une cheville de langage.

54 Plus haut, ce *in* est interprété comme une négation (voir p. 1054, n° 2).

55 Ce qui voudrait dire: 'Rappelle, si jamais le rappel (leur) est profitable'.

« [il vous a procuré] des vêtements qui vous protègent de la chaleur [et des vêtements qui vous protègent des coups; ainsi il parachève ses bienfaits pour vous; peut-être vous soumettez-vous] » (16, 81).

Remarque [*in* non conditionnel]

Certains disent que, dans le Coran, *in* se présente comme un conditionnel, alors que ce n'est pas le cas dans six endroits :

« Ne forcez pas vos femmes esclaves à la prostitution, alors qu'(*in*) elles voudraient rester honnêtes » (24, 33);

« Rendez grâce pour les bienfaits de Dieu, puisque (*in*) c'est lui que vous adorez » (16, 114);

« Quand (*in*) vous êtes en voyage et que vous ne trouvez pas de scribe, alors un gage » (2, 283);

« Quand (*in*) vous doutez, leur période ... » (65, 4);

« ... le fait que vous raccourcissiez la prière, alors que (*in*) vous craignez » (4, 101);

« leur mari ont parfaitement le droit de les reprendre pendant ce temps là, parce qu'(*in*) ils veulent une réconciliation » (2, 228).

an

Avec la voyelle 'a' et sans redoublement, cette particule se présente sous plusieurs aspects.

3/1058

1. Premièrement: celui d'être une *particule infinitive* qui met l'inaccompli à l'accusatif. On la trouve dans deux cas.

Elle se situe au début et se trouve en situation de nominatif, comme dans: « le fait que (*an*) vous jeûniez est meilleur pour vous » (2, 184); « le fait que (*an*) vous pardonniez est plus proche de la piété » (2, 237).

Elle se situe après une expression qui indique un sens qui n'est pas sûr et elle est en situation de nominatif, comme dans: « Le moment n'est-il pas venu, pour ceux qui croient, que (*an*) s'humilient ... » (57, 16); « il se peut que (*an*) vous ayez de l'aversion pour une chose » (2, 216);

ou elle est en situation d'accusatif, comme dans: « Nous craignons que (*an*) nous atteigne un coup du sort » (5, 52); « Ce Coran n'en est pas à (*an*) être inventé » (10, 37); « J'ai voulu (*an*) l'endommager » (18, 79); ou en situation de génitif, comme dans: « Nous avons souffert avant que (*qabla an*) tu viennes à nous » (7, 129); « avant que (*qabla an*) la mort ne vienne trouver l'un de vous » (63, 10).

Ce *an* est une particule liée; elle est liée au verbe qui se comporte à la façon d'un inaccompli, comme dans ce qu'on vient de passer en revue, et à la façon d'un accompli, comme dans: «Si Dieu n'avait pas répandu (*law lā an manna*) sur nous ses bienfaits ...» (28, 82); «et si nous ne t'avions pas raffermi (*wa-law lā an ṭabatnāka*)» (17, 74).

3/1059

Après elle, l'inaccompli peut-être au nominatif, du fait de son peu d'importance; on la prend alors dans le sens de *mā*, son homologue⁵⁶, comme dans la lecture de Ibn Muḥayṣin, à savoir: 'pour qui veut, l'allaitement sera complet (*līman arāda an tatimmu r-raḏā'atu*)' (2, 233)⁵⁷.

2. Deuxièmement: celui d'être une *particule allégée* de sa lourdeur. Elle se trouve après un verbe de certitude ou ce qui en joue le rôle, comme dans: «Ne voyaient-ils pas qu'il ne leur renvoyait pas (*allā yarḡi'u*) la parole?» (20, 89); «il sait qu'il sera (*an sa-yakūnu*)» (73, 20); «ils ont su qu'il n'y aurait pas (*allā takūnu*)» (5, 71), selon la lecture au nominatif⁵⁸.

3. Troisièmement: celui d'être une *particule explicative*, à la place de *ay* (c'est-à-dire), comme dans: «Nous l'avons inspiré (en disant) (*an*): Fabrique l'arche!» (23, 27); «On leur criera (en disant): (*an*) Voici pour vous le Jardin!» (7, 43). La condition est qu'elle soit précédée d'une proposition⁵⁹, – voilà pourquoi se trompe celui qui classe dans cette catégorie: «et la fin de leur invocation sera (*an*): Louange à Dieu!» (10, 10) –, ⁶⁰ qu'elle soit suivie d'une proposition et que la proposition qui précède contienne le sens de 'dire', par exemple: «Les chefs sont partis (*inṭalaqa*) de chez eux, (en disant) (*an*): Allez (*mšū*)!» (38, 6); puisque le sens de *inṭalaqa* n'est pas celui de partir, mais de laisser libre cours à leur langue en disant cela, de même que le sens de *mšū* n'est pas le sens habituel, mais celui de demeurer sur une chose (être constant)⁶¹.

56 Plus loin, on ne trouve pas cette catégorie de *mā* (cfr. pp. 1186–1190).

57 La lecture actuellement officielle est la suivante: «*līman arāda an yutimma r-raḏā'ata* / pour qui veut compléter l'allaitement».

58 La lecture actuellement officielle est à l'accusatif (*takūna*). Le fait d'être allégée de sa lourdeur signifie ici qu'elle remplace les expressions explicites suivantes: *annahu lā yarḡi'u*, *annahu lā sa-yakūna*, *annahu takūnu*.

59 Une proposition dans laquelle il y a le sens de 'dire' sans qu'il soit littéralement exprimé (NdE).

60 Pourtant on pourrait comprendre: 'et la fin de leur invocation sera (de dire): Louange à Dieu!'.

61 Ce qui voudrait donc dire: 'Les chefs donnèrent libre cours à leur langue, disant: Soyez constants!'.

Az-Zamaḥṣarī prétend que la particule qui se trouve dans sa parole: « [Ton Seigneur a révélé (*awḥā*) à l'abeille] (*an*): Prends des demeures dans la montagne » (16, 68) est explicative, parce qu'auparavant, il y a: « Ton Seigneur a révélé à l'abeille ». Mais, *awḥā* a, d'un commun accord, le sens de 'inspirer', et l'inspiration n'a pas le sens de 'dire'. Donc c'est une particule qui a seulement le sens conjonctif (infinitif), à savoir: 'de prendre des demeures dans la montagne'.

3/1060

(Comme condition), il ne doit pas y avoir dans la proposition antécédente l'expression 'dire' littéralement. Az-Zamaḥṣarī mentionne, à propos de sa parole: « Je ne leur ai dit que ce que tu m'as ordonné (*an*): Adorez Dieu! » (5, 117), qu'il est possible que la particule soit explicative de 'dire', si on le prend dans le sens de 'ordonner', à savoir: 'Je ne leur ai ordonné que ce que tu m'as ordonné, à savoir (*an*): Adorez Dieu!'. Ibn Hišām dit: 'C' est excellent. En fonction de cela, on dira qu'en règle générale il n'y aura pas littéralement l'expression 'dire', à moins qu'elle ne soit interprétable à l'aide d'une autre'.

Je dis qu'il est étrange qu'ils mettent comme condition le fait qu'il y ait dans la proposition précédente le sens de 'dire' et que lorsque intervient l'expression, ils l'interprètent avec le sens qu'elle contient, alors qu'il est explicite. Cela est analogue à ce qui précède à propos du fait que, dans *al-āna*, ils font de *al-* une particule surajoutée, malgré le fait qu'ils disent que *āna* en contient le sens⁶².

(Autre condition), elle ne doit pas être régie par une préposition du génitif.

4. Quatrièmement: celui d'être *surajoutée*. La plupart du temps, elle se situe après le *lammā* (lorsque) temporel, comme dans: « Et lorsque (*lammā an*) nos envoyés arrivèrent chez Lūṭ » (29, 33).

Al-Aḥfaš prétend qu'elle met à l'accusatif l'inaccompli, tout en étant surajoutée. Il cite à ce propos: « Et pourquoi ne combattions-nous pas (*allā nuqātila*) sur le chemin de Dieu? » (2, 246); « Et pourquoi ne placerions-nous pas notre confiance (*allā natawakkala*) » (14, 12). Il dit qu'elle est surajoutée avec pour preuve: « Et pourquoi ne croirions-nous pas (*lā nu'minu*) en Dieu? » (5, 84).

3/1061

5. Cinquièmement: celui d'avoir un *sens conditionnel* comme *in* (si). C'est ce que disent les grammairiens de al-Kūfa. Il citent à ce propos: « Si l'une des deux s'égaré (*an taḍilla*) » (2, 282); « s'ils vous ont écartés (*an ṣaddūkum*) de la mosquée sacrée » (5, 2); « [Allons-nous détourner de vous le rappel], si vous êtes (*an kuntum*) un peuple pervers » (43, 5). Ibn Hišām dit: 'Ce qui le fait prévaloir, selon moi, c'est le fait que les deux (*an / in*) se présentent à la fois dans le même cas, car en principe ils coïncident, en effet, on lit des deux façons dans

les versets mentionnés, ainsi que l'introduction du *fa-* après *an*: « *fa-tuḍakkira* / l'autre la reprend » (2, 282)⁶³.

6. Sixièmement : celui d'avoir un *sens négatif*. Certains disent, à propos de sa parole: « qu'on donnera à quelqu'un (*an yu'tā*) comme on vous a donné » (3, 73), c'est-à-dire: qu'on ne donnera à personne (*lā yu'tā*). Il est correct que cette particule soit conjonctive (infinitive), à savoir: ne croyez pas qu'on donnera à quelqu'un (*an yu'tā*), c'est-à-dire: (ne croyez pas) au don fait à quelqu'un.

3/1062 7. Septièmement : celui d'avoir un *sens causal*. C'est ce que disent certains à propos de sa parole: « Mais, ils s'étonnent, parce que (*an*) vient à eux un avertisseur pris parmi eux » (50, 2); « Ils expulsent les envoyés et vous-mêmes, parce que (*an*) vous croyez » (60, 1); il est juste que cette particule soit conjonctive (infinitive), puisque avant elle le *li-* causal est sous-entendu⁶⁴.

8. Huitièmement : celui d'avoir le sens de *l'allā* (pour que ne pas). Quelqu'un (al-Farrā') dit, à propos de sa parole: « Dieu vous explique clairement pour que (*an*) vous vous égariez » (4, 176), c'est-à-dire: pour que vous ne (*l'allā*) vous égariez pas. Il est juste quelle soit conjonctive (infinitive); cela équivaldrait à: de peur que vous ne vous égariez.

inna

3/1063 Avec la voyelle 'i' et le redoublement, cette particule se présente sous plusieurs aspects.

1. Le premier: celui de *l'insistance* et de *la confirmation*, ce qui est le cas prépondérant, comme dans: « Certes (*inna*), Dieu est pardonneur et miséricordieux » (2, 173); « Certes, nous (*innā*), nous lui sommes soumis » (36, 16). 'Abd al-Qāhir dit: 'L'insistance grâce à elle est plus forte que celle obtenue grâce à la particule *la-* d'emphase'. Il ajoute: 'après avoir examiné la chose, le cas le plus fréquent se présente dans la réponse à une question explicite ou implicite, lorsque celui qui la pose a un problème au sujet de la réponse'.

2. Le deuxième: celui de *la causalité*; c'est ce qu'affirment Ibn Ğinnī et les rhétoriciens. Ils donnent les exemples suivants: « Demandez pardon à Dieu, parce que (*inna*) Dieu est pardonneur et miséricordieux » (73, 20); « Prie pour eux, parce que (*inna*) tes prières sont un apaisement pour eux » (9, 103); « Je n'innocente pas mon âme, car (*inna*) l'âme est instigatrice du mal » (12, 53); en fait, c'est une espèce d'insistance.

63 Ce *fā'* serait donc alors l'apodose de *in* ou de ce qui en a le sens.

64 C'est-à-dire: *li-an*.

3. Le troisième: le sens de *na'am* (oui). C'est ce qu'affirme la majorité. Des gens, dont al-Mubarrad, citent à ce sujet: «Oui (*inna*), ces deux sont des magiciens» (20, 63)⁶⁵.

anna

Avec la voyelle 'a' et le redoublement, cette particule se présente sous deux aspects. 3/1064

1. Le premier: celui d'être une particule de *l'insistance*. Le plus juste est de dire qu'il s'agit d'une sous-catégorie de *inna* et que c'est une préposition liée qui est à interpréter avec le sujet et le prédicat qui la suivent, en fonction de l'action verbale (correspondante). Si le prédicat est dérivé, l'action verbale sera interprétée à partir de son expression, comme dans: «pour que vous connaissiez que (*anna*) Dieu est puissant sur toute chose» (65, 12), c'est-à-dire, sa puissance. S'il est défectif⁶⁶, on l'interprètera en fonction du fait d'être, comme dans ...⁶⁷ Le fait qu'elle signifie l'insistance peut présenter une difficulté, dans le sens où si on explicitait l'action verbale qui en découle, elle ne signifierait plus l'insistance. On répond à cela, en disant que l'insistance (de *anna*) concerne l'action verbale fondue (dans le contexte) et ainsi fait-on la différence entre *anna* et *inna*, parce que l'insistance de *inna* porte sur l'attribution, alors que *anna* porte sur un seul des deux termes.

2. Le second: celui d'être une autre façon de dire *la'alla* (peut-être). On cite dans ce sens: «Qu'est-ce qui vous fait pressentir que (*annahā*), lorsqu'ils apparaîtront, ils ne croiront pas» (6, 109), selon la lecture avec la voyelle 'a'⁶⁸, c'est-à-dire: que peut-être.

65 La lecture actuellement officielle étant: «*in hādāni la-sāhirāni*». Voir p. 1055, 3 où ce *in* est compris comme un *innahu* allégé de sa lourdeur.

66 C'est-à-dire, sans action verbale correspondante.

67 Blanc dans le manuscrit. Par exemple: 'Je sais que (*anna*) Zayd est un lion, c'est-à-dire: (je connais) son fait d'être comme un lion (NdE).

68 C'est-à-dire, *anna* et non *inna*.

annā

3/1065 Il s'agit d'un nom qui participe à la fois de *l'interrogation* et de la *condition*⁶⁹. Quant à l'interrogation, elle s'y présente avec le sens de 'comment?', comme dans: « Comment (*annā*) Dieu la fera-t-il revivre après sa mort? » (2, 259); « Comment (*annā*) vous détournez-vous? » (6, 95).

Elle se présente aussi avec le sens de 'd'où?', comme dans: « D'où (*annā*) cela te vient-il? », c'est-à-dire, à partir d'où?; « Vous dites: D'où cela? » (3, 165), c'est-à-dire, d'où cela nous vient-il?

Dans *ʿArūs al-afrah*, il (as-Subkī) dit: 'La différence entre 'où?' et 'd'où?' réside dans le fait que 'où?' est une question au sujet du lieu dans lequel se trouve une chose, alors que 'd'où?' est une question au sujet du lieu d'où provient la chose'. Et c'est de ce sens que relève ce qui est lu avec un seul garant (*šādd*): 'D'où (*annā*) avons-nous répandu l'eau abondamment?' (80, 25)⁷⁰.

Elle se présente également avec le sens de 'quand?'.

3/1066 Les trois sens sont mentionnés dans sa (*) parole: « Allez à votre champ comme / où, d'où / quand (*annā*) vous voulez » (2, 223). Ibn Ğarīr cite le premier sens par le truchement de Ibn ʿAbbās | et il cite le deuxième par le truchement de ar-Rabī b. Anas et c'est celui qu'il choisit. Il cite le troisième d'après aḍ-Ḍaḥḥāk. Il cite même une quatrième opinion, d'après Ibn ʿUmar et un autre, à savoir le sens de 'partout où (*ḥaytu*) vous voulez'. Abū Ḥayyān et un autre choisissent l'opinion selon laquelle *annā* est dans ce verset une particule conditionnelle dont l'apodose a été omise, étant donné que ce qui précède l'indique. En effet, si elle avait un sens interrogatif, ce qui vient après lui suffirait, puisque la condition de l'interrogation est de se contenter de ce qui vient après elle; c'est-à-dire, c'est un discours sur lequel il convient de s'arrêter que ce soit un nom ou un verbe.

aw

3/1067 C'est une particule de la coordination qui a plusieurs sens.

1. Le *doute* de la part du locuteur, comme dans: « Ils dirent: Nous sommes restés une journée ou (*aw*) une partie de la journée » (23, 113).

69 Il est à noter que la voyelle longue finale s'écrit avec le *alif* en forme de *yā'* sans points (*maqṣūra*) et non avec le *alif* allongé.

70 Dans la lecture actuellement officielle, nous avons *annā* avec un *alif* allongé qui est le signe du pronom personnel pluriel de la première personne.

2. *L'ambiguïté* pour l'auditeur, comme dans: « Nous sommes ou (*aw*) vous êtes dans une guidance ou (*aw*) dans une erreur évidente » (34, 24).

3. Le *choix* entre deux réalités coordonnées, dans le sens où il est impossible de les unir et dans le sens où il est permis qu'il ne soit pas impossible de les unir. Comme exemple du second cas, on donne sa parole: « [Il n'y a pas de faute] pour vous-mêmes de manger dans vos maison ou (*aw*) dans les maisons de vos pères ... » (24, 61). Comme exemple du premier cas, on donne sa parole: « rachat par des jeûnes ou (*aw*) des aumônes ou (*aw*) des sacrifices » (2, 196) et sa parole: « L'expiation sera de nourrir dix pauvres d'une nourriture normale dont vous nourrissez votre famille ou (*aw*) de les vêtir ou (*aw*) d'affranchir un esclave » (5, 89).

Il est douteux que, dans ces deux derniers versets, l'union ne soit pas impossible. Ibn Hišām répond, en disant que c'est impossible en ce qui concerne l'existence (simultanée) de chaque mode de rachat et d'expiation; mais, il doit y avoir un seul de ces modes en tant qu'expiation ou rachat, le reste étant à titre d'offrande libre en dehors de cela. Je dis que l'exemple de sa parole: « ils seront tués ou (*aw*) crucifiés [ou bien (*aw*) leur main droite et leur pied gauche seront coupés ou bien (*aw*) ils seront expulsés du pays] » (5, 33) est encore plus clair que cela, selon l'avis de celui qui laisse le choix à ce propos à l'imām. En effet, il lui est interdit d'unir ces choses; il met à exécution l'une d'elles à laquelle le conduit son effort d'interprétation⁷¹.

4. Le *détail* après la vue d'ensemble, comme dans: « Ils disent: Soyez juifs ou (*aw*) chrétiens, vous serez guidés » (2, 135); « Ils disent: C'est un magicien ou (*aw*) c'est un possédé » (51, 52), c'est-à-dire: certains disent qu'il est ainsi et d'autres qu'il est autrement.

3/1068

5. La *reprise*, comme avec *bal* (mais). On cite à ce propos: « Nous l'avons envoyé à cent mille ou (*aw*) davantage » (37, 147); « Il était à une distance de deux portées d'arc ou (*aw*) moins encore » (53, 9); et la lecture suivante de certains: 'ou (*aw*) chaque fois qu'ils concluent un pacte' (2, 100) avec un silence sur le *wāw*⁷².

6. La *coordination absolue*, comme avec la conjonction *wa-* (et), ainsi dans: « Peut-être se souviendra-t-il et (*aw*) craindra-t-il » (20, 44); « Peut-être craindront-ils Dieu et (*aw*) fera-t-il advenir pour eux un rappel » (20, 113).

7. *L'immédiateté*: c'est ce que mentionnent al-Ḥarīrī et Abū l-Baqā'. Il met dans ce cas: « L'ordre concernant l'Heure ne sera que comme un clin d'œil ou

71 Nous avons l'interprétation contraire à la p. 1072.

72 Au lieu de *a-wa* (Et quoi?), comme dans la lecture actuellement officielle.

(*aw*) encore plus bref» (16, 77). Mais, on objecte, en disant que l'immédiateté est signifiée autrement.

3/1069 8. Le sens de *illā* (sauf) dans l'exception et celui de *ilā* (jusqu'à ce que). Ces deux mettent l'inaccompli à l'accusatif, avec un *an* sous-entendu. On cite à ce propos : « Pas de faute pour vous, si vous répudiez les femmes, tant que vous ne les avez pas touchées (*lam tamsūhunna*), à moins que vous n'ayez / (jusqu'à ce que vous n'avez pas) (*aw*) à leur égard une obligation (*tafriḍū*) » (2, 236). On dit que c'est un accusatif et non un apocopé | coordonné à « *tamsūhunna* », pour que le sens ne devienne pas le suivant : pas de faute pour vous en ce qui concerne le douaire des femmes, si vous les répudiez durant la période d'absence d'une de ces deux conditions ; étant donné que lorsque cesse l'obligation et non le toucher, l'équivalent du douaire s'impose, et lorsque cesse le toucher et non l'obligation, c'est la moitié qui s'impose. Alors, comment conviendrait-il d'écarter la faute, lors de la cessation d'une de ces deux conditions ? On dit aussi cela, parce que les répudiées ayant droit sont mentionnées une seconde fois dans sa parole : « Si vous les répudiez ... » (2, 237). On laisse de côté la mention de celles qui sont touchées, à cause de ce qui précède. Et si « *tafriḍū* » était un apocopé, celles qui sont touchées et les ayant droit seraient mentionnées à égalité. Tandis que lorsqu'on prend *aw* dans le sens de *illā* (à moins que), les ayant droit sont exclues de la participation à la mention de celles qui sont touchées. Il en est de même, si on le prend dans le sens de *ilā* (jusqu'à ce que), car le but est de nier la faute et non le toucher.

Ibn al-Ḥāḡib répond à la première hypothèse, en disant qu'il est impossible que le sens soit : 'durant la période de la cessation de l'une de ces deux conditions (*aḥadihimā*)', mais 'durant la période pendant laquelle ne se réalise aucune de ces deux conditions (*wāḥidun minhumā*)', cela étant une façon de les nier toutes les deux à la fois, parce que l'indétermination s'inscrit dans le processus correct de la négation. Un autre répond à la seconde hypothèse, en disant que la mention des ayant droit sert uniquement à préciser le cas de la moitié du douaire qui leur revient et non à montrer qu'elles ont droit à quelque chose de façon générale. Parmi ce que l'on cite dans ce sens, il y a la lecture de Ubayy, à savoir : 'vous les combattrez à moins qu'ils ne se soumettent / jusqu'à ce qu'ils se soumettent (*aw yuslimū*)' (48, 16)⁷³.

73 La lecture actuellement officielle est : « *aw yuslimūna* / ou bien ils se soumettent ».

Nota bene

1. Premièrement: les anciens ne mentionnent pas ces sens de *aw*, mais ils disent que cette particule sert à choisir l'une de deux ou de plusieurs choses. Ibn Hišām dit: 'Il s'agit donc de la réalisation (de ce choix). Les (autres) sens mentionnés sont déduits des liens contextuels'.

2. Deuxièmement: Abū l-Baqā' dit que *aw* dans l'interdiction est opposé à *aw* dans la permission⁷⁴. Ainsi faut-il éviter les deux choses, comme dans sa parole: « Parmi eux, n'obéis pas au pécheur ou (*aw*) à l'ingrat » (76, 24); il n'est donc permis d'obéir à aucun des deux⁷⁵. Si on coordonnait les deux, l'action de ce qui est interdit serait répétée deux fois, parce que chacun des deux est l'un des deux.⁷⁶

Un autre (az-Zarkašī) dit que *aw*, dans ce cas, a le sens de *wa-* (et) et signifie la coordination.

Al-Ḥaṭībī dit: 'Le mieux est que *aw* entre dans la catégorie du *wa-*. La généralisation n'advient à son sujet que du fait de l'interdiction qui dans ce cas a le sens de la négation; et l'indétermination dans le contexte de la négation donne un sens général, parce que le sens avant l'interdiction est: 'Obéis à un pécheur ou à un ingrat', c'est-à-dire, à un seul des deux. Et lorsque intervient l'interdiction, elle va contre ce qui était affirmé; donc le sens est: 'N'obéis à aucun des deux'. Donc la généralisation aux deux vient de la part de l'interdiction. *Aw* entre donc dans la catégorie de *wa-*'.

3. Troisièmement: du fait que *aw* repose sur l'absence d'association, le pronom se réfère à ses deux termes séparément, à la différence de *wa-*. Quant à sa (*) parole: « qu'il s'agisse d'un riche ou/et (*aw*) d'un pauvre, c'est Dieu qui leur (*bihimā*) convient le mieux » (4, 135), on dit que *aw* a le sens de *wa-* (et). On dit aussi que cela signifie: 'Si les deux querelleurs sont deux riches ou deux pauvres ...'.

3/1070

3/1071

74 Les propositions: 'Tu peux obéir à Zayd ou à 'Amr' et 'Tu n'obéiras pas à Zayd ou à 'Amr' sont opposées, car dans la première il y a le choix, et non dans la seconde qui signifie: 'Tu n'obéiras ni à Zayd ni à 'Amr'.

75 C'est-à-dire: n'obéis ni au pécheur ni à l'ingrat.

76 L'un des deux, si le sens de *aw* est alternatif. Autrement dit, nous avons, si le sens est celui de la coordination: 'N'obéis pas au pécheur et n'obéis pas à l'ingrat'.

Remarque

3/1072 Ibn Abī Ḥatīm cite ce que dit Ibn ‘Abbās, à savoir: ‘Dans le Coran, toute chose où il y a: | «*aw ... aw / ou ... ou*» est au choix. Et quand il y a: «et si on ne trouve pas ...» (5, 89), alors, c’est l’une après l’autre⁷⁷.

Dans son *Sunan*, al-Bayhaqī cite ce que dit Ibn Ğurayġ, à savoir: ‘Dans le Coran, toute chose où il y a *aw* est au choix, sauf dans sa parole: «ils seront tués et (*aw*) crucifiés» (5, 33) qui ne comporte pas le choix⁷⁸. Aš-Šāfi‘i dit: ‘C’est ce que je dis moi aussi’.

awlā

3/1073 On le trouve dans sa (*) parole: «Malheur (*awlā*) à toi, malheur (*awlā*)!» (75, 35) et dans sa parole: «Malheur (*awlā*) à eux!» (47, 20). Dans *aš-Šiḥāḥ*, al-Ġawharī dit: ‘Quand on dit: *awlā laka / Malheur à toi!*, c’est une parole d’intimidation et de menace’. Le poète dit:

‘Malheur à lui! Et encore malheur à lui!’

Al-Ašma‘ī dit: ‘Cela veut dire que ce qui va le détruire est proche de lui; autrement dit, lui arrive’. Al-Ġawharī dit: ‘Personne n’a dit à ce sujet quelque chose de mieux que ce que dit al-Ašma‘ī. Des gens disent que c’est un nom verbal fixe qui signifie: ‘Qu’un mal après un autre s’empare de toi!». L’expression *laka* (à toi) sert à préciser. On dit que c’est un nom propre invariable désignant la menace; c’est pour cela qu’il ne prend pas le signe de l’indétermination. Sa fonction est d’être au nominatif, en tant que sujet, *laka* (à toi) étant son prédicat. Selon cette hypothèse, son paradigme serait *fu’lā*, le *alif* final étant un affixe. On dit aussi que *af’al* serait son paradigme. On dit encore qu’il a le sens de *al-waylu laka* (malheur à toi!) et que c’est une inversion de ce dernier⁷⁹. Sa forme originale serait *awyal*. Donc la lettre faible (*y*) passerait à la fin⁸⁰. Comme exemple, nous avons ce que dit al-Ḥansā’:

77 Ce qui veut dire, si nous nous référons à Coran 5, 89, que dans le cas de l’expiation du parjure, on a en principe le choix entre nourrir dix pauvres, les vêtir ou affranchir un esclave. Mais, ‘si on ne trouve pas’ de quoi les nourrir, on les vêtira; si on ne trouve pas de quoi les vêtir, on affranchira un esclave; et si on n’a pas d’esclave à affranchir, on jeûnera trois jours.

78 L’avis contraire est cité plus haut (cfr. p. 1067 n° 3).

79 C’est-à-dire, dans *awlā*, le *lām* est la deuxième lettre et le *alif*, la troisième, tandis que dans *wayl*, c’est l’inverse.

80 Et devient ainsi un *alif* qui est en réalité un *yā* sans points.

Je m'afflige quelque peu sur moi-même * Malheur à moi ! Malheur à moi !

On dit également que cela signifie : 'Le blâme pour toi vaut mieux (*laka awlā*) que son omission'. On a supprimé le sujet (le blâme) à cause de la fréquence de l'emploi de cette expression dans le langage. On dit encore que cela signifie : 'Tu es très digne (*awlā*) et très méritant de ce châtement'. Ta'lab dit : 'Dans la langue arabe, l'expression *awlā laka* signifie l'imminence de la perte. C'est comme si on disait : tu es près de la perte ; tu t'approches de la perte. Son sens original vient de *al-walyu*, c'est-à-dire la proximité. Par exemple, il y a : « Combattez ceux qui sont dans votre voisinage (*yālūna-kum*) » (9, 123) ; c'est-à-dire : ceux qui sont près de vous'. An-Naḥḥās dit : 'Les arabes disent : *awlā laka*, c'est-à-dire, tu es sur le point d'être perdu'. C'est comme si cela équivalait à : la perte est proche de toi (*awlā laka*).

3/1074

ī

Avec la voyelle 'ī de la *hamza* et le *yā'* sans voyelle, c'est une particule de la réponse signifiant 'oui'. Elle a pour fonction de confirmer celui qui donne l'information, d'instruire celui qui la demande et de donner une promesse à celui qui cherche. Les grammairiens disent : 'Elle ne se situe qu'avant le serment'. Ibn al-Ḥāḡib ajoute : 'et qu'après l'interrogation, comme dans : « Ils s'informeront auprès de toi, (disant) : Est-ce cela la vérité ? Dis : Oui (ī), mon Seigneur ! » (10, 53)'.
3/1075

ayy

Avec la voyelle 'a' de la *hamza* et le redoublement du *yā'*, cette particule se présente sous plusieurs aspects.

1. Le premier : celui d'être une *condition* : « Si (*ayyamā*) j'accomplis n'importe lequel des deux termes, il n'y aura pas de violence contre moi » (28, 28) ; « Si (*ayyamā*) vous invoquez n'importe lequel⁸¹, (de toutes façons) les plus beaux noms lui appartiennent » (17, 110).

2. Le deuxième : celui d'être une *interrogation*, comme dans : « Quel est celui d'entre vous (*ayyukum*) dont celle-ci (sourate) augmente la foi ? » (9, 124). | On ne se sert d'elle que dans l'interrogation qui porte sur ce qui spécifie une des deux réalités qui participent à une chose qui leur est commune, comme dans :
3/1076

81 N'importe lequel des deux noms, à savoir Dieu ou le Miséricordieux.

« Lequel (*ayyu*) des deux groupes a la meilleure position ? » (19, 73); c'est-à-dire, est-ce nous-mêmes ou les compagnons de Muḥammad ?

3. Troisièmement: celui d'être un *relatif*, comme dans: « nous extrairons de chaque groupe celui qui d'entre eux (*ayyuhum*) est le plus arrogant » (19, 69).

Dans les trois cas, cette particule est vocalisée; cependant, dans le troisième, elle reste fixée sur la voyelle 'u', lorsque son antécédent est omis et qu'elle est annexée, comme dans le verset mentionné précédemment. Mais, al-Ḥfaṣāh vocalise dans ce cas également; il cite à ce sujet la lecture de certains (Ṭalḥa b. Muṣarrif, Mu'ād al-Harrā') à l'accusatif. Il(s) interprète(nt) la lecture avec la voyelle 'u' en fonction du récit contextuel⁸². Un autre (Yūnus) l'interprète en fonction du lien avec le verbe. Az-Zamaḥṣārī l'interprète comme étant un prédicat dont le sujet est omis, ce qui reviendrait à dire: 'Nous en extrairons un de chaque groupe'. Et c'est comme si on disait: 'Qui sera-t-il?'. Et on répond: 'C'est celui qui est le plus arrogant'. Puis, on omet les deux sujets qui entourent *ayyu*⁸³.

3/1077 Ibn aṭ-Ṭarāwa prétend que cette particule dans le verset est une partie fixe, coupée de l'annexion et que *hum ašaddu* (ils sont les plus durs [en arrogance]) forment un sujet et un prédicat. Mais, on objecte à cause de la liaison du pronom avec *ayyu(hum)* dans l'écriture, ainsi qu'au nom du consensus général au sujet de la déclinaison de cette particule, quand elle n'est pas en annexion.

4. Quatrièmement: celui d'être un lien de *jonction avec le vocatif* de ce qui comporte un article, comme dans: « Ô (*yā ayyuhā*) les gens! » (2, 21); « Ô (*yā ayyuhā*) le Prophète! » (8, 64).

īyyā

3/1078 Az-Zaḡḡāḡ prétend que c'est un nom, alors que pour l'ensemble, c'est un pronom. Puis, ils divergent à son sujet suivant diverses opinions.

1. La première: l'ensemble est un pronom, l'expression elle-même et ce qui y est lié.

2. La deuxième: l'expression seule est un pronom et ce qui vient ensuite est un nom qui l'annexe et qui est interprété comme étant celui qui parle, celui qui

82 Selon al-Ḥalīl, *ayyuhum* est sujet et *ašaddu* est prédicat et cette proposition nominale s'insère comme suit dans le récit contextuel: « Nous extrairons de chaque groupe [ceux au sujet desquels on dit:] quel est celui d'entre eux qui est le plus arrogant ? » (voir 'Abd al-Laṭīf al-Ḥaṭībī, *Mu'jam al-qirā'āt*, t. 5, Dār Sa'd ad-Dīn, Le Caire, sd, p. 383).

83 A savoir dans: *huwa l-laḏī huwa ašaddu*; ce qui donne: *al-laḏī ašaddu*, autrement dit *ayyuhum ašaddu*, puisque *ayyu* est ici un relatif équivalent à *al-laḏī*.

est absent ou celui à qui l'on parle, comme dans: «Moi (*fa-ıyyāya*), redoutez-moi» (16, 51); «Mais, c'est lui (*ıyyāhu*) que vous invoquerez» (6, 41); «C'est toi (*ıyyāka*) que nous adorons» (1, 5)⁸⁴.

3. La troisième: l'expression seule est un pronom et ce qui vient ensuite sont des expressions qui en explique le sens.

4. La quatrième: l'expression est un support et ce qui vient ensuite est un pronom. Se trompe celui qui (Abū 'Ubayda) prétend que c'est un nom dérivé.

Cette expression se présente selon sept lectures: avec le redoublement du *y* (*ıyyāka* et *ayyāka*) et sans redoublement avec la *hamza* (*'ıyāka* / *'ayāka*), avec la substitution de cette dernière par un *h* vocalisé 'ı' (*hıyāka*) ou vocalisé 'a' (*hayāka*). Tels sont les huit cas dont on ôte celui du *h* vocalisé 'a' avec le redoublement du *y* (*hayyāka*).⁸⁵

3/1079

ayyāna

Nom interrogatif qui porte uniquement sur le temps futur, comme en ont décidé Ibn Mālik et Abū Ḥayyān, ne mentionnant aucune divergence à ce sujet. Mais, l'auteur de *İdāḥ al-ma'ānī* (al-Qazwīnī) mentionne qu'il porte sur le passé.

3/1080

As-Sakkākī dit: 'Il n'est utilisé que dans les passages (chargés) d'emphase, comme dans: «Quand (*ayyāna*) arrivera-t-elle (l'Heure)?»; «Quand (*ayyāna*) sera le jour du Jugement?» (51, 12). Il est bien connu que chez les grammairiens cette expression, comme *matā* (quand), est utilisée pour l'emphase et pour le reste'. Parmi les grammairiens, 'Alī b. 'İsā r-Raba'ī, se prononce pour la première opinion et il est suivi en cela par l'auteur de *al-Basīṭ* (Ibn al-'Alīğ). | Il dit: 'Elle n'est utilisée que dans l'interrogation au sujet d'une chose dont la réalité est importante'. Et dans *al-Kaššāf* (az-Zamaḥṣarī): 'On dit qu'elle est dérivée de *ayy*, selon le paradigme *fa'lān*; parce qu'elle signifie 'quel temps (*ayyu waqt*)? et quelle action (*ayyu fi'l*)?', à partir de *awaytu ilayhi* (je me réfugie en lui), parce que la partie trouve place (*āwin*) dans le tout et s'en remet à lui'. Ce qui est improbable. On dit aussi que son origine serait: 'quel moment (*ayyu ānin*)?'. On dit enfin que son origine serait: 'quel temps (*ayyu 'awānin*)?'. La *hamza* de *'awān* aurait été supprimée, ainsi que le second *y* de *ayy*; puis, le *w* aurait été

3/1081

84 Il est curieux que dans les trois exemples donnés l'annexant soit qualifié de nom, et non de pronom. Il est vrai que la division classique des mots entre *ism*, *fi'l* et *ḥarf* suppose que le pronom (*damīr*) soit classé parmi les noms.

85 Mais, cela fait tout au plus six cas et non huit.

changé en *y*, dans lequel le *yā'* non vocalisé aurait été assimilé; enfin, on aurait lu la *hamza* avec la voyelle 'i'.

ayna

Nom interrogatif au sujet du lieu, comme dans: « Où (*fā-ayna*) allez-vous ? » (81, 26); il se présente comme une condition générale des lieux; *aynamā* (où) a un sens encore plus général, comme dans: « où (*aynamā*) qu'il le dirige, il ne ramène aucun bien » (16, 76).

bi-

3/1082 Préposition gouvernant le génitif qui a plusieurs sens.

1. Le plus connu : la *jonction*. Sībawayh ne mentionne rien d'autre à son sujet. On dit que ce sens ne s'en sépare jamais. Dans *Šarḥ al-lubb*, l'auteur dit: 'C' est le lien de l'un des deux sens avec l'autre. Ce lien peut être réel, comme dans: « Nettoyez votre tête (*bi-ru'ūsikum*) » (5, 6), c'est-à-dire: joignez le nettoyage à (*bi-*) votre tête; « Nettoyez votre visage (*bi-wuġūhikum*), vos mains (*bi-aydikum*) avec le sable » (5, 6). Ce lien peut être aussi dans un sens figuré, comme dans: « Et lorsqu'ils passèrent près d'eux (*bihim*) » (83, 30), c'est-à-dire: dans un lieu (*bi-makānin*) dont ils étaient proches'.

2. Le deuxième: le *sens transitif*, tel celui de la *hamza* (*a*)⁸⁶, comme dans: « Dieu s'en va avec (*dahaba bi-*) leur lumière » (2, 17), c'est-à-dire, il l'écarte (*adhahahu*), comme quand il dit: « pour écarter (*li-yudhiba*) de vous la souillure » (33, 33).

Al-Mubarrad et as-Suhaylī prétendent qu'entre la transitivité de *bi-* et celle de la *hamza* il y a une différence, à savoir quand on dit: 'J'ai amené (*dahabtu bi-*) Zayd', (cela veut dire qu') on l'accompagne dans le fait d'aller⁸⁷. On (Ibn Hišām) objecte à l'aide du verset (précédent).

3/1083 3. Le troisième: le sens de *l'aide* inclus dans l'instrument de l'action, comme le *bā'* de *bi-smi llāh* (au nom de Dieu).

4. Le quatrième: le sens de *causalité* inclus dans la cause de l'action, comme dans: « Nous avons puni chacun à cause de son péché (*bi-danbihi*) » (29, 40);

86 C'est-à-dire, la *hamza* de la quatrième forme verbale *aʿala* qui donne au verbe un sens éminemment transitif.

87 Alors que: *adhabtu Zaydan*, cela veut dire qu'on l'écarte.

« Vous avez nui à vous-mêmes parce que vous avez pris (*bi-ttiḥādikum*) le veau » (2, 54). On parle aussi de *sens final* à son sujet.

5. Le cinquième : le sens d'*accompagnement*, tel celui de *ma'a* (avec), comme dans : « Descend avec la paix (*bi-salāmin*) » (11, 48) ; « L'Envoyé est venu à vous avec la vérité (*bi-l-ḥaqqi*) » (4, 170) ; « Glorifie avec la louange (*bi-ḥamdi*) de ton Seigneur » (15, 98).

6. Le sixième : le sens circonstanciel de *temps* et de *lieu*, tel celui de *fī* (dans), comme dans : « Nous l'avons sauvé à l'aube (*bi-saḥarin*) » (54, 34) ; « Dieu vous a secourus à Badr (*bi-badrin*) » (3, 123).

7. Le septième : le sens de *supériorité*, tel celui de *'alā* (sur), comme dans : « certains, si tu leur confies la protection sur cent livres (*bi-qinṭārin*), [te le rendront] » (3, 75), c'est-à-dire, *'alā* (sur) avec pour preuve : « comme je vous avais confié la protection sur son frère (*'alā aḥīhi*) » (12, 64).

8. Le huitième : le sens de *passage*, tel celui de *'an* (à partir de)⁸⁸, comme dans : « Interroge donc à son sujet (*bihi*) quelqu'un d'informé » (25, 59), c'est-à-dire *'anhu* (à partir de lui), avec pour preuve : « ils interrogent au sujet (à partir) de vos nouvelles (*'an anbā'ikum*) » (33, 20). Puis, on dit que cette préposition est réservée à l'interrogation. Mais on dit aussi que non, comme dans : « leur lumière courra devant eux et à leur droite (*bi-aymānihim*) » (66, 8), c'est-à-dire, *'an aymānihim* (à partir de leur droite) ; « et le jour où le ciel se fendra par les nuées (*bi-l-gamāmi*) » (25, 25), c'est-à-dire, *'anhu* (à partir d'elles).

9. Le neuvième : le sens de *partition*, tel celui de *min* (en), comme dans : « une source, les serviteurs de Dieu en (*bihā*) boiront » (76, 6), c'est-à-dire, *minhā* (en partie).

10. Le dixième : le sens de la *destination*, tel celui de *ilā* (à), comme dans : « Il m'(*bī*) a fait du bien » (12, 100), c'est-à-dire *ilayya* (à moi).

11. Le onzième : le sens de la *compensation* inclus dans celui de l'équivalence, comme dans : « Entrez dans le Jardin comme rétribution de ce que (*bimā*) vous avez fait » (16, 32). Certes, nous ne pouvons pas lui attribuer les sens du *bi-causal*, |, comme disent les mu'tazilites, car celui qui donne en retour peut aussi donner gratuitement ; quant à l'effet, il n'existe pas sans la cause.

12. Le douzième : le *sens corroboratif* ; la préposition est alors un ajout. Elle est nécessairement ajoutée à l'agent, comme dans : « *asmi' bihim wa-abṣir* / Comme ils entendront et comme ils verront ! » (19, 38)⁸⁹, ou dans la majorité des

88 *Al-muḡāwaza* : on peut donner ce nom à la nature de la préposition *'an* qui s'emploie avec un verbe pour exprimer que l'action se détache d'un nom pour passer à un autre (Kazimirski). On comprendra qu'il est bien difficile de traduire en français une telle nuance.

89 L'expression est formellement un impératif, mais son sens est un exclamatif ; si bien que

cas, facultativement ajoutée, comme dans : « *kafā bi-llāhi šahīdan* / Dieu suffit comme témoin » (4, 79) ; en effet, le noble Nom est un agent et *šahīdan* (témoin) est à l'accusatif en tant que complément d'état ou spécifique. Et donc le *bā'* est un ajout qui s'introduit pour corroborer le lien, puisque le nom dans sa parole : « *kafā bi-llāhi* / Dieu suffit » est lié au verbe avec le lien de l'agent.

Ibn aš-Šağarī dit : 'On procède ainsi pour faire savoir que le fait de suffire, quand il s'agit de Dieu, n'est pas comme quand il s'agit d'un autre en ce qui concerne l'importance du niveau ; donc l'expression est doublée pour en redoubler le sens'.

Az-Zağğāğ dit : 'La préposition intervient, parce que *kafā* (suffire) contient le sens de *iktāfi bi-* (contente-toi de)'.

Ibn Hišām dit : 'Cela est extrêmement beau'. On dit que l'agent est sous-entendu, ce qui équivaldrait à : '*kafā l-iktifā'u bi-llāhi* / Le fait de se contenter de Dieu suffit'. L'action verbale (*al-iktifā'u*) est omise et il ne reste que ce qu'elle régit (*bi-*) pour la signifier.

Elle n'est pas ajoutée à l'agent de *kafā*, quand il signifie *waqā* (préserver), comme dans : « *fa-sa-yakfikahumu llāhu* / Dieu te préservera contre eux » (2, 137) ; « Dieu a préservé les croyants du combat » (33, 25).

3/1085

Elle est ajoutée au complément, comme dans : « Ne jetez pas vos mains (*bi-aydikum*) à la perte » (2, 195) ; « Secoue vers toi le tronc (*bi-ğid'i*) du palmier » (19, 25) ; « qu'il tende une corde (*bi-sababin*) jusqu'au ciel » (22, 15) ; « et quiconque y veut une profanation (*bi-ilhādīn*) » (22, 25).

Elle est ajoutée au sujet, comme dans : « Quel est celui de vous (*bi-ayyikum*) qui est tenté » (68, 6), c'est-à-dire, *ayyukum*. On dit que c'est un circonstanciel, à savoir : 'Dans quel groupe parmi vous ...'.

Dans la lecture de certains (Ubayy, Ibn Mas'ūd), elle est ajoutée au nom-sujet de *laysa* (n'est pas) : « *laysa l-birra bi-an tuwallū* / Le fait de tourner [votre face vers ...] n'est pas la piété » (2, 177), avec *al-birra* (la piété) à l'accusatif (prédicat)⁹⁰.

Elle est ajoutée au prédicat nié, comme dans : « *wa-mā llāhu bi-ğāfilīn* / Dieu n'est pas oublieux » (2, 74). On dit qu'elle est aussi ajoutée au prédicat affirmé. On cite à ce propos : « la rétribution d'un acte mauvais sera son semblable (*bi-mitlihā*) » (10, 27).

bihim est en situation de nominatif, en tant qu'agent, comme dans : *aḥsin bi-Zaydin* qui équivaut à *aḥsana Zaydun* / Comme Zayd est excellent ! (voir à ce sujet al-'Ukbarī, *at-Tibyān fī irāb al-Qur'ān*, t. 2, al-Maktaba at-Tawqīfiyya, 1399/1979, p. 114).

90 Alors que la lecture actuellement officielle est : « *laysa l-birru an tawallū* / La piété ne consiste pas à tourner le visage ... ».

Elle est enfin ajoutée au corroboratif; on range dans ce cas: « elles attendront elles-mêmes (*bi-anfusihinna*) » (2, 228).

Remarque

On diverge à propos du *bā'* de sa parole: « Nettoyez votre tête (*bi-ru'ūsikum*) » (5, 6). On dit qu'il a le sens de jonction, de partition, d'ajout ou d'aide. En réalité, dans le discours, il y a une omission et une inversion. En effet, *masaḥa* (nettoyer) est directement transitif par rapport à ce qui est nettoyé et indirectement transitif, au moyen de *bā'* (avec), par rapport à ce qui nettoie. Donc le sens originel est: 'Nettoyez votre tête avec de l'eau / *imsaḥū ru'ūsakum bi-l-mā'i*'.⁹¹

bal

C' est une particule correctrice, lorsqu' elle est suivie d' une proposition.

3/1086

1. Ensuite, parfois le sens correctif consiste en l' *annulation* de ce qui précède, comme dans: « Ils disent: Le Miséricordieux a pris un enfant! Loin de lui! Mais (*bal*), ce sont des serviteurs honorables » (21, 26), c' est-à-dire, bien au contraire, ce sont des serviteurs; « Ou bien ils diront qu' un djinn est en lui. Alors que, bien au contraire (*bal*), il est venu à eux avec la vérité » (23, 70).

2. Parfois, ce sens correctif réside dans le *passage d' un propos à un autre*, comme dans: « Auprès de nous, il y a un Livre qui exprime la vérité et ils ne seront pas lésés. * Mais (*bal*), leur cœur est dans un abîme par rapport à cela » (23, 62–63); en effet, ce qu' il y a avant *bal* est indépendant; de même: « Réussit quiconque se purifie, * mentionne le nom de son Seigneur et prie. * Mais (*bal*), vous préférez la vie de ce monde » (87, 14–16).

Dans son *Šarḥ al-Kāfiya*, Ibn Mālik mentionne que cette particule ne se trouve dans le Coran que dans ce sens. Ibn Hišām en doute et l' auteur (Ibn al-ʿAliğ) de *al-Basīṭ* précède en cela Ibn Mālik. Ibn al-Ḥāğib concorde avec lui et dit dans *Šarḥ al-Mufaṣṣal*: 'Cette particule annule la première partie et confirme la seconde; si ce qui se trouve dans la confirmation relève de la catégorie de l' erreur, a priori un cas semblable ne se trouve pas dans le Coran'. Fin de citation.

91 Et l' inversion se vérifie dans le fait que *bi-* passe du complément indirect au complément direct.

3. Lorsque cette particule est suivie d'une seule expression, c'est une coordination. Ce cas ne se trouve pas dans le Coran.

balā

3/1087 C'est une particule dont l'essentiel réside dans le *alif* final⁹². On dit aussi que l'élément essentiel est *bal* et que le *alif* final est un ajout. On dit également qu'il indique le féminin avec pour preuve sa prononciation 'é/i'. Cette particule s'emploie dans deux cas.

1. Premièrement : pour être une *réfutation de la négation* qui précède, comme dans : « Nous ne faisons pas de mal. Mais si (*balā*)! » (16, 28), c'est-à-dire, vous faisiez du mal; « Dieu ne ressuscite pas ceux qui meurent. Mais si (*balā*)! » (16, 38), c'est-à-dire, il les ressuscite; « ceux qui mécroient prétendent qu'ils ne ressusciteront pas. Dis : Mais si (*balā*)! Par mon Seigneur! Il seront ressuscités » (64, 7); « Ils disent : Les infidèles n'ont aucun moyen contre nous ... * Mais si (*balā*)! » (3, 65-66), c'est-à-dire, ils ont un moyen; « Ils disent : N'entreront dans le Jardin que ceux qui sont juifs ou chrétiens ... * Mais non (*balā*)! » (2, 111-112), c'est-à-dire, d'autres qu'eux y entreront; « Ils disent : Le feu ne nous touchera que durant des jours comptés ... * Mais non (*balā*)! » (2, 80-81), c'est-à-dire, il les touchera et ils y resteront pour toujours⁹³.

2. Deuxièmement : pour servir de *réponse à une interrogation* qui porte sur une négation. Alors, elle en signifie l'annulation, que ce soit une interrogation réelle, comme : 'Est-ce que Zayd n'est pas debout?' Et l'on répond : 'Mais si (*balā*)!'; ou une interrogation de reproche, comme dans : « ou pensent-ils que nous n'entendons pas leur secret et leur confiance? Mais si (*balā*)! » (43, 80); « Est-ce que l'homme pense que nous ne rassemblerons pas ses os? * Mais si (*balā*)! » (75, 3-4); ou bien une interrogation de confirmation, comme dans : « Ne suis-je pas votre Seigneur? Ils répondent : Mais si (*balā*)! » (7, 172). Ibn 'Abbās et un autre disent : 'S'ils | avaient répondu 'oui / *na'am*', ils auraient mécréu'. La raison réside dans le fait que 'oui' est une confirmation de celui qui informe tant négativement que positivement. C'est comme s'ils disaient : 'Tu n'es pas notre Seigneur'; à la différence de *balā* qui est une annulation de la négation. Ce qui revient donc à dire : 'Tu es notre Seigneur'⁹⁴.

92 Qui est un *alif* en forme de *yā'* sans points (*maqṣūra*).

93 Il y a un décalage logique dans les exemples apportés, à savoir dans les quatre premiers, *balā* vient après une négation et dans les deux derniers, il vient après une exception, si bien que la traduction ne peut pas être la même.

94 Il semblerait, dans ce cas, que l'arabe et le français ne fonctionnent pas de la même

As-Suhaylī et un autre contestent cela, en disant ‘que l’interrogation de confirmation est une information positive (affirmation); voilà pourquoi Sibawayh interdit de prendre l’expression *am* comme étant une liaison (avec ce qui précède) dans sa parole: «*a-fa-lā tubṣirūna * am anā ḥayrun* / Ne voyez-vous pas? * Ne suis-je pas meilleur que ...» (43, 51–52), parce qu’elle ne se situe pas après une affirmation. Et s’il s’avère que c’est à une affirmation⁹⁵, l’expression *na’am* (oui) après l’affirmation en est la confirmation’. Fin de citation. Ibn Hišām dit: ‘Ce qui leur fait difficulté, c’est que, d’un accord commun, on ne répond pas avec *balā* à une affirmation’.

bi’sa

C’est un verbe qui exprime le blâme et qui est défectif.

bayna

Ar-Rāḡib dit: ‘Cette particule est employée pour marquer un intervalle entre deux choses et en indiquer leur milieu. Il (*) dit: «Nous avons disposé entre (*bayna*) les deux (jardins) un champ cultivé» (18, 32). Parfois, elle est employée comme circonstanciel et parfois, comme nom. Comme *circonstanciel*, il y a: «N’anticipez pas entre (*bayna*) les mains⁹⁶ de Dieu et celles de son Envoyé» (49, 1); «Présentez une offrande entre (*bayna*) les mains⁹⁷ de votre entretien» (58, 12); «Juge entre nous (*baynanā*) avec équité» (38, 22). Elle n’est employée que pour ce qui comporte une distance, comme ‘entre les pays’, ou un certain nombre, à partir de deux et plus, comme ‘entre deux hommes’ et ‘entre les gens’.

3/1089

façon. On peut dire que *balā* sert pour affirmer avec force, en répondant à une question négative ou dubitative; tandis que *na’am* sert à répondre positivement à une question positive; par exemple: Es-tu debout? Oui (*na’am*), je suis debout. N’es-tu pas debout? Mais si (*balā*), je suis debout. Il faut noter que ce qui contribue à rendre le problème un peu confus, c’est que les quatre exemples apportés se situent logiquement sur deux niveaux différents. Le premier (Est-ce que Zayd n’est pas debout?) et le dernier (7, 172) sont des interrogations négatives; tandis que le deuxième (43, 80) et le troisième (75, 3–4) sont des interrogations positives portant sur une négation.

95 Il s’agit ici de 7, 172; si bien que l’objection de as-Suhaylī et la confirmation de Sibawayh clarifient le problème.

96 C’est-à-dire, ‘sur, au devant de’; ce qui veut dire: ‘ne prenez pas le devant sur’.

97 C’est-à-dire, ‘avant’.

Elle n'est pas annexée à ce qui connote nécessairement le sens de l'unicité, sauf quand elle est répétée, comme dans: «entre nous et toi (*min bayninā wa-baynika*), il y a un voile» (41, 5); «fixe entre nous et toi (*baynanā wa-baynaka*) un rendez-vous» (20, 58)'.⁹⁸

On lit sa (*) parole: «*la-qad taqaṭṭa'a baynakum*» (6, 94) à l'accusatif, en tant que circonstanciel; et au nominatif, en tant que *nom verbal* signifiant 'le lien'⁹⁸. Sa (*) parole: «Maintenez la concorde entre vous (*dāta baynikum*)» (8, 1) supporte aussi les deux interprétations, ainsi que sa parole: «Et lorsque ils eurent atteint le confluent entre les deux (*mağma'a baynihimā*)» (18, 61), c'est-à-dire, leur séparation.

tā-

3/1090 Particule du génitif signifiant le serment et qui est réservée à l'étonnement et au nom de Dieu (*). Dans *al-Kaššāf*, il (az-Zamaḥšārī) dit à propos de sa parole: «Et par Dieu (*wa-ta-llāhi*)! Je vais dresser des embûches à vos idoles» (21, 57): 'Le *bā'* est en principe la particule du serment, le *wāw* en est la substitution et le *tā'* est la substitution du *wāw*. Il comporte un surplus du sens de l'étonnement. C'est comme s'il s'étonnait de la facilité de dresser des embûches de ses mains et de son aisance par rapport à l'insolence et à la prépotence de Numrūd.⁹⁹ Fin de citation.

*tabāraka*¹⁰⁰

Verbe qui ne s'emploie qu'à l'accompli. Il ne s'emploie que pour Dieu.

ta'āla

3/1091 Verbe défectif à l'impératif, c'est pourquoi on dit qu'il s'agit d'un nom verbal.

98 Dans le premier cas (accusatif), cela signifie: «on a rompu entre nous (*baynanā*)»; dans le second (nominatif): «votre lien (*baynukum*) a été rompu».

99 Il s'agit de Ibn Kawš b. Kan'an qui régna, dit-on, quatre cents ans sur les peuples noirs de al-Iraq. Il est également appelé Numrūd avec un *dāl*. Vocalisé également Nimrūd ou Namrūd; notre éditeur vocalise toujours Numrūd/d (1921, 2019, 2025).

100 Qu'il soit béni!

tumma

Particule qui requiert trois choses : la commune participation au même statut¹⁰¹, l'agencement et le délai. On diverge pour chacun des cas. 3/1092

1. Pour ce qui est de la *commune participation* au même statut, les grammairiens de al-Kūfa et al-Aḥfaš prétendent qu'il peut arriver que ce sens manque, quand la particule est un ajout, car alors elle n'est pas du tout une coordination. Ils citent dans ce sens : « si bien que lorsque la terre leur manqua bien qu'elle fût large, qu'ils se sentirent eux-mêmes à l'étroit et pensèrent qu'il n'y avait pas de refuge contre Dieu si ce n'est en lui ... Puis (*tumma*), il revint vers eux » (9, 118). On répond, en disant que l'apodose (de lorsque) est implicite.

2. 3. Quand à l'*agencement* et au *délai*, certains divergent au sujet de leur nécessité, prenant pour preuve sa parole : « Il vous a créés à partir d'un seul être, puis (*tumma*) il en a tiré son épouse » (39, 6) ; « Il a commencé la création de l'homme à partir de l'argile ; * puis (*tumma*), il a disposé sa descendance à partir d'une eau vile ; * puis (*tumma*), il l'a formé harmonieusement » (32, 7-9) ; « Certes, moi, je suis pardonneur pour celui qui se repent, croit et fait ce qui est bien ; puis (*tumma*), est bien dirigé » (20, 82), or le fait d'être bien dirigé précède cela ; « Voilà ce qu'il vous conseille ; peut-être serez-vous dans la crainte. * Puis (*tumma*), nous avons donné à Mūsā le Livre » (6, 153-154).

On répond à tout cela, en disant que *tumma* dans ces cas-là indique l'agencement de l'information et non celui de la décision (divine). Ibn Hišām dit : 'une autre réponse serait plus pertinente que celle-ci. En effet, elle ne répond correctement qu'à l'agencement seulement, mais non | au délai, puisqu'il n'y a pas de retard entre les deux informations'. La réponse qui sauve les deux est ce qu'on dit à propos du premier cas (39, 6), à savoir que la coordination porte sur quelque chose d'implicite, c'est-à-dire : 'à partir d'un seul être [qu'il a créé], puis (*tumma*), il a tiré d'elle son épouse' ; ainsi que ce qu'on dit à propos du deuxième cas (32, 7-9), à savoir que « il l'a formé harmonieusement » est coordonné à la première proposition et non à la seconde ; également, ce qu'on dit à propos du troisième cas (20, 82), à savoir que le sens est : 'puis (*tumma*), il est resté dans la bonne direction' ; et, enfin, ce qu'on dit à propos du quatrième cas (6, 153-154) ...¹⁰² 3/1093

101 De la part de ce qui vient avant et de ce qui vient après *tumma*.

102 L'éditeur comble le blanc du texte, en empruntant l'explication de Ibn Hišām dans *al-Muḡnī* (2/550), à savoir : *tumma* porte sur l'agencement de l'information et non sur celui du temps ; c'est-à-dire, 'puis, il vous informa que nous donnâmes le Livre à Mūsā'.

Remarque [*tumma* traité comme *fā'* et *wāw*]

Les grammairiens de al-Kūfa traitent *tumma* comme ils traitent *fā'* (et) et *wāw* (et), à propos de la possibilité de mettre avec lui l'inaccompli à l'accusatif après le verbe de la condition. On cite à ce propos la lecture suivante de al-Ḥasan : « Quiconque sort de sa maison pour émigrer vers Dieu et son Envoyé, puis (*tumma*), la mort le frappe » (4, 100), avec « le frappe » (*yudrikahu*) à l'accusatif.

tamma

3/1094 Avec la voyelle 'a', c'est un nom avec lequel on indique un lieu éloigné, comme dans : « Nous avons fait approcher les autres là-bas (*tamma*) » (26, 64). C'est un circonstanciel qui ne se décline pas. Voilà pourquoi se trompe celui qui l'analyse comme un complément de « regarder » dans sa parole : « Quand tu regarderas là-bas (*tamma*) » (76, 20). On lit : « vers nous sera leur retour ; là (*tamma*) Dieu sera témoin » (10, 46)¹⁰³, c'est-à-dire, là-bas (*hunālika*) Dieu sera témoin, avec pour preuve : « Là-bas (*hunālika*), la souveraineté appartient à Dieu le Vrai » (18, 44).

Aṭ-Ṭabarī dit au sujet de sa parole : « Est-ce qu'ensuite (*tumma*), lorsque cela adviendra, vous y croirez ? » (10, 51) : 'Cela signifie *hunālika* (là-bas) ; ce n'est donc pas la coordination *tumma* (puis)'. Ceci est une fausse représentation due à la ressemblance entre la vocalisation avec 'u' et celle avec 'a'.

Dans *at-Taršīḥ* de Ḥaṭṭāb, il y a : '*Tamma* est un circonstanciel qui contient le sens indiquant *ḥaytu* (où) ; en effet, c'est dans ce sens'.

ǧa'ala

3/1095 Ar-Rāḡib dit : 'C' est une façon générale de s'exprimer parmi tous les verbes. Il a un sens plus général que *fa'ala* (agir), *šana'a* (faire), et ses autres analogues. Il se comporte de cinq façons.

1. La première : il se comporte comme *šāra* (se mettre à) et *tafiqa* (idem) et est intransitif, comme dans : 'Zayd se mit à (*ǧa'ala*) à parler ainsi'.

2. La deuxième : il se comporte comme *awǧada* (faire exister) et est transitif avec un seul complément, comme dans : « Il fit exister (*ǧa'ala*) les ténèbres et la lumière » (6, 1).

¹⁰³ La lecture actuellement officielle est *tumma* (puis).

3. La troisième: (il est utilisé) pour l'existenciation et la position dans l'être d'une chose à partir d'une autre, comme dans: « Il a fait exister (*ǧā'ala*) pour vous à partir de vous-mêmes des épouses » (16, 72); « Il a fait exister (*ǧā'ala*) pour vous des abris à partir des montagnes » (16, 81).

4. La quatrième: pour faire passer une chose à un état à l'exclusion d'un autre, comme dans: « celui qui a fait (*ǧā'ala*) pour vous de la terre un lit de repos » (2, 22); « il a fait (*ǧā'ala*) de la lune une lumière dans eux (les cieus) » (71, 16).

5. La cinquième: pour statuer sur une chose comme étant telle chose, soit à raison, comme dans: « ceux qui le situent (*ǧā'ilūhu*) parmi les envoyés » (28, 7) soit à tort, comme dans: « ils attribuent (*yaǧ'alūna*) à Dieu les filles » (16, 57); « ceux qui prennent (*ǧā'alū*) le Coran comme des morceaux séparés » (15, 91).

ḥāša

Nom signifiant l'exemption dans sa (*) parole: « A Dieu ne plaise (*ḥāša li-llāhi*)! Nous ne connaissons aucun mal à lui attribuer » (12, 51); « A Dieu ne plaise (*idem*)! Celui-ci n'est pas un mortel » (12, 31). Ce n'est ni un verbe ni une préposition, avec pour preuve la lecture de certains, à savoir *ḥāšan li-llāhi* avec le signe de l'indétermination, tout comme on dit: *barā'atan li-llāhi* (*idem*); avec pour preuve aussi la lecture de Ibn Mas'ūd, à savoir: *ḥāša llāhi* sous forme d'annexion, comme *ma'āda llāhi* (Préservation de Dieu!) et *subḥāna llāhi* (Louange de Dieu!); avec pour preuve également le fait qu'il interfère sur le *li-* (de *li-llāhi*) dans la lecture des sept, or une préposition qui demande le génitif n'interfère jamais sur une autre¹⁰⁴. Ils ont abandonné le signe de l'indétermination dans leur lecture uniquement parce c'est une expression à l'état construit, à cause de sa ressemblance avec la préposition *ḥāšā* (sauf)¹⁰⁵ au niveau de l'élocution. Certaines gens prétendent que c'est un nom verbal signifiant *atabarra'u* ou *tabarra'tu* (je déclare innocent, exempt de) à cause de son état construit (indéclinable). On a refusé cela, étant donné sa vocalisation dans certaines façons de parler.

Al-Mubarrad et Ibn Ğinnī prétendent que c'est un verbe et qu'il signifie dans le verset (12, 51): 'Que Yūsuf évite la désobéissance à cause de Dieu!'; mais cette interprétation ne convient pas à l'autre verset (12, 31).

104 Ce qui veut dire que si *hāša* était une préposition, nous aurions deux prépositions à la suite, ce qui n'est pas possible.

105 Avec un *alif* final allongé (*mamdūda*).

Al-Fārisī dit: '*ḥāšā* est la forme *fā'ala* (3^o forme) de *al-ḥašā*, à savoir la direction. Ce qui veut dire: il va dans une direction, c'est-à-dire, il s'éloigne de là où il a été jeté, il s'en écarte et ne le fréquente plus. Dans le Coran, on ne trouve pas *ḥāšā* dans le sens de l'exception'.

ḥattā

3/1097 Préposition utilisée pour marquer la fin de la limite comme *ilā* (vers). Cependant, les deux prépositions se séparent sur plusieurs points. En effet, *ḥattā* se distingue par le fait qu'elle ne met au génitif que l'apparent, que la dernière partie précédée des autres dans ce qui a plusieurs parties¹⁰⁶ ou bien ce qui est juste rejoint¹⁰⁷, par exemple: «Elle (la nuit du destin) est paix jusqu'au lever (*ḥattā maṭla'i*) de l'aurore» (97, 5);

par le fait que *ḥattā* notifie l'accomplissement progressif de l'action verbale qui précède¹⁰⁸;

par le fait qu'on n'indique pas la direction vers le début de la limite avec *ḥattā*¹⁰⁹;

par le fait qu'après *ḥattā* on trouve l'inaccompli à l'accusatif avec un *an* implicite, tous les deux servant à interpréter une action verbale (infinitif) au génitif.

Ḥattā a donc trois significations.

1. C'est un synonyme de *ilā*, comme dans: «Nous ne cesserons pas de nous attacher à lui, tant que (*ḥattā*) Mūsā ne sera pas revenu vers nous» (20, 91), c'est-à-dire, 'jusqu'à (*ilā*) son retour'.
2. C'est un synonyme du *kay* final (pour, afin que), comme dans: «Il ne cesseront pas de vous combattre pour (*ḥattā*) vous détourner de ...» (2,

106 Par exemple: 'J'ai mangé le poisson sans sa tête (*ḥattā ra'sihā*)'; si nous avions *ḥattā ra'sahā*, cela signifierait 'avec sa tête' (NdE).

107 Il n'est donc pas permis de dire: 'J'ai marché hier jusqu'au tiers ou à la moitié de la journée (*ḥattā ṭulṭihā aw niṣfihā*)', mais on emploiera *ilā* dans ce cas (NdE).

108 On dit: 'J'ai écrit à (*ilā*) Zayd' et 'Je me suis orienté vers (*ilā*) 'Amr, c'est-à-dire, il est mon but'; et il n'est pas permis d'employer *ḥattā* dans ce cas, parce que cette dernière préposition est employée pour notifier l'accomplissement progressif de l'action verbale qui la précède jusqu'à la fin (NdE).

109 On dit: 'J'ai marché à partir de al-Baṣra jusqu'à (*ilā*) al-Kufa' et non *ḥattā l-Kūfa*. A cause de la faiblesse de *ḥattā* par rapport à la limite, on ne s'en sert pas pour indiquer la direction vers le début de la limite (NdE).

217); «Ne dépensez rien pour ceux qui sont auprès de l'Envoyé de Dieu, afin qu'(*ḥattā*) ils se séparent de lui» (63, 7); contient les deux sens: «combattez celui (le groupe) qui se rebelle, jusqu'à ce que / afin que (*ḥattā*) il s'incline» (49, 9).

3. C'est un synonyme de *illā* (sauf) dans l'exception. Ibn Mālik et un autre | prennent dans ce sens: «Ces deux-là n'instruisent personne sans (*ḥattā*) dire ...» (2, 102).

3/1098

Question [*ilā* et *ḥattā* inclusifs et exclusifs]

Quand une preuve indique que la limite est incluse après *ilā* et *ḥattā* dans le statut de ce qui précède ou qu'elle n'est pas incluse, il est évident qu'on s'en sert.

Premier cas, par exemple: «vos mains jusqu'aux (*ilā*) coudes» (5, 6) et «vos pieds jusqu'aux (*ilā*) chevilles» (5, 6). La tradition indique l'inclusion des coudes et des chevilles dans l'ablution.

Second cas, par exemple: «Puis, accomplissez le jeûne jusqu'à (*ilā*) la nuit» (2, 187) l'interdiction de lier (les deux) indique la non inclusion de la nuit dans le jeûne; «[si votre débiteur se trouve en difficulté], attendez jusqu'à (*ilā*) un moment de facilité» (2, 280). En effet, | si la limite était incluse dans ce cas, il faudrait attendre au moment de la facilité également; or cela conduirait à la non réclamation et à l'extinction du droit du créancier.

3/1099

Et si aucune preuve n'indique aucune des deux solutions, alors il y a quatre opinions.

1. La première qui est la plus juste: la limite est incluse avec *ḥattā* et non avec *ilā*, suivant ce qui se vérifie la plupart du temps dans les deux cas. En effet, selon le contexte, le plus souvent on n'a pas d'inclusion avec *ilā* et l'inclusion avec *ḥattā*. Et il faut prendre les choses dans ce sens, en cas de doute.
2. La deuxième: l'inclusion se fait dans les deux cas.
3. La troisième: l'inclusion ne se fait dans aucun des deux cas. Les tenants des deux opinions prouvent leur égalité de chances au moyen de sa parole: «et nous les avons laissés en jouir jusqu'à (*ilā*) un certain moment». Ibn Mas'ūd lit: «jusqu'à (*ḥattā*) un certain moment»¹¹⁰.

110 La quatrième opinion annoncée par l'auteur n'est pas exprimée ici.

Nota bene [préséance et régence de *ḥattā*]

Ḥattā se présente en tête du discours, c'est-à-dire, comme une particule après laquelle les propositions commencent, autrement dit, recommencent. Cette particule interfère dans la proposition nominale et dans la proposition verbale dont le verbe est à l'inaccompli et à l'accompli, comme dans : « alors, dira (*ḥattā yaqūlu*) l'Envoyé » (2, 214), |, au nominatif¹¹¹ ; « alors, ils oublièrent (*ḥattā 'afaw*) et dirent » (7, 95) ; « jusqu'au moment où (*ḥattā idā*) vous avez fléchi » (3, 152).

Ibn Mālik prétend que, dans ces versets, elle met au génitif *idā* et *an* implicite dans les deux premiers versets. La majorité des savants sont d'avis différent. Cette particule se présente comme une coordination : je ne connais pas ce cas dans le Coran, parce que la coordination avec *ḥattā* est très rare. Par la suite, les grammairiens de al-Kūfa ont nié cela totalement.

Remarque

On trouve la substitution de son *ḥā'* par un *'ayn* (*'attā*) dans le dialecte des Ḥudayl. Et c'est ainsi que lit Ibn Mas'ūd. Il cite [...] ¹¹²

ḥaytu

Circonstanciel de lieu. Al-Aḥfaṣ dit : 'Pour le temps, il se présente figé sur la voyelle 'u' à la façon | des fins de vers. L'annexion à la proposition est de deux sortes'. Voilà pourquoi az-Zağğāğ dit à propos de sa parole « de là où (*min ḥaytu*) vous ne voyez pas » (7, 27) : 'Ce qui vient après *ḥaytu* en est sa relative et non son annexant'. Ce qui veut dire que *ḥaytu* n'est pas annexé à la proposition suivante qui devient ainsi comme sa relative, c'est-à-dire, comme un ajout, n'en étant pas une partie intégrante. Al-Fārisī pense qu'il veut dire que *ḥaytu* est un relatif et il réfute cela.

Parmi les arabes, il y en a qui déclinent *ḥaytu* ; certains le fixent sur la voyelle 'i' à cause de la rencontre des deux silences¹¹³, et sur la voyelle 'a' pour l'allègement. C'est en ce sens que le prend celui qui lit : « [nous les ferons

¹¹¹ La lecture actuellement officielle est à l'accusatif (*yaqūla*).

¹¹² La suite du texte manque.

¹¹³ Parce que le principe de l'état figé est le silence (non vocalisation) ; donc la voyelle du *tā'* sera 'i' à cause de la rencontre de deux silences, puisque le *yā'* précédent est également muet (NdE).

avancer progressivement] de façon qu'(min ḥayṭi) ils ignorent» (7, 182) avec la voyelle 'i' du génitif et «Dieu sait très bien (a'lamu) où (ḥayṭa) placer son message» (6, 124) avec la voyelle 'a' de l'accusatif. Mais, ce qui est canonique est de ne pas le décliner.

Certaines gens permettent, dans le dernier verset (6, 124), que ce soit un complément d'objet au sens large, disant que ce n'est pas un circonstanciel, parce qu'il (*) ne sait pas mieux dans un lieu que dans un autre et parce que cela signifie qu'il connaît le lieu lui-même qui convient à la déposition du message et non une chose dans le lieu. Dans ce sens, son régent à l'accusatif est le verbe implicite 'il sait / ya'lamu' qui est indiqué par a'lamu; car cet accusatif ne dépend pas de ce dernier, puisque le superlatif ne peut mettre à l'accusatif un complément d'objet que si on le ramène au sens de 'ālim (sachant).

3/1102

Abū Ḥayyān dit: 'Le sens littéral serait de le reconnaître comme étant un circonstanciel au sens figuré, étant donné que a'lam contient le sens de ce qui porte transitivement sur le circonstanciel; donc cela correspondrait à: Dieu est très opératif au plan de la connaissance de ce où (ḥayṭu) il place ..., c'est-à-dire, il exerce la connaissance sur ce lieu.'

dūna

Il se présente comme un circonstanciel opposé à *fawqa* (sur) et habituellement il ne se décline pas. On dit aussi qu'il se décline. Et, selon les deux points de vue, on lit: « [Certains d'entre nous sont justes] et d'autres parmi nous sont en dessous de cela (*dūnu/a dālika*) » (72, 11)¹¹⁴, avec le nominatif et l'accusatif.

Il se présente comme un nom avec le sens de *ḡayr* (autre que, en dehors de), comme dans: « Prendrai-je en dehors de lui (*min dūnihi*) des divinités? » (36, 23), c'est-à-dire, autres que lui.

Az-Zamaḥṣārī dit: 'Il signifie l'endroit le plus bas d'une chose et il est alors utilisé pour indiquer le contraste dans la façon d'être, par exemple dans: 'Zayd est inférieur (*dūna*) à 'Amr'; c'est-à-dire, aux plans de la noblesse et de la science, etc ... On l'a élargi, si bien qu'il est utilisé pour signifier le dépassement d'une limite vers une autre, comme dans: « [Ne prenez pas pour amis les mécréants de préférence aux (*dūna*) croyants » (4, 144); c'est-à-dire, ne passez pas outre l'amitié des croyants pour aller vers celle des mécréants'.

3/1103

114 C'est-à-dire, 'ne sont pas justes'.

dū

3/1104 Nom qui signifie ‘possesseur de’. On l’emploie pour parvenir à qualifier les substantifs avec des noms de genres¹¹⁵; tout comme *al-ladī* (qui) est employé pour parvenir à qualifier des réalités définies pas des propositions¹¹⁶. Il n’est employé que comme annexé. Il n’est annexé ni par un pronom ni par un nom dérivé. Mais, certains le permettent. Ils citent à ce sujet la lecture de Ibn Mas‘ūd, à savoir: ‘au-dessus de tout capable d’être savant (*dī ‘ālimin*) il y a un vrai savant (*‘alīmun*)’ (12, 76)¹¹⁷. La plupart des savants répondent à cela, en disant que *al-‘ālim* dans ce cas est un nom verbal (infinitif) comme *al-bāṭil*¹¹⁸, ou bien que *dī* est un ajout¹¹⁹.

As-Suhaylī dit: ‘La qualification au moyen de *dū* est plus performante que celle avec *ṣāhib* (possesseur de, compagnon de), car l’annexion avec le premier est plus noble. En effet, *dū* est annexé par ce qui suit, tandis que *ṣāhib* l’est par ce qui est suivi. On dit: Abū Hurayra est le compagnon du Prophète (*ṣāhib an-nabiyy*) (.), mais on ne dit pas: Le Prophète est le compagnon de Abū Hurayra. Quant à *dū*, on dit: détenteur de (*dū*) richesse et détenteur du Trône. Il se trouve donc que le premier nom est suivi (*matbū‘*) et qu’il ne suit pas (*tābi‘*)¹²⁰. Il fonde sur cette différence le fait qu’il (*) dit dans la sourate *al-Anbiyā’* 21: «et le détenteur (*dā*) de *al-nūn*» (21, 87); il annexe donc *dū* à *al-nūn*, à savoir le poisson. Et il dit dans la sourate *Nūn* 24: «Ne sois pas comme le compagnon (*ṣāhibi*) du poisson (*al-ḥūti*)» (24, 48). Il dit: ‘Le sens est le même; mais entre | les deux expressions, il y a un grand contraste au plan de la beauté relative à la façon d’indiquer les deux états. En effet, lorsqu’il le mentionne pour en faire son éloge, il emploie *dū* (21, 87), parce que l’annexion avec ce nom est plus noble, ainsi qu’avec *al-nūn*, parce cette expression est plus noble que l’expression ‘le poisson’, du fait que *al-nūn* se trouve au début de la sourate, alors que l’expression ‘le poisson’ n’a rien qui l’ennoblit ainsi; c’est pourquoi il l’emploie avec ‘compagnon de (*ṣāhib*)’ quand il le mentionne pour lui interdire de le suivre (24, 48)’.

115 Par exemple: ‘Je suis passé près d’un homme doué de (*dī*) science’ (NdE).

116 Par exemple: ‘Je suis passé près de l’homme qui (*al-ladī*) sait’ (NdE).

117 La lecture actuellement officielle est: *dī ‘ilmīn* / doué de science.

118 Donc *al-‘ālim* signifierait ‘le savoir’, tout comme *al-bāṭil* signifierait ‘le fait de mentir’.

119 Ce qui donnerait donc le sens suivant: ‘au-dessus de tout savant il y a un vrai savant’.

120 Il est à noter que dans *dū l-māl* (détenteur de richesse) c’est la richesse (*tābi‘*) qui donne importance et valeur à celui qui la détient (*matbū‘*), tandis que dans *dū l-‘arṣ* (détenteur du Trône), c’est le détenteur, Dieu, (*matbū‘*) qui donne de l’importance au Trône (*tābi‘*).

ruwayda

Nom qu'on ne prononce qu'au diminutif et sous forme d'ordre. C'est le diminutif de *rawad* et signifie la lenteur¹²¹.

rubba

Particule dont le sens donne lieu à huit opinions.

1. La première: elle sert toujours à minimiser et c'est l'avis | de la majorité. 3/1106
2. La deuxième: elle sert toujours à maximiser, comme dans sa parole: « Les mécréants aimeront probablement beaucoup (*rubbamā*) avoir été soumis » (15, 2); en effet, ce désir de leur part sera fréquent. Les tenants de la première opinion disent qu'ils seront submergés par un déluge de terreurs et donc ils ne seront pas conscients, au point que peu d'entre eux désireront cela¹²².
3. La troisième: elle sert à indiquer également les deux.
4. La quatrième: elle sert généralement à minimiser et rarement à maximiser et tel est mon choix.
5. La cinquième: le contraire.
6. La sixième: elle n'est employée pour aucun des deux sens; mais c'est une particule affirmative qui n'indique ni maximisation ni minimisation. Cela se comprend uniquement à partir d'un élément extérieur.
7. La septième: elle sert à maximiser dans un contexte de vaine gloire et de fierté, et à minimiser dans un contexte opposé.
8. La huitième: pour rendre un nombre vague, elle minimise et maximise.

Mā entre dans sa composition et l'empêche d'avoir une influence génitive; il l'introduit ainsi dans les propositions. Ainsi, la plupart du temps, elle est introduite dans la proposition verbale, son verbe étant à l'accompli formellement ou sémantiquement. Comme exemple d'introduction dans la verbale au futur,

121 Nous n'avons qu'une seule référence coranique, à savoir: « accorde leur un court délai (*ruwaydan*) » (86, 17). Dans le langage courant, *ruwaydan ruwaydan* signifie: 'Doucement! Doucement!'.
 122 Ce futur signalé comme tel à la fin de l'explication place ce verset dans un contexte de jugement dernier.

il y a le verset précédent (15, 2). On dit que cela est selon le modèle: « et on soufflera (*nufiḥa*) dans la trompette » (18, 99)¹²³.

sa-

3/1107 Particule réservée à l'inaccompli. Elle le met au futur. Elle se comporte comme étant une partie du verbe, voilà pourquoi elle n'a pas d'influence sur son cas. Les grammairiens de al-Baṣra sont d'avis que la durée du futur avec *sa-* est plus réduite que celle qu'on obtient avec *sawfa* que les grammairiens appellent 'la particule du soulagement', ce qui veut dire 'la particule de l'aise', parce qu'elle fait passer l'inaccompli du temps restreint, à savoir le présent, au temps large, à savoir le futur.

Certains mentionnent qu'elle intervient pour signifier la durée et non le futur, comme sa parole: « Vous trouverez (*sa-taḡīdūna*) d'autres gens ... » (4, 91); « Les insensés continuent à dire (*sa-yaqūlu*) » (2, 142a), parce que cela n'est descendu qu'après leur propos: « Qui les a détournés de ... » (2, 142b). Donc *sa-* intervient pour signifier la durée et non le futur. Ibn Hišām dit: 'Les grammairiens ne reconnaissent pas cela; mais, la durée découle de l'inaccompli et *sa-* reste pour le futur, d'ailleurs la durée n'existe que dans le futur'. Il ajoute: 'az-Zamaḡšarī prétend que lorsqu'elle intervient à propos d'une action recommandable ou répréhensible, elle signifie que cette action aura lieu inévitablement. Je n'ai jamais trouvé quelqu'un qui comprenne la raison de cela. La raison de cela réside dans le fait qu'elle signifie la promesse de l'avènement | de l'acte. Son intervention dans ce qui signifie la promesse ou la menace entraîne nécessairement leur confirmation et la corroboration de leur sens. Il signale cela à propos de la sourate *al-Baqara* 2, disant au sujet de « Dieu assurément te suffira envers eux (*sa-yakfīkahum*) » (2, 137): *sa-* signifie que cela sera inévitablement, même si ça tardera un peu'. Et il déclare cela au sujet de la sourate *Barā'a* 9, en disant à propos de sa parole: « Ceux-là, Dieu leur fera miséricorde (*sa-yarḥamuhum*) » (9, 71): *sa-* signifie l'existence de la miséricorde inévitablement, car il confirme la promesse, tout comme il confirme la menace, quand tu dis: Je me vengerai (*sa-antaqimu*) de toi'.

123 C'est-à-dire, le verbe est formellement à l'accompli, mais sémantiquement c'est un futur.

sawfa

Cette particule est comme *sīn*; mais, elle a plus d'ampleur qu'elle en ce qui concerne le temps, selon les grammairiens de al-Bašra, parce que la multiplicité des lettres indique la démultiplication du sens. Selon les autres, elle en est le synonyme. Elle se distingue du *sīn* grâce à l'adjonction de *la-*, comme dans: «*la-sawfa yu'tika* / il te donnera» (93, 5). Abū Ḥayyān dit: | 'Il est interdit d'adjoindre *la-* à *sa-* uniquement par répugnance pour la série des voyelles dans, par exemple: *la-sa-yatadahraḡu* (il roulera); puis, on a abandonné (la règle pour) le reste'¹²⁴.

3/1109

Ibn Bābšād dit: 'Généralement, on emploie *sawfa* pour la menace et l'intimidation et *sa-* pour la promesse. Mais, *sawfa* peut être employé pour la promesse et *sīn* pour la menace'. Fin de citation.

sawā'

Il signifie 'égal'. Il prend un *alif* court (*yā'* sans points), quand le *sīn* est vocalisé 'i' (*sīwā*), comme dans: «un lieu égal (*sīwan*)» (20, 58); et un *alif* long, quand le *sīn* est vocalisé 'a', comme dans: «C' est égal (*sawā'un*) pour eux que tu les avertisses ou que tu ne les avertisses pas» (2, 6).

3/1110

Il signifie aussi 'le milieu'; il a alors un *alif* long et la vocalisation 'a' du *sīn*, comme dans: «au milieu (*fī sawā'i*) de la Géhenne» (37, 55).

Sous cette forme, il signifie également 'complet', comme dans: «en quatre jours exactement (*sawā'an*)» (41, 10), c' est-à-dire, complètement; il est possible de considérer de même: «conduis-nous sur une voie parfaite (accomplie) (*sawā'i š-širāṭi*)» (38, 22).

Il ne se trouve pas dans le Coran avec le sens de 'autre que'. On dit qu'il s'y trouve. Dans *al-Burhān*, il (*az-Zarkašī*) prend dans ce sens: «il s'égarera dans autre chose que (*sawā'a*) la voie» (5, 12), ce qui est une opinion. Meilleure est l'opinion de al-Kalbī à propos de sa parole: «[nous n'y manquerons] ni nous ni toi, dans un autre lieu (*makānan sīwan*)» (20, 58); il s'agit d'une exception dont l'excepté est omis, à savoir: dans un lieu autre que celui-ci (excepté celui-ci); c' est

ce que relate al-Kirmānī dans son *Aḡā'ib*. Il dit: 'Cela est improbable, parce que *sīwā* ne s'emploie pas sans être annexé'.

124 Abū Ḥayyān dit exactement: 'Puis, on a traité selon ce modèle même ce où il n'y a pas une telle série de voyelles' (NdE).

sā'a

Verbe défectif pour le blâme¹²⁵.

subhāna

3/1111 Action verbale qui signifie louer en proclamant la transcendance (*at-tasbīh*). Elle est nécessairement à l'accusatif et en annexion avec un nom singulier, comme: «Louange transcendante de Dieu (*subhāna llāhi*)!» (23, 91); «Louange transcendante de Celui qui a fait voyager de nuit» (17, 1); ou un pronom (au singulier), comme: «Louange transcendante de Lui par rapport au fait qu'il ait un enfant!» (4, 171); «Louange transcendante de Toi! Nous n'avons pas de science» (2, 32). Elle fait partie de ce par quoi le verbe est tombé en désuétude. Dans *al-'Aǧā'ib* de al-Kirmānī, il y a: 'Ce que mentionne al-Mufaḍḍal est étrange, à savoir que ce serait une action verbale de *sabaḥa*, quand on élève la voix dans l'invocation et l'évocation. Il (Ĝarīr) déclame:

'La Divinité défigure les visages dont le cou se gonfle, chaque fois
que *

les pèlerins (crient): Louange transcendante de Dieu! Dieu est le plus
grand! Il n'y a pas de
divinité en dehors de Dieu!'

Ibn Abī Ḥātim cite ce que dit Ibn 'Abbās à propos de sa parole: «Louange transcendante de Dieu!» (12, 108), à savoir: 'C' est le fait que Dieu proclame sa propre transcendance par rapport au mal'.

ẓanna

3/1112 Son sens fondamental est celui de la croyance prépondérante, comme sa parole: «s'ils croient (*ẓannā*) observer les lois de Dieu» (2, 230). Il est aussi employé dans le sens de la certitude, comme sa parole: «ceux qui pensent (*yaẓunnūna*) rencontrer leur Seigneur» (2, 46). Ibn Abī Ḥātim et un autre citent ce que dit Muǧāhid, à savoir: 'Tout fait de penser (*ẓann*) dans le Coran est une certitude'. Or cela représente une difficulté pour beaucoup de versets dans les-

125 Par exemple: *sā'a sabīlan* / quelle mauvaise voie!

quels *zanna* n'est pas employé dans le sens de la certitude, comme dans le premier verset (2, 230).

Dans *al-Burhān*, az-Zarkašī dit: 'La différence entre les deux dans le Coran repose sur deux règles. La première: là où le fait de penser est louable et méritoire, il s'agit d'une certitude et là où il est blâmable et sujet à la menace du châtement, il s'agit d'une chose douteuse. La seconde: chaque fois que le fait de penser est lié en suivant à un *an* allégé¹²⁶, il s'agit d'une chose douteuse, comme dans: « Mais, vous doutiez du fait que (*zanantum an*) ne retourneraient ni l'Envoyé ... » (48, 12); alors que chaque fois que le fait de penser est lié à *anna* redoublé, il s'agit d'une certitude, comme sa parole: « Certes, je savais que (*zanantu annī*) je trouverais mon compte » (69, 20); « et qu'il sait que (*zanna annahu*) c'est la séparation » (75, 28). On lit même: 'et qu'il est sûr (*ayqana*) que c'est la séparation'. En somme, cela signifie que *anna* redoublé est pour la confirmation et qu'il concerne donc ce qui est sûr, contrairement à *an* allégé qui concerne ce qui est douteux. Voilà pourquoi, | le premier concerne la science, comme dans: « Sache qu'(*annahu*) il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu » (47, 19); « et il sait qu'(*anna*) en vous il y a une faiblesse » (8, 66); tandis que le second concerne la supposition, comme dans: « ils supposaient qu'(*allā*)¹²⁷ il n'y aurait pas de sédition » (5, 71); c'est ce que mentionne ar-Rāgīb dans son commentaire.

3/113

On amène contre cette règle: « ils pensaient qu' aucun (*an lā*) refuge n'existe contre Dieu » (9, 118). On répond qu'ici *an* est lié à un nom, alors que dans les exemples précédents, il est lié à un verbe; c'est ce qu'il (az-Zarkašī) mentionne dans *al-Burhān*, en disant: 'Tiens compte de cette règle, c'est un des secrets du Coran'.

Ibn al-Anbārī dit: 'Ta'lab dit: Les arabes prennent *az-zann* dans le sens de science, de doute et de mensonge. S'il existe des preuves en faveur de la science qui l'emportent sur celles du doute, alors *az-zann* signifie la certitude; si les preuves en faveur de la certitude et celles en faveur du doute sont équivalentes, alors *az-zann* signifie le doute; et si les preuves en faveur du doute l'emportent sur les preuves de la certitude, alors *az-zann* signifie le mensonge. Dieu dit: « Ils ne font que supputer (*yazunnūna*) » (45, 24); il veut dire 'mentir'. Fin de citation.

126 C'est-à-dire, qui tient la place d'un *anna-hu*.

127 Qui équivaut à *an lā*.

‘alā

3/1114 Préposition gouvernant le génitif qui a plusieurs sens.

1. Le plus connu: la *supériorité* au sens propre ou figuré, comme dans: «sur eux (*‘alayhā*) et sur (*‘alā*) le vaisseau vous êtes transportés» (23, 22); «Tout ce qui est sur elle (*‘alayhā*) est périssable» (55, 26); «Nous avons préféré certains à (*‘alā*) d’autres» (2, 253); «ils ont contre moi (*‘alayya*) un crime (à me reprocher)» (26, 14).

2. Le deuxième: *l’accompagnement*, comme *ma‘a* (avec, malgré), par exemple: «il donne la richesse, malgré (*‘alā*) l’amour qu’il en a» (2, 177), c’est-à-dire, avec (*ma‘a*) l’amour qu’il en a: «Certes, ton Seigneur est détenteur du pardon pour les gens malgré (*‘alā*) leur injustice» (13, 6).

3. Le troisième: *l’origine*, comme *min* (de la part de), par exemple: «ceux qui, lorsqu’ils se font mesurer par (*‘alā*) les gens, exigent la pleine mesure» (83, 2), c’est-à-dire, de la part (*min*) des gens; «[ceux qui] veillent sur leur sexe * sauf à l’égard (*‘alā*) de leurs épouses et de ...» (23, 5-6), c’est-à-dire, de la part de (*min*), avec pour preuve: ‘Veille sur ta nudité, sauf pour ce qui vient de (*min*) de ton épouse’.

3/1115 4. Le quatrième: la *causalité*, comme *li-* (parce que), par exemple: «Magnifiez Dieu parce que (*‘alā*) il vous a guidés» (2, 185), c’est-à-dire, à cause du fait qu’il vous a guidés.

5. Le cinquième: la *circonstance*, comme *fī* (dans), par exemple: «Il entra dans la ville au (*‘alā*) moment de l’inattention» (28, 15), c’est-à-dire, dans le moment; «Ils ont suivi ce que racontaient les démons dans (*‘alā*) le règne de Sulaymān» (2, 185), c’est-à-dire, au temps de son règne.

6. Le sixième: le sens de *bi-* (en), comme dans: «C’est vrai, en (*‘alā*) ne disant sur Dieu que la vérité» (7, 105), c’est-à-dire, *bi-an* (en), comme lit Ubayy.

Remarque [autres sens]

Dans: «Confie-toi au (*‘alā*) Vivant qui ne meurt pas» (25, 58), elle a le sens de l’attribution et de la référence, à savoir: Attribue ta confiance et réfère-la à lui. C’est ce qu’on dit. Selon moi, ici *‘alā* a le sens de la préposition *bi-instrumental*¹²⁸. Dans: «Il a prescrit à (*‘alā*) lui-même la miséricorde» (6, 12), c’est pour insister sur la faveur gratuite et non sur le devoir et le droit. Et ainsi dans: «Puis, à nous (*‘alaynā*) revient de les juger» (88, 26), pour insister sur la rétribution.

128 Ce qui voudrait dire: ‘aie confiance, grâce au Vivant qui ne meurt pas!’

Certains disent que généralement lorsqu'est mentionnée la faveur avec la louange, on ne fait pas le lien avec *'alā*, alors que lorsqu'on veut signifier le ressentiment, on l'emploie. Voilà pourquoi, lorsqu'il (.) voyait quelque chose qui l'émerveillait, il disait: 'Louange à Dieu qui grâce à (*bi-*) sa faveur accomplit les bonnes choses'; et quand il voyait ce qui lui répugnait, il disait: 'Louange à Dieu en (*'alā*) tout état de cause'.

3/1116

Nota bene [*'alā* comme nom et verbe]

1. *'alā* se présente comme un nom, selon ce que mentionne al-*Aḥfaṣ*, lorsque son régi au génitif et le sujet du verbe dont il dépend sont deux pronoms pour un même signifié, comme dans: «Prends avec toi (*amsik 'alayka*) ton épouse» (23, 37), en raison de ce qu'on a déjà montré au sujet de *ilā*¹²⁹.

2. Il se présente également comme un verbe dérivant de *al-'uluw* (l'élévation), par exemple: «*Fir'awn* avait le dessus (*'alā*) sur la terre» (28, 4)¹³⁰.

'an

Préposition gouvernant le génitif qui a plusieurs sens.

3/1117

1. Le plus connu: le *dépassement*, comme dans: «que prennent garde ceux qui s'opposent à (*'an*) son ordre» (24, 63), c'est-à-dire, qui le dépassent et s'en éloignent.

2. Le deuxième: la *substitution*, comme dans: «Personne ne sera récompensé en rien à la place d'(*'an*) un autre» (2, 48).

3. Le troisième: la *causalité*, comme dans: «La demande de pardon de *Ibrāhīm* pour son père n'était qu'en raison d'(*'an*) une promesse» (9, 114), c'est-à-dire, à cause d'une promesse; «Nous ne sommes pas sur le point d'abandonner nos divinités en raison de (*'an*) ta parole» (11, 53), c'est-à-dire, à cause de ta parole.

4. Le quatrième: elle a le sens de *'alā*, comme dans: «il n'est avare que contre (*'an*) lui-même» (47, 38), c'est-à-dire, à son détriment.

5. Le cinquième: elle a le sens de *min*, comme dans: «il accepte la repentance de (*'an*) ses serviteurs» (9, 104), c'est-à-dire, de leur part, avec pour preuve: «il fut agréé de (*min*) l'un d'eux» (5, 27).

129 Voir plus haut à p. 1044.

130 Ici il s'agit bien d'un verbe avec un *alif* long (*mamdūda*) et non court (*yā'* sans points, *maqṣūra*).

6. Le sixième : elle a le sens de *ba'd* (après), comme dans : « ils interviennent dans l'ordre des lettres de la parole après (*'an*) sa mise en place » (5, 13), avec pour preuve que, dans un autre verset, il y a : « après (*min ba'di*) sa mise en place » (5, 41) ; « vous passerez d'un niveau à (*'an*) un autre » (84, 19), c'est-à-dire, d'un état après un autre.

Nota bene [*'an* comme nom]

3/1118 Elle se présente comme un nom quand *min* interfère sur elle. Ibn Hišām prend dans ce sens : « Je les harcèlerai à partir de leur devant (*min bayni aydihim*) et par (*min*) leur derrière, à (*'an*) leur droite et à (*'an*) leur gauche » (7, 17). Il dit : 'Le *'an* peut être considéré comme coordonné à ce qui est régi par *min* et non à *min* et à ce qu'il régite'.

'asā

3/1119 Verbe figé et défectif. A partir de là, certaines gens prétendent que c'est une particule dont le sens serait l'espoir de ce qui est aimable et la rupture par rapport à ce qui est haïssable ; les deux sont réunis dans sa parole : « Il se peut que¹³¹ (*'asā*) vous haïssiez une chose, alors que c'est un bien pour vous et il se peut que (*'asā*) vous aimiez une chose, alors que c'est un mal pour vous » (2, 216).

Ibn Fāris dit : 'Il intervient pour la proximité et l'imminence, comme dans : « Dis : Il se peut que (*'asā*) soit à votre suite ... » (27, 72)'. Al-Kisā'i dit : 'Dans le Coran, tout *'asā* qui se présente comme un prédicat est au singulier, comme le verset précédent ; c'est au singulier dans le sens de 'peut-être que (*'asā*) la chose sera ainsi'. Ce qui se présente comme une interrogation est mis au pluriel, comme dans : « Serait-ce que peut-être (*'asaytum*), si vous tourniez le dos, vous ... » (47, 22)'. Abū 'Ubayda dit : 'Cela signifie : Est-ce que vous négligeriez cela ? Est-ce que vous passeriez outre ?'

3/1120 Ibn Abī Ḥātim, al-Bayhaqī et une autre citent ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir : 'Tout *'asā* dans le Coran exprime une nécessité'. Aš-Šāfi'ī dit : 'De la part de Dieu, *'asā* est une nécessité'. Ibn al-Anbārī dit : 'Dans le Coran, *'asā* est une nécessité, sauf dans deux passages. Le premier : « Peut-être que (*'asā*) votre Seigneur vous fera miséricorde » (17, 8) ; il s'agit des Banū n-Naḍir¹³² ; or Dieu ne leur a pas fait

131 Qu'on traduit aussi par 'peut-être'.

132 Le plus probable est que ce discours est adressé à l'ensemble des Banū Isrā'īl, comme l'indique le contexte des versets de cette sourate (NdE).

miséricorde; bien au contraire, l'Envoyé de Dieu (.) les a combattus et il leur a infligé le châtement. Le second: « Peut-être que (*'asā*) son Seigneur, s'il vous répudie, lui substituera d'autres épouses » (66, 5); or cette substitution n'a pas eu lieu.

Certains annulent cette exception et généralisent la règle. Et cela, parce que la miséricorde (17, 8a) était conditionnée au fait qu'ils ne recommencent pas, comme il le dit: « Si vous recommencez, nous recommencerons » (17, 8b). Or ils ont recommencé, donc le châtement s'imposait contre eux; et parce que la substitution (66, 5) était conditionnée au fait qu'il répudie; or il n'a pas répudié, donc elle ne fut pas nécessaire.

3/1121

Dans *al-Kaššāf*, à propos de la sourate *at-Tahrīm* 66, [az-Zamaḥṣārī dit]: 'L'expression *'asā* (66, 8)¹³³ est une incitation au désir de la part de Dieu à l'égard de ses serviteurs. A ce propos, il y a deux considérations à faire. La première: cela se passe selon l'habitude des omnipotents qui obligent, en employant *la'alla* (peut-être) et *'asā* (il se peut que), l'avènement de la chose étant déjà pour eux certain et décidé. La seconde: cette façon de procéder est un enseignement pour les serviteurs, pour qu'ils soient entre la peur et l'espoir.

Dans *al-Burhān*, [az-Zarkašī dit]: 'Les expressions *'asā* et *la'alla* de la part de Dieu signifient la nécessité, même si elles expriment l'espoir et le désir dans le discours des créatures; en effet, les créatures sont des êtres à qui se présentent les doutes et les suppositions, alors que le Créateur est exempt de cela. La raison de l'utilisation de ces expressions réside dans le fait que les choses sont possibles¹³⁴. Lorsque les créatures doutent à leur sujet et n'arrivent pas à décider de leur existence, alors que Dieu connaît véritablement leur existence, ces réalités entretiennent deux relations: une relation envers Dieu qu'on appelle relation de décision et de certitude et une relation à la créature qu'on appelle relation de doute et de supposition. Aussi en raison de cela, ces expressions se présentent-elles parfois sous forme décisive, en fonction de ce qu'elles sont pour Dieu, comme dans: « Dieu fera venir (*sawfa ya'tī bi-*) des gens qu'il aimera et qui l'aimeront » (5, 54)¹³⁵, et parfois sous forme dubitative, en fonction de ce qu'elles sont pour la créature, comme dans: « Peut-être que (*'asā*) Dieu apportera la victoire ou un ordre émanant de lui » (5, 52); « Dites-lui une parole courtoise, peut-être (*la'allahu*) réfléchira-t-il ou sera-t-il dans la crainte » (20, 44). Dieu connaît déjà, | au moment de l'envoi des deux (*Mūsā* et

3/1122

133 « Il se peut que (*'asā*) votre Seigneur efface vos fautes et qu'il vous fasse entrer dans les Jardins ... ».

134 Possibles, c'est-à-dire, non nécessaires.

135 Nous n'avons pas affaire ici à *'asā* ou *la'alla*, mais à *sawfa* qui n'a, en aucun cas, ce sens de doute ou de probabilité.

Hārūn), ce à quoi aboutira la situation de Fir‘awn ; cependant, l’expression se présente en fonction de l’espoir et du désir qui envahissent l’âme de Mūsā et de Hārūn. Et lorsque le Coran descend dans la langue des arabes, il se produit conformément à leur vision des choses à ce sujet, les arabes pouvant émettre un discours plein de certitude sous forme de doute pour plusieurs raisons’.

Ibn ad-Dahhān dit : ‘L’expression *‘asā* est un verbe à l’accompli selon la forme et le sens. En effet, c’est un désir qui est déjà réalisé dans une chose future’. Certaines gens disent : ‘Il est accompli formellement, mais futur sémantiquement, car c’est une information au sujet d’un désir qui veut se réaliser’.

Nota bene [*‘asā*, comme *kāna*, est un verbe défectif ou complet]

Dans le Coran, *‘asā* se présente de deux façons.

1. La première : il met au nominatif un nom explicite après lequel vient un verbe à l’inaccompli lié à *an*. Donc, dans son analyse, il est considéré le plus communément comme un verbe défectif qui se comporte comme *kāna* ; si bien que ce qui est mis au nominatif est son nom-sujet et ce qui vient ensuite est le prédicat. On dit qu’il est transitif à la façon de *qāraba* (s’apprêter à faire) aux plans du sens et de l’action grammaticale | ou bien intransitif à la façon de *qaruba min an yaf‘ala* (être sur le point de faire), tout en omettant le *min* du génitif par extension¹³⁶, telle est l’opinion de Sībawayh et de al-Mubarrad. On dit aussi qu’il est intransitif à la façon de *qaruba* et que *an yaf‘ala* est une apposition du tout pour le tout de son agent.

2. La seconde : après lui se trouvent *an* et le verbe. On comprend d’après leur discours qu’alors il s’agit d’un verbe au sens parfait du terme. Ibn Mālik dit : ‘Selon moi, c’est toujours un verbe défectif et *an* et ce qui en dépend s’interposent comme les deux éléments¹³⁷, tout comme dans : « *a-ḥasiba n-nāsu an yutrakū ...* / Est-ce que les gens pensent qu’on les laissera, [du fait qu’ils ont dit : Nous croyons!, sans être éprouvés] ? » (29, 2)’.

136 C’est-à-dire, on ne dit pas *‘asā min an yaf‘ala*, mais *‘asā an yaf‘ala*, même dans le cas où *‘asā* est intransitif.

137 Autrement dit, à la façon des deux compléments du dit verbe. Tout comme, selon l’explication de az-Zamaḥṣārī à propos de l’exemple suivant où *ḥasiba* est pris comme un analogue de *‘asā*, « *an yutrakū* » et ce qui suit forment les deux compléments de *ḥasiba*, le second étant le complément d’état du premier, à savoir ‘pensent-ils qu’ils seront laissés (1^o complément) non éprouvés (2^o complément), parce qu’ils ont dit : nous croyons?’ (Cfr. al-Darwīš, *Irāb al-Qur‘ān al-karīm*, t. 7, p. 298).

inda

Circonstancier de lieu utilisé pour la présence et la proximité, que ce soit concrètement, comme dans : « Et quand il le vit ferme auprès de lui (*'indahu*) » (27, 40); « près du (*'inda*) jujubier de la limite * auprès duquel (*'indahā*) se trouve le Jardin du refuge » (53, 14–15); soit abstraitement, comme dans : « Celui chez qui (*'indahu*) se trouve la science du Livre dit ... » (27, 40); « Il sont chez nous (*'indanā*) parmi les élus » (38, 47); « dans un séjour de vérité, auprès (*'inda*) d'un Roi » (54, 55); « vivants auprès de (*'inda*) de leur Seigneur » (3, 169); « Construis-moi auprès de toi (*'indaka*) une maison dans le Jardin » (66, 11). Dans ces versets, *'inda* signifie la proximité qui honore et l'élévation du rang. Il n'est employé que comme circonstancier ou comme génitif après *min* tout particulièrement, comme dans : « *fa-min 'indika* / de ta part » (28, 27); « Lorsqu'un envoyé vient à eux de la part (*min 'indi*) de Dieu » (2, 101).

Alternent avec lui *ladā* et *ladun*, comme dans : « [les cœurs] seront près des (*ladā*) gosiers » (40, 18); « près de (*ladā*) la porte » (12, 25); « Tu n'étais pas parmi eux (*ladayhim*), quand ils jetaient leurs roseaux pour savoir qui d'entre eux se chargerait de Maryam; tu n'étais pas parmi eux (*ladayhim*), quand ils se disputaient » (3, 44). Les deux sont mis ensemble dans sa parole : « Nous lui avons donné une miséricorde d'auprès de nous (*min 'indinā*) et nous lui avons enseigné une science d'auprès de nous (*min ladunnā*) » (18, 65). Même si on avait mis dans les deux cas *'inda* ou *ladun*, cela aurait été correct, mais on ne l'a pas fait pour éviter la répétition. La répétition de *ladā* est excellente uniquement dans : « *wa-mā kunta ladayhim* / tu n'étais pas parmi eux » (3, 44), à cause de la distance qu'il y a entre les deux¹³⁸.

Se différencient *'inda*, *ladā* et *ladun* selon six aspects.

1. *'inda* et *ladā* | conviennent en situation de début de limite (spatiale ou temporelle) (*ibtidā' al-ġāya*) ou autrement, tandis que *ladun* ne convient qu'en situation de début de limite¹³⁹.
2. *'inda* et *ladā* sont accessoires (*faḍla*) comme dans : « et auprès de nous (*'indanā*), il y a un Livre gardien » (50, 4); « et auprès de nous (*ladaynā*), il y a un Livre exprimant la vérité » (23, 62), alors que *ladun* n'est pas accessoire¹⁴⁰.

138 En effet, dans le verset, l'expression est répétée deux fois.

139 Comme *min*, par exemple (voir p. 190), alors que, par opposition, *ilā est fi ntiḥā'i l-ġāya* (en situation de fin de limite dans le lieu ou dans le temps).

140 *Faḍla* est ce en l'absence de quoi le discours se tient grâce à autre chose (un synonyme). Ici, dans Coran 50, 4 et 23, 62 *'inda* et *ladā* sont employés l'un pour l'autre dans le même

3. *ladun* se met plus souvent au génitif avec *min* qu'à l'accusatif, au point qu'il ne se présente jamais à l'accusatif dans le Coran; '*inda* est souvent au génitif, alors qu'il est interdit de mettre *ladā* au génitif.
4. '*inda* et *ladā* ont un signe de déclinaison, alors que *ladun* est figé dans la façon de parler de la majorité.
5. *ladun* peut ne pas être mis en annexion et il peut être annexé à une proposition, contrairement aux deux autres.
6. ar-Rāḡib dit: '*ladun* est plus spécifique et plus performant que '*inda*, parce qu'il indique le début de la limite de l'acte'. Fin de citation.

'*inda* a plus de capacité que *ladā* à deux points de vue: d'abord, c'est un circonstanciel pour les cas concrets et abstraits, contrairement à *ladā*; ensuite, '*inda* s'emploie pour ce qui est présent et ce qui est absent, alors que *ladā* ne s'emploie que pour ce qui est présent; c'est ce que mentionnent Ibn aš-Šaḡarī et un autre.

ḡayr

- 3/1126 Nom nécessairement en annexion et connotant un sens vague, donc il n'est pas défini tant qu'il ne se situe pas entre deux contraires. Il est permis d'en qualifier le nom déterminé dans sa parole: «*ḡayri l-maḡḏūbi 'alayhim* / ceux qui encourent ta colère» (1, 7), alors qu'en principe c'est une qualité du nom indéterminé, comme dans: «nous ferons une bonne action autre que (*ṣāliḥan ḡayra*) ce que nous faisons» (35, 37)¹⁴¹. Il joue le rôle de complément d'état, si à sa place convient *lā* et le rôle de l'exception, si à sa place convient *illā*. Il se vocalise comme le nom qui suit¹⁴², sauf dans ce cas.

sens. Le contraire de *faḏla* est '*umda*, c'est-à-dire un pilier du discours essentiel et donc irremplaçable.

141 Le nom déterminé est ici *al-laḏīna* (de ceux qui) qui précède. Si l'on dit que *al-laḏīna* est déterminé et que *ḡayr* n'est pas déterminé par l'annexion qui est formelle et non réelle, alors il ne convient pas que ce soit une qualification de *al-laḏīna*. On répond, en disant que lorsque *ḡayr* se situe entre deux contraires déterminés, alors il est lui-même déterminé par l'annexion, comme par exemple, dans '*aḡibtu mina l-ḥarakati ḡayri s-sukūn* (je suis étonné par le mouvement sans repos). Et c'est ici le cas; en effet, *al-mun'am 'alayhim* (ceux qui sont comblés de bienfaits) et *al-maḡḏūb 'alayhim* (ceux qui encourent ta colère) sont deux contraires déterminés (al-'Ukbarī, *at-Tibyān*, t. 1, al-Maktaba at-Tawqīfiyya, 1399/1979, p. 8).

142 Apparemment étrange, car le nom qui suit est toujours au génitif, puisqu'il est l'annexant.

On lit sa (*) parole : « Ne sont pas égaux ceux qui restent assis (*al-qā'idūna*) parmi les croyants (*al-mu'minīna*) autres que les affligés de maux (*ġayru ulī ḍ-ḍarari*) » (4, 95) au nominatif en tant que qualification de 'ceux qui restent assis' ou en tant qu'exception. Il suffit alors de faire la substitution sur le modèle de : « ils ne l'auraient pas fait sauf un petit nombre (*illā qalilun*) » (4, 66). On lit aussi *ġayra* à l'accusatif également en tant qu'exception¹⁴³, ou au génitif (*ġayri*), en dehors des sept¹⁴⁴, en tant que qualification de 'croyants'.

Selon *al-Mufradāt* de ar-Rāġib, *ġayr* est employé | de plusieurs façons.

3/1127

1. La première : il sert de *pure négation* sans qu'il n'y ait l'affirmation d'un sens quelconque grâce à cela, comme dans : 'Je suis passé près d'un homme autre que debout (*ġayr qā'im*)', c'est-à-dire, non debout (*lā qā'im*). Il (*) dit : « Qui est plus égaré que celui qui suit sa passion sans guidance (*bi-ġayri hudan*) ? » (28, 50); « Il est, dans la querelle, non clair (*ġayru mubīnin*) » (43, 18).

2. La deuxième : il a le sens de *illā* et grâce à lui on exprime l'exception et on en qualifie alors le nom indéterminé, comme dans : « Vous n'avez pas de divinité autre que lui (*min ilāhin ġayruhu*) » (7, 85); « Y a-t-il un créateur autre que Dieu (*min ḥāliqin ġayru llāhi*) ? » (35, 3)¹⁴⁵.

3. La troisième : il *nie la forme* et non sa matière, comme dans : 'L'eau, quand elle est chaude, est autrement que (*ġayruhu*) quand elle est froide'. De ce genre est sa (*) parole : « Chaque fois que leur peau sera cuite, nous la leur changerons autrement (*ġulūdan ġayrahā*) » (4, 56).

4. La quatrième : mais cela peut concerner aussi *l'essence*, comme dans : « pour avoir dit sur Dieu la non vérité (*ġayra l-ḥaqqi*) » (6, 93); « Chercherai-je un Seigneur autre que Dieu (*ġayra llāhi*) ? » (6, 164); « apporte un Coran autre que celui-ci (*ġayri ḥādā*) » (10, 15); « il substituera un peuple autre que vous (*ġayrakum*) » (47, 38).

Mais, en réalité, même s'il est formellement toujours au génitif pour cette raison, il est en réalité, c'est-à-dire sémantiquement, au cas de sa fonction dans la proposition.

143 Puisque dans ce cas, on a le choix entre les deux vocalisations.

144 Bien plus, en dehors des dix lecteurs (NdE).

145 Il est étonnant que, pour ces deux cas, on dise que *ġayruhu* soit une qualification de *ilāhin*, puisque les deux termes n'ont pas la même fonction dans le discours. On serait tenté de dire que *min ilāhin* et *min ḥāliqin* sont des spécificatifs de *ġayruhu*.

fa-

3/1128 Il se présente de plusieurs façons.

1. La première: c'est une *coordination*. Alors, il signifie trois choses.

a. *La première*: l'agencement, qu'il soit logique, comme dans: « et Mūsā lui donna un coup de poing et (*fa-*) le tua » (28, 15) ou remémoratif, à savoir la coordination de la réalité détaillée à la réalité d'ensemble, comme dans: « et aṣ-Ṣayṭān les en fit glisser et (*fa-*) il les fit sortir de là où ils étaient » (2, 36); « ils avaient demandé à Mūsā une chose plus importante que cela et (*fa-*) ils dirent: Fais-nous voir Dieu clairement » (4, 153); « et Nūḥ appela son Seigneur et (*fa-*) il dit: Mon Seigneur ... » (11, 45). Al-Farrā' nie cela et argumente avec sa parole: « [Que de cités] nous avons détruites et (*fa-*) notre rigueur s'est abattue sur elles » (7, 4). On répond, en disant que le sens est: 'nous avons voulu leur destruction'¹⁴⁶.

b. *La deuxième*: la suite qui s'effectue en fonction de la valeur de chaque chose, ce qui la distingue du simple retard, comme dans: « Il fait descendre du ciel de l'eau et (*fa-*) la terre devient verte » (22, 63); « Nous avons créé de cette goutte un caillot de sang et (*fa-*) nous avons créé de ce caillot une masse de chair ... » (23, 14).

c. *La troisième*: la causalité / conséquence dans la plupart des cas, comme dans: « et Mūsā lui donna un coup de poing, si bien qu'(*fa-*) il le tua » (28, 15)¹⁴⁷; « Ādam accueillit des paroles de la part de son Seigneur, de sorte que (*fa-*) ce dernier revint à lui » (2, 37); « Vous mangerez (les fruits) de l'arbre az-Zaqqūm, * au point de (*fa-*) vous en remplir le ventre; * si bien que (*fa-*) vous boirez sur cela de l'eau bouillante » (56, 52-55).

Il peut être employé pour l'agencement pur et simple, comme dans: « Il alla discrètement trouver les siens, puis (*fa-*) il revint avec un veau gras * et (*fa-*) il le leur présenta » (51, 26-27); « sa femme se présenta en criant et (*fa-*) elle se frappait ... » (51, 29); « Par ceux qui repoussent violemment! * et (*fa-*) par ceux qui récitent le rappel » (37, 2-3).

3/1129 2. La deuxième: il est employé pour la *causalité pure et simple* sans être une *coordination*, comme dans: « Nous t'avons donné l'abondance * Prie donc (*fa-ṣalli*) » (108, 1-2), étant donné qu'on ne coordonne pas un impératif à une énonciation et vice versa.

146 C'est-à-dire, le sens littéral nous présente la coordination de la cause (« notre rigueur ... ») à l'effet (« Que de cités ... »), alors qu'en interprétant ainsi: 'nous avons voulu ...', nous avons la coordination de l'effet à la cause.

147 Avec la répétition de ce même exemple, on ne voit pas très bien comment la première et la troisième façon se distinguent.

3. La troisième: il sert de *lien* à l'apodose là où elle n'est pas appropriée à la condition / protase, du fait qu'elle est une proposition nominale, comme dans: «Si tu les châties, [tu le peux] car (*fa-*) ce sont tes serviteurs» (5, 118); «s'il te touche avec un bonheur, (*fa-*) il est sur toute chose omnipotent» (6, 17);

ou du fait qu'elle est une proposition verbale dont le verbe est figé, comme dans: «Si tu me vois moins pourvu que toi en biens et en enfants, peut-être que (*fa-'asā*) me donnera ...» (18, 39-40); «Qui agit ainsi, n'a rien à (*fa-laysa*) attendre de Dieu» (3, 28); «Si vous donnez vos aumônes d'une façon apparente, c'est bien (*fa-ni'ammā hiya*)» (2, 271); «Celui dont aš-Šayṭān est le compagnon, quel détestable (*fa-sā'a*) compagnon est-ce!» (4, 38);

ou du fait qu'elle est un impératif, comme dans: «Dis: Si vous aimez Dieu, suivez-moi (*fa-ttabi'ūnī*)» (3, 31); «S'ils témoignent, ne témoigne pas avec eux (*fa-lā tašhad*)» (6, 150).

[ou bien quand] une énonciative et une interrogative sont mises ensemble dans sa parole: «Si votre eau se perd, qui donc (*fa-man*) vous donnera une eau pure?» (67, 30);

ou bien [quand un inaccompli est uni à] à un accompli formellement et sémantiquement: «S'il a volé, un sien frère a volé avant lui (*yasriq fa-qad saraqā*)» (12, 77);

ou bien il est lié à la particule du futur, comme dans: «Qui parmi vous renie sa religion ... Dieu amènera (*fa-sawfa ya'tī*) un peuple» (5, 54); «Quelque bien qu'ils accomplissent, il ne leur sera pas (*fa-lan*) dénié» (3, 115);

tout comme il unit l'apodose à sa protase, de même il unit le semblant d'apodose à son semblant de protase, comme dans: «Ceux qui mécroient aux signes de Dieu et qui tuent les prophètes ...» jusqu'à: «... annonce donc (*fa-baššir*) ...» (3, 21).

3/1130

4. La quatrième: il s'agit d'un *ajout*. Az-Zağğāğ prend dans ce sens: «Ceci, qu'ils le goûtent (*fa-l-yadūqūhu*) [: une eau bouillante et une boisson fétide]» (38, 57). On objecte, en disant que le prédicat est «une eau bouillante» et que ce qu'il y a entre les deux est une incise. Al-Fārisī cite à ce sujet: «Bien au contraire, Dieu, adore (-le) (*bali llāha fa-'bud*)» (39, 66) et un autre cite: «Et lorsque leur est parvenu un livre de la part de Dieu ...» jusqu'à sa parole: «... et lorsque (*fa-lammā*) leur est parvenu ce qu'ils connaissaient ...» (2, 89).

5. La cinquième: il indique le *début du discours*. On cite à ce sujet: «Sois! Et elle est (*fa-yakūnu*)» (2, 117), à l'indicatif, c'est-à-dire, 'et elle est' (*fa-huwa yakūnu*).

fī

3/1131 Il s'agit d'une préposition gouvernant le génitif qui a plusieurs sens.

1. Le plus connu : c'est un *circonstancier* de lieu ou de temps, comme dans : « Les Byzantins ont été vaincus * dans (*fī*) le pays voisin ; mais après leur défaite, ils seront vainqueurs * dans (*fī*) quelques années ... » (30, 2-4), que ce soit dans un sens propre, comme dans ce verset, ou dans un sens figuré, comme dans : « Il y a pour vous, dans (*fī*) le talion, une vie » (2, 179) ; « Il y a vraiment, dans (*fī*) Yūsuf et ses frères, des signes » (12, 7) ; « Certes, nous, nous te voyons dans (*fī*) une erreur » (7, 60).

2. Le deuxième : l'*accompagnement*, tel que *ma'a* (avec), comme dans : « Entrez avec (*fī*) des communautés ... » (7, 38), c'est-à-dire, en compagnie d'eux ; « avec (*fī*) neufs signes » (27, 12).

3. Le troisième : la *causalité*, comme dans : « Le voici celui à cause de qui (*fīhi*) vous m'avez blâmée » (12, 32) ; « vous auriez été touchés à cause de ce (*fī mā*) à quoi vous vous êtes livrés » (24, 14), c'est-à-dire, en raison de cela.

4. Le quatrième : le *dessus*, comme dans : « je vous ferai crucifier dans (*fī*) des troncs de palmiers » (20, 71), c'est-à-dire, sur eux.

5. Le cinquième : le sens de *bā'*, comme dans : « il vous multiplie ainsi (*fīhi*) » (42, 11), c'est-à-dire, grâce à cela.

6. Le sixième : le sens de *ilā*, comme dans : « ils portèrent leurs mains à (*fī*) leur bouche » (14, 9), c'est-à-dire, vers elle.

3/1132 7. Le septième : le sens de *min*, comme dans : « Le jour où nous ferons surgir de (*fī*) chaque communauté un témoin » (16, 89), c'est-à-dire, à partir d'eux, avec pour preuve l'autre verset¹⁴⁸.

8. Le huitième : le sens de *'an*, comme dans : « et il sera aveugle au sujet de (*fī*) l'autre vie » (17, 72), c'est-à-dire, à propos d'elle et de ses avantages.

9. Le neuvième : la *comparaison* qui se situe entre le bon qui précède et l'excellent qui suit, comme dans : « L'avantage de la vie de ce monde en comparaison de (*fī*) la vie future n'est que peu de chose » (9, 38).

10. Le dixième : l'*insistance* qui est un ajout, comme dans : « Il dit : Montez dans (*fī*) le vaisseau » (11, 41), c'est-à-dire, embarquez¹⁴⁹.

148 A savoir *an-Nahl* 16, 84 où nous avons *min* à la place de *fī* (NdE).

149 On veut dire que le verbe n'a pas besoin de préposition, il est directement transitif.

qad

Particule réservée au verbe conjugable, énonciatif, affirmatif, dépourvu de régent du subjonctif (accusatif), de régent de l'apocopé (génitif) et de particule du futur, tant accompli qu'inaccompli. Elle a plusieurs sens. 3/1133

1. La *confirmation* de l'accompli, comme dans : « Certes (*qad*), ils réussissent les croyants! » (23, 1); « Certes (*qad*), il réussit celui qui la purifie! » (91, 9). Elle joue, dans la proposition verbale avec laquelle on répond au serment, le rôle de *inna* et de *lām* dans la proposition nominale, pour signifier l'insistance.

2. La *proximité* de l'action accomplie également; elle la rapproche du présent. Quand on dit : '*qāma Zayd* / Zayd est debout', cela contient l'accompli proche et l'accompli lointain; mais si l'on dit : '*qad qāma*', cela est réservé à l'accompli proche.

Les grammairiens disent qu'il y a des règles qui fondent ces significations.

a. Parmi elles, il y a l'interdiction d'introduire cette particule dans *laysa*, *ʿasā*, *nīʿma* et *biʿsa*¹⁵⁰, parce que ces expressions portent sur le présent et donc cela n'as pas de sens de rapprocher (la venue) de ce qui est déjà en cours; et parce qu'elles ne connotent pas la notion de temps.

b. Parmi elles, il y a aussi l'obligation de l'introduire dans l'accompli qui tient lieu de complément d'état, soit explicitement, comme dans : « Nous ne pouvons pas ne pas combattre sur le chemin de Dieu, alors que (*wa-qad*) nous avons été expulsés de nos maisons » (2, 246), | soit implicitement, comme dans : « Voici nos marchandises, (alors qu') elles nous ont été rendues » (12, 65); « ou de ceux qui viennent à vous, (alors que) leur cœur est serré » (4, 90). Les grammairiens de al-Kūfa et al-Aḥfaš divergent sur ce point, en disant qu'on n'a pas besoin de cela, étant donné la fréquence de l'occurrence du complément d'état sans le *qad*. 3/1134

As-Sayyid al-Ġurġānī et notre maître, al-ʿAllāma al-Kāfiyaġī disent : 'Ce que disent les grammairiens de al-Bašra est une erreur dont la raison est la confusion que crée chez eux l'expression *ḥāl*. En effet, le *ḥāl* dont la particule *qad* rapproche l'occurrence est le *ḥāl* temporel, alors que le *ḥāl* clarifiant la structure est le complément d'état qualificatif; or les deux sont bien différents'.

3. Le troisième sens : la *minimisation*, avec l'inaccompli. Dans *al-Muġnī*, il (Ibn Hišām) dit : 'Elle est de deux espèces : la rareté de l'occurrence de l'acte, comme dans : 'Le menteur peut dire vrai (*qad yašduqu*)' et la minimisation de ce qui est lié à l'acte, comme dans : « Il connaît (*qad yaʿlamu*) au moins votre

150 Voir à leur place respective, dans ce chapitre, la signification de ces expressions qu'on appelle verbes figés (*ġāmid*).

condition » (24, 64), c'est-à-dire, leur condition est le minimum de ce qu'il (*) connaît'. Fin de citation.

Parmi ceux qui disent cela, il y a az-Zamaḥṣārī, mais il ajoute: 'La particule *qad* intervient pour renforcer la connaissance; cela se ramène au renforcement de la menace'.

3/1135

4. Le quatrième: la *fréquence*; c'est ce que mentionne Sībawayh et un autre. Az-Zamaḥṣārī cite à ce sujet: «Nous te voyons souvent (*qad narā*) tourner la face vers le ciel » (2, 144). Il dit: 'C'est-à-dire, souvent (*rubbamā*) nous voyons; ce qui signifie la fréquence de la vision'¹⁵¹.

5. Le cinquième: l'*expectative*, comme quand on dit: 'arrive (*qad yaqdamu*) l'absent', pour celui qui est dans l'expectative de sa venue et qui l'attend; 'la prière est commencée (*qad qāmat*)', parce que la communauté attend cela. Certains prennent dans ce sens: «Dieu a entendu (*qad samī'a*) ce que disait celle qui discutait avec toi » (58, 1), car elle attendait la réponse de Dieu à sa supplique.

al-kāf

3/1136

Préposition gouvernant le génitif qui a plusieurs sens.

1. Le plus connu: la *comparaison*, comme dans: «A lui les vaisseaux élevés sur la mer comme (*ka-*) des montagnes » (55, 24).

2. La *causalité*: comme dans: «Parce que (*ka-mā*) nous vous avons envoyé ... » (2, 151). Al-Aḥfaš dit: 'C'est-à-dire, à cause de notre envoi chez vous de prophètes pris parmi vous, souvenez vous de moi'; «Souvenez-vous de lui, parce qu'(*ka-mā*) il vous a guidés » (2, 198), c'est-à-dire, à cause du fait qu'il vous a guidés; «Oh (*way*)! Comme (*ka-annahu*) les mécréants ne sont pas heureux!» (28, 82), c'est-à-dire, je m'étonne à cause de leur manque de bonheur; «Donne-nous une divinité, parce qu'(*ka-mā*) ils ont des divinités » (7, 138).

3. L'*insistance* et dans ce cas, elle est un ajout; la majorité prend dans ce sens: «*laysa ka-miṭlihi šay'un* / rien n'est vraiment (*ka-*) son semblable » (42, 11), c'est-à-dire, 'Rien n'est son semblable / *laysa miṭlahu šay'un*'. S'il ne s'agissait pas d'un ajout surérogatoire, il faudrait affirmer (l'existence) du semblable¹⁵², ce qui est impossible, puisque le but de cette parole est de le nier.

151 Ce sens de *rubbamā* est déjà développé à la page 1106.

152 En effet, cela signifierait: 'Rien n'est comme son semblable', ce qui supposerait qu'un tel semblable de Dieu existe, bien que rien ne lui ressemble.

Ibn Ğinnī dit: 'La préposition est ajoutée uniquement pour insister sur la négation du semblable; en effet, l'ajout de la préposition tient lieu de la répétition de la proposition une seconde fois'. Ar-Rāġib dit: 'Il a mis ensemble *ka-* et *al-miṭl* pour insister sur la négation, attirant ainsi l'attention sur le fait qu'il ne convient d'employer ni *al-miṭl* ni *ka-*, aussi a-t-il nié les deux ensemble avec *laysa*'.

Ibn Fūrak dit: 'La préposition n'est pas ajoutée. Cela signifie: rien n'est le semblable de son semblable; et comme cela nie la ressemblance du semblable, en réalité il n'y a donc pas de semblable pour Dieu'.

3/1137

Aš-Šayḥ 'Izz ad-Dīn 'Abd as-Salām dit: 'On emploie l'expression *miṭl* pour signifier l'essence. Comme lorsqu'on dit: un comme toi (*miṭluka*) ne fait pas cela; c'est-à-dire: toi, tu ne feras pas cela. De même, il (al-Mutanabbī) dit:

'Je n'ai pas dit 'comme toi'; je veux dire par là * 'autre que toi', ô individu incomparable!'

Il (*) dit: «S'ils croient au semblable (*bi-miṭli*) de ce à quoi vous croyez, ils seront bien guidés» (2, 137), c'est-à-dire, en celui auquel vous croyez, lui-même; parce que leur foi est qu'il n'a pas de semblable. Donc l'équivalent du verset (42, 11) serait: rien n'est comme son essence'.

Ar-Rāġib dit: 'Le semblable (*al-miṭl*) dans ce cas a le sens d'attribut et donc cela signifie: il n'y a pas d'attribut comme son attribut, pour attirer l'attention sur le fait que, même s'il est qualifié par beaucoup de choses dont on qualifie le mortel, ces attributs en ce qui le concerne ne sont pas comparables à ce qu'on utilise pour le mortel, à Dieu appartenant l'attribut le plus élevé¹⁵³.

Nota bene [*ka-* comme nom]

L'expression *ka-* se présente aussi comme un nom, dans le sens de *miṭl*. Et donc elle a une fonction, si bien que | le pronom se réfère à elle. Az-Zamaḥṣarī dit à propos de sa parole: «similitude (*ka-*) de la forme de l'oiseau. Je souffle sur elle» (3, 49): 'Le pronom de *fīhi* (sur elle) se réfère à *ka-* (similitude) de 'similitude de la forme'; c'est-à-dire, je souffle sur cette chose semblable et elle devient comme les autres oiseaux'. Fin de citation.

3/1138

153 Allusion à *ar-Rūm* 30, 27.

Question [identité douteuse de ka-]

Le *ka-* de *dālika* (cela), etc ... est une particule du discours qui n'a pas de fonction. Dans *īyyāka* (c'est toi que)¹⁵⁴, on dit que *c'* est une particule; on dit aussi que *c'* est un nom qui est annexant. Et dans *a-ra'āytaka* (quel est ton avis?)¹⁵⁵, on dit que *c'* est une particule; on dit aussi que *c'* est un nom en situation de nominatif; on dit également, d'accusatif. La première solution est celle qui l'emporte¹⁵⁶.

kāda

3/1139 Verbe défectif qui se présente seulement à l'accompli et à l'inaccompli. Il est doté d'un nom-sujet au nominatif et d'un prédicat qui est un inaccompli sans *an*. Il a le sens de 's'approcher de' (*qāraba*). Sa négation est celle du fait d'approcher et son affirmation est celle du fait d'approcher. Il est connu, selon la façon de parler de beaucoup, que sa négation équivaut à une affirmation et que son affirmation équivaut à une négation. Si bien que lorsqu'on dit: '*kāda Zayd yaf'alu* / Zayd est sur le point d'agir', cela veut dire qu'il n'a pas encore agi, avec pour preuve: « Ils ont failli (*kādū*) te détourner » (17, 73) et si l'on dit: '*wa-mā kāda yaf'alu* / il n'est plus sur le point d'agir', cela veut dire qu'il a agi, avec pour preuve: « ils ont failli (*mā kādū*) ne point le faire » (2, 71).

Ibn Abī Ḥātim cite, par le truchement de aḏ-Ḍaḥḥāk, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Toute chose qui dans le Coran est exprimée par 'être sur le point de' n'arrive jamais'. On dit que cette expression indique l'avènement de l'acte avec difficulté. On dit aussi que la négation de l'accompli équivaut à une affirmation, avec pour preuve: « Ils ont failli ne point (*mā kādū*) le faire » (2, 71) et que la négation de l'inaccompli équivaut à une négation, avec pour preuve: « *lam yakad yarāhu* / il n'est pas sur le point de le voir » (24, 40), étant donné qu'il ne voit rien. La première chose juste, c'est que pour *kāda*, comme pour le reste, sa négation est vraiment une négation et son affirmation est vraiment une affirmation. Donc l'expression *kāda yaf'alu* signifie: il s'est approché de l'action, | mais il n'a pas encore agi; et l'expression *mā kāda yaf'alu* signifie

3/1140

154 Voir *al-Fātiḥa* 1, 5.

155 Cette expression se trouve une seule fois dans le Coran, à savoir dans *al-Isrā'* 17, 62.

156 On ne saisit pas bien le sens réel de ces explications pour *īyyāka* et pour *a-ra'āytaka*. Dans le premier cas, il s'agit, semble-t-il, du pronom de la deuxième personne au masculin singulier. Nous avons une explication exhaustive du second à propos de *al-An'ām* 6, 40, dans Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *TK* 12, pp. 233–234.

qu'il ne s'est pas approché de l'action, inutile donc de parler d'agir; car la négation d'agir est logiquement une conséquence nécessaire de la négation de s'approcher de l'action.

Quant au verset: «ils l'immolèrent, alors qu'ils n'étaient pas près de le faire (*mā kādū yaf'alūna*)» (2, 71), c'est une information au sujet de leur disposition initiale; en effet, tout d'abord ils étaient loin de l'immoler et l'affirmation de l'action se comprend uniquement à partir d'une autre indication, à savoir sa parole: «ils l'immolèrent».

Quant à sa parole: «[si nous ne (*law lā*) t'avions pas affermi], tu aurais été près de (*kidta*) t'incliner [vers eux quelque peu]» (17, 74), avec le fait qu'il (.) ne s'est incliné ni peu ni prou, elle se comprend à partir du fait que l'expression *law lā*, qui indique l'hypothétique irréel, exige cela.

Remarque [*kāda* dans le sens de vouloir]

L'expression *kāda* se présente avec le sens de 'vouloir', par exemple: «Ainsi nous voulûmes (*kidnā*) pour Yūsuf» (12, 76); «Je veux (*akādu*) la tenir secrète» (20, 15); et nous avons l'inverse dans sa parole: «un mur qui voulait (*yurīdu*) s'écrouler» (18, 77), c'est-à-dire, qui était sur le point de.

kāna

Verbe défectif qui se conjugue; il met son nom-sujet au nominatif et son prédicat à l'accusatif. Son sens fondamental est le passé définitif, comme dans: «Ils étaient (*kānū*) plus forts que vous et plus pourvus de biens et d'enfants» (9, 69). Il se présente aussi avec le sens de la durée et de la permanence, comme dans: «Dieu est (*kāna*) pardonneur et miséricordieux» (4, 96); «Nous sommes (*kunnā*) de toute chose connaisseur» (21, 81), c'est-à-dire, nous n'avons jamais cessé d'être ainsi; et c'est dans ce sens que sont cités tous les attributs de l'essence liés à *kāna*.

3/1141

Abū Bakr ar-Rāzī dit: 'Dans le Coran, *kāna* se présente de cinq façons.

1. Avec le sens de l'éternité antérieure et postérieure¹⁵⁷, comme dans sa parole «Dieu est (*kāna*) connaisseur et sage» (4, 17);
2. avec le sens du passé définitif, ce qui est son sens fondamental, comme dans: «Il y avait (*kāna*) dans la ville neuf individus» (27, 48);

157 C'est-à-dire, depuis toujours et pour toujours.

3. avec le sens du présent, comme dans: «Vous êtes (*kuntum*) la meilleure communauté» (3, 110); «La prière est (*kānat*) prescrite aux croyants à des moments déterminés» (4, 103);
4. avec le sens du futur, comme dans: «ils redoutent un jour dont le mal sera (*kāna*) universel» (76, 7);
5. avec le sens de 'devenir', comme dans: «il devint (*kāna*) mécréant parmi les mécréants» (2, 34)'. Fin de citation.

3/1142 Quant à moi, je dis: Ibn Abī Ḥātim cite, d'après as-Suddī, ce que dit 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb, à savoir: 'S'il avait voulu, Dieu aurait dit: 'Vous (êtes) (*antum*)' et alors nous aurions été tous compris; mais il a dit: «Vous êtes (*kuntum*)» pour réserver cela aux compagnons de Muḥammad¹⁵⁸.

Kāna se présente avec le sens de 'il faut', comme dans: «ce n'est pas à vous de (*mā kāna lakum*) faire pousser ses arbres» (27, 60); «ce n'est pas à nous d'(*mā kāna lanā*) en parler» (24, 16);

ou avec le sens de 'il y a' ou 'il se trouve', comme dans: «s'il y a (*kāna*) quelqu'un dans la gêne» (2, 280); «si elle se trouve être (*taku*) une bonne action» (4, 40)¹⁵⁹;

il se présente pour insister et c'est alors un ajout; on prend dans ce sens: «Je n'ai pas connaissance de ce qu'ils faisaient (*kānū ya'malūna*)» (26, 112), c'est-à-dire, *ya'malūna* (sans *kānū*).

ka-anna

3/1143 Avec un redoublement, c'est une particule corroborante de la comparaison, car la majorité des savants sont d'avis qu'elle est composée du *ka-* de la comparaison et du *inna* de la corroboration. Le sens fondamental de *ka-anna Zaydan asadun* (c'est comme si Zayd était un lion) est *inna Zaydan ka-asadīn* (certes, Zayd est comme un lion). La particule de la comparaison est antéposée à cause de son importance et on vocalise *anna* avec la voyelle 'a' (au lieu de *inna*), en raison de l'intervention du régent du génitif (*ka-*).

158 Il s'agit évidemment du commentaire de «Vous êtes (*kuntum*) la meilleure communauté» (3, 110).

159 Ces deux cas ne semblent pas être comparables: dans le premier, nous avons un *kāna tāmma*, c'est-à-dire, un verbe non défectif et, dans le second, un *kāna nāqīša*, un verbe défectif. On est surpris que l'auteur ne rapporte pas ici cette distinction qui est éminemment classique et habituelle.

Hāzim dit : 'On l'utilise seulement là où la comparaison est forte, au point que celui qui regarde risque de douter si oui ou non le comparé n'est pas ce à quoi on le compare. Voilà pourquoi Bilqīs dit : « *ka-annahu huwa / c'* est comme si c'était lui » (27, 42)'.

On dit qu'il se présente pour ce qui est problématique et douteux, lorsque son prédicat n'est pas un terme fixe et que *anna* peut être allégé¹⁶⁰, comme dans : « [il passe] comme s'(*ka-an*) il ne nous avait pas prié pour un mal qui l'a touché » (10, 12).

ka-ayyin

Nom composé du *ka-* de la comparaison et de *ayyin* avec le signe de l'indétermination¹⁶¹ employé pour le grand nombre, comme dans : « Combien (*ka-ayyin*) de prophètes ont combattu ayant avec eux de nombreux disciples! » (3, 146). Il se présente sous plusieurs formes linguistiques, dont *kā'in* selon le paradigme de *bā'ī'*. C'est ainsi que le lit Ibn Kaṭīr dans tous les cas ; *ka'yin*, selon le paradigme de *ka'yin*. C'est ainsi qu'on lit : « Combien (*ka'yin*) de prophètes ont combattu » (3, 146)¹⁶². Il est figé et nécessairement au début ; il a pour conséquence un sens vague et a donc besoin d'un spécificateur qui est au génitif avec la préposition *min* généralement. Ibn 'Uṣfūr dit : nécessairement.

3/1144

kaḍā

Il ne se présente dans le Coran que comme démonstratif, comme dans : « Est-ce ceci (*a-hākaḍā*) ton trône ? » (27, 42).

160 En effet, dans l'exemple donné, le prédicat de *ka-an* n'est pas un terme défini et délimité, mais toute la proposition *lam yad'unā ...* et, de fait, *ka-an* est la réalisation allégée de *ka-annahu*.

161 Autrement dit avec un *tanwīn* et non avec la lettre *nūn*, comme on finira par l'écrire.

162 La lecture actuellement officielle est *ka-ayyin* avec un *nūn* final. C'est la lecture de la plupart. Il y a *ka-ayyin* avec un simple *tanwīn* (Ibn Yazīdī) ; *kā'in* (Abū Ġa'far, Ibn Kaṭīr, al-Ḥasan), selon le paradigme *fā'il* ; Abū Ġa'far adoucit la *hamza* et lit aussi *kāyin* ; *ka'yin* avec un *nūn* (Ibn Muḥaysīn) selon le paradigme *ka'yin* ou avec un simple *tanwīn* (Ibn Ġinnī) ; *kay'in* avec métathèse de la lecture de Ibn Muḥaysīn ; *ka'in* avec un *nūn* ; *kayin* avec un simple *tanwīn*, c'est ce que rapporte Ibn 'Aṭīyya de la part de al-Ḥasan ; *ka'an* avec un *nūn* (Ibn Muḥaysīn) ; *ka-yayyin* avec un *nūn* (Ibn Kaṭīr) ; *kayn* (Ibn Muḥaysīn) ('Abd al-Laṭīf al-Ḥaṭīb, *Mu'ġam al-Qirā'āt*, t. 1, pp. 586–588).

kull

3/1145 Nom employé pour la généralisation absolue des individus de l'espèce indéterminée qui est son annexant, comme dans : « Toute âme (*kullu nafsin*) goûtera la mort » (3, 185), de l'espèce déterminée dans son ensemble, comme dans : « La totalité d'eux (*kulluhum*) viendra à lui le jour de la résurrection un par un » (19, 95); « La totalité (*kullu*) de la nourriture était licite » (3, 93) et des parties de l'individu déterminé¹⁶³, comme dans : « Dieu imprime un sceau sur tout le cœur d'un tyran (*kulli qalbi mutakabbirin*) » (40, 35), avec l'annexion de 'cœur' à 'tyran', c'est-à-dire, sur la totalité (*kulli*) de ses parties. Quant à la lecture avec l'indétermination (*qalbin mutakabbirin* / cœur tyrannique), elle signifie la généralisation de chaque cœur pris individuellement.

Si l'on considère ce qui vient avant et après, il se présente de trois façons.

1. La première: il sert de qualification à une expression indéterminée ou déterminée dont il indique la complète perfection; il doit être en annexion à un nom explicite qui ressemble formellement et sémantiquement à cette expression, comme dans : « *wa-lā tabsuṭhā kulla l-baṣṭi* / ne l'étends pas de toute son étendue » (17, 29), c'est-à-dire, *baṣṭan kulla l-baṣṭi* / d'une étendue de totale étendue, autrement dit, complète; « *fa-lā tamīlū kulla l-mayli* / ne soyez pas partiaux d'une totale partialité » (4, 129)¹⁶⁴.

2. La deuxième: il marque l'insistance sur un déterminé pour en signifier le sens général; il faut alors l'annexer à un pronom se référant à ce sur quoi on insiste, comme dans : « les anges se prosternent tous (*kulluhum*) ensemble » (15, 30).

3/1146 Al-Farrā' et az-Zamaḥṣārī permettent qu'on le sépare formellement de l'annexion. On cite à ce propos la lecture de certains : « *innā kullan fihā* / nous y sommes tous [plongés] » (40, 48)¹⁶⁵.

3. La troisième: il suit son régent, bien plus il en dépend; il est annexé ou non à un nom explicite, comme dans : « Tout individu (*kullu nafsin*) est responsable de ce qu'il a acquis » (74, 38); « Chacun (*kullan*), nous lui proposons des exemples » (25, 39)¹⁶⁶; là où il est annexé à un nom indéterminé, il faut que son pronom se réfère au sens (de l'annexant), comme dans : « *wa-kullu šay'in fa'alūhu* / toute chose qu'ils feront » (54, 52); « *wa-kulla insānin alzamnāhu*

163 Dans l'exemple qui suit, l'individu, à savoir *qalbi mutakabbirin*, est indéterminé.

164 Autrement dit, dans ces deux cas, *kulla* tient lieu de complément absolu (adverbe) (*nā'ib al-maf'ūl al-muṭlaq*).

165 C'est-à-dire : *inna kullanā fihā*. La lecture actuellement officielle est : *innā kullun fihā*.

166 *Kullan* est à l'accusatif, parce qu'il dépend d'un verbe sous-entendu, tel que *aḍḍanā*; ce qui donne comme sens : 'Nous avons averti chacun, en lui donnant des exemples'.

/ tout homme auquel nous avons attaché » (17, 13); « *wa-kullu nafsin dā'iqatu l-mawti* / toute âme goûtera la mort » (3, 185); « *kullu nafsin bimā kasabat rahīnatun* / tout individu est responsable de ce qu'il a acquis » (74, 38); « sur toute monture qui vient (*kulli dāmīrin ya'tīna*) » (22, 27)¹⁶⁷; là où il est annexé à un nom déterminé, il est permis de faire la référence au singulier masculin et la référence au sens; les deux se trouvent ensemble dans sa parole: « Il n'y a personne (*kullu man*) dans les cieux et sur la terre qui ne vienne (*ātī*) au Miséricordieux comme un serviteur * il les a déjà comptés (*aḥṣāhum*) et dénombrés parfaitement * chacun d'eux (*kulluhum*) viendra à lui le jour de la résurrection individuellement » (19, 93–95). Ou bien il n'est pas annexé, comme dans: « Chacun (*kullun*) agit à sa manière »; « Nous avons puni chacun (*kullan*) pour son péché » (29, 41); « Tous (*kullun*) viendront à lui en s'humiliant » (27, 87); « Tous (*kullun*) étaient injustes » (8, 54).

Quand *kull* se trouve dans le champ de la négation, parce qu'il est précédé par une particule de la négation ou par un verbe à sens négatif, |, la négation porte sur le contenu général à proprement parler et cela signifie, selon ce qu'on entend, qu'elle laisse place à l'affirmation de l'action pour quelques individus; et si c'est la négation qui se trouve dans son champ, alors elle porte sur chaque individu; c'est ce que mentionnent les rhétoriciens. Cependant, sa parole suivante offre quelque difficulté par rapport à cette règle: « Dieu n'aime aucun (*kulla*) insolent plein de gloriole » (57, 23), puisqu'elle exige l'affirmation de l'amour pour celui chez qui il n'y a qu'une seule de ces deux qualifications. On répond à cela, en disant qu'on ne s'appuie sur la preuve de ce qu'on entend normalement que lorsqu'il n'y a pas de preuve contraire, or ici elle existe, puisqu'il y a la preuve qui montre l'interdiction de l'insolence et de la gloriole de façon absolue.

3/1147

Question [formation de *kullamā*]

On lie *mā* à *kull*, comme dans: « Chaque fois qu'(*kullamā*) ils seront nourris des fruits de jardin » (2, 25). Il s'agit d'un *mā* infinitif¹⁶⁸ qui tient la place, avec ce à quoi il est lié, d'un circonstanciel de temps, tout comme tient la place de ce dernier le véritable infinitif. Il signifie 'chaque fois' et voilà pourquoi ce *mā* infinitif est appelé circonstanciel, c'est-à-dire, substitut du complément circonstanciel et non pas parce que ce serait un circonstanciel en soi. Par

167 Le pronom du verbe est au féminin pluriel (*ya'tīna*), parce que *dāmīrin* est un collectif de monture efflanquée.

168 Cela veut dire que ce type de *mā* avec ce qui le suit dans le discours peut être interprété comme une proposition infinitive (*maṣḍariyya*), à savoir: 'à chaque fait d'être nourris des fruits des jardins'.

conséquent, *kull* dans *kullamā* est à l'accusatif comme circonstanciel, parce qu'il est annexé à quelque chose qui en tient lieu; et le régent de son accusatif est le verbe qui lui sert d'apodose selon le sens. Les savants et les spécialistes des principes mentionnent que *kullamā* s'emploie pour la répétition. Abū Ḥayyān dit: 'Ce sens ne vient que du sens général de *mā*, parce que le circonstanciel a comme sens la généralisation et *kull* la renforce'.

kilā et *kiltā*

3/1148 Ce sont deux noms formellement au singulier et sémantiquement au duel. Ils sont toujours annexés formellement et sémantiquement à une seule parole déterminée au duel. Ar-Rāgib dit: 'Ils sont pour le duel comme *kull* est pour le pluriel. Il (*) dit: « Chacun des deux (*kiltā*) jardins donnait [à manger] » (18, 33); « Un des deux ou chacun des deux (*kilāhumā*) » (17, 23)'.

kallā

Selon Ta'lab, cette particule est composée du *ka-* de la comparaison et du *lā* de la négation et son *l* est doublé pour renforcer le sens et pour écarter tout soupçon sur la permanence du sens de ces deux éléments. Un autre dit que c'est une particule simple. Sībawayh et la majorité disent que c'est 'une particule qui signifie l'empêchement et le refus'; selon eux, elle n'a d'autre sens que celui-là, au point qu'ils permettent toujours l'arrêt sur cette parole et la reprise du discours avec ce qui la suit; et si bien | qu'un groupe d'entre eux dit que
3/1149 lorsqu'on entend *kallā* dans une sourate, on juge qu'elle est mekkoïse, parce que cette particule signifie l'intimidation et la menace, or la plus grande partie de cela est descendu à Makka, parce que c'est là que s'est manifestée la plus grande arrogance.

Ibn Hišām dit: 'Cela est discutable, parce que le sens de refus n'apparaît pas, par exemple, dans: « [qui t'a façonné harmonieusement] dans quelque forme qu'il a voulue.* Non (*kallā*)! » (82, 8–9), « le jour où les gens se tiendront devant le Seigneur des univers.* Non (*kallā*)! » (83, 6–7); « Puis, c'est à nous qu'il incombe de l'expliquer.* Non (*kallā*)! » (75, 19–20).

Quand ils disent que cela (se justifie par) la mise en garde contre le fait d'abandonner la foi en la formation selon n'importe quelle forme voulue par Dieu et en la résurrection et contre le fait de vouloir hâter la descente du Coran (75, 16), c'est une erreur, car dans les deux premières citations, on n'a auparavant le récit de la négation de cela de la part de personne; quant à la

troisième, la séparation entre *kallā* (75, 20) et la mention de la hâte (75, 16) est (trop) longue. De même, le début de la descente concerne les cinq premiers versets de la sourate *al-Ālaq* 96. Puis, est descendu : « Non (*kallā*) ! L'homme est rebelle » (96, 6), or cela se présente comme une ouverture du discours.

D'autres pensent que le sens d'empêchement et de refus n'est pas permanent dans cette particule. Aussi ajoutent-ils un deuxième sens selon lequel il est correct de s'arrêter ailleurs que sur cette particule et de commencer avec elle le discours¹⁶⁹. Mais, ils divergent sur la désignation de ce sens. Al-Kisā'ī dit qu'elle signifie 'vraiment' ; Abū Ḥātim, qu'elle a le sens du 'n'est-ce pas' interrogatif ; et Abū Ḥayyān ajoute que personne avant lui n'a dit cela et tout un ensemble de savants l'a suivi, dont az-Zağğāğ.

An-Naḍr Ibn Šumayl dit : 'C' est une particule de la réponse qui tient la place de *ṭ* et de *na'am* (oui). On prend dans ce sens : « Oui (*kallā*) ! Par la lune ! » (74, 32). Al-Farrā' et Ibn Sa'dān disent qu'elle a le sens de *sawfa* (particule du futur). C' est ce que relate Abū Ḥayyān dans son *Taḍkira*.

3/1150

Makki dit : 'Quand elle a le sens de 'vraiment', c' est un nom et on lit donc : « Vraiment (*kallan*), elles (divinités) renieront leur adoration » (19, 82), avec un *nūn* de séparation (*tanwīn*)¹⁷⁰. On fait aussi remarquer que c' est un complément absolu du verbe *kalla*, quand il a le sens d'être fatigué, à savoir : 'ils se sont fatigués (*kallū*) dans leur procédure et se sont arrêtés'. Ou bien cela vient de *al-kall*, c' est-à-dire, la pesanteur, par exemple : 'Ils portent quelque chose de pesant (*kallan*)'. Az-Zamaḥṣārī tolère que ce soit la particule de l'empêchement (*lā*) avec le *nūn* de séparation (*lan*), comme dans : « des chaînes (*salāsilan*) »¹⁷¹ (76, 4). Abū Ḥayyān réfute cela, en disant que c' est correct uniquement dans le cas de *salāsilan*, parce que c' est un nom dont le *tanwīn* fait partie de sa nature et donc on le ramène à sa nature par souci d'harmonie¹⁷².

169 Ce problème est amplement traité au Chapitre 28, pp. 539sq. relatif à la pause (*waqf*) et à la reprise (*ibtidā'*).

170 La lecture actuellement officielle est *kallā* et non avec un *tanwīn*. A propos de ce *nūn* de séparation, voir plus loin à p. 1203, n° 5.

171 Cette forme de pluriel est normalement diptote à l'indétermination, donc *salāsila*. La vocalisation de la lecture actuellement officielle est *salāsilā*, avec une longue sans *tanwīn*. En réalité, az-Zamaḥṣārī ne se réfère pas à *salāsilā*, mais bien à *qawārīran* / *rā* (76, 15) qui est une fin de verset, alors que *kallan* ne l'est jamais, selon les spécialistes du comptage des versets (NDE).

172 Cette harmonie (*tanāsib*) signifie probablement que dans le verset nous avons *salāsilā wa-ağlālan wa-sa'īran*, donc changer la longue (*ā*) en *tanwīn* (*an*), ce qui donne *salāsilan*, produit un effet plus harmonieux. C' est ce qui est dit explicitement à p. 1248 : *nawwīna* « *salāsilan* » *li-munāsabat* « *ağlālan* ».

Ibn Hišām dit : ‘Selon az-Zamaḥṣarī, la remarque ne se limite pas à cela seulement; bien au contraire, il permet l’existence du *tanwīn* (*an*) comme substitution de la voyelle de la rime augmentée (*ḥarf al-iṭlāq al-mazīd*) à la fin du verset¹⁷³. Puis, il devient une voyelle longue (*wuṣila*) avec l’intention de faire la pause¹⁷⁴.

kam

3/1151 Nom figé, nécessairement au début, de sens indéterminé et qui a donc besoin d’un spécificatif. Il se présente comme un interrogatif, ce qui n’a pas lieu dans le Coran¹⁷⁵; et comme énonciatif dans le sens de ‘beaucoup’. Alors, il se présente généralement dans un contexte de glorification et d’exaltation, comme dans : « Ô combien (*kam*) d’anges dans les cieux ... » (53, 26); « Ô combien de cités avons-nous détruites! » (7, 4); « Ô combien de cités avons-nous broyées! » (21, 11). Selon al-Kisāʿī, il s’agit fondamentalement de *kamā* dont le *alif* final serait omis, comme dans *bima* et *lima* (pour *bimā* et *limā*). C’est ce que relate az-Zaḡḡāḡ; qui le réfute, en disant que s’il en était ainsi, son *mīm* serait vocalisé ‘a’ (*kama*).

kay

3/1152 Particule qui a deux significations. La première, celle de la finalité, comme dans : « afin que (*kay*) ce ne soit pas quelque chose de dévolu aux riches » (59, 7); | la seconde, celle du *an* de la proposition subjonctive, comme dans : « de sorte que vous ne (*li-kay-lā*) désespériez pas » (57, 23), puisqu’on peut mettre *an* à sa place et parce que, s’il s’agissait déjà d’une préposition finale, on ne pourrait pas lui ajouter une autre préposition finale (*li-*).

173 En prosodie, quand la lettre de la rime (*ar-rawī*) n’est suivie de rien, la rime est qualifiée d’entravée (*muqayyada*); quand elle est suivie d’un autre élément, elle est qualifiée de relâchée (*mutlaqa*). Cet élément peut être une longue voyelle, ce qui est ici le cas, ou autres choses qu’il n’est pas utile de développer ici. Cette voyelle longue est appelée *waṣl* ou *ṣila*.

174 Cela est confirmé par la lecture *qawārīran* (76, 15) qui actuellement se lit *qawārīrā*.

175 Et pourtant on le trouve ainsi dans plusieurs endroits, par exemple : « Il dit : combien (*kam*) es-tu resté ? Il répondit : un jour ou une partie d’un jour » (2, 259).

kayfa

Nom qui se présente de deux façons.

La première, comme une condition; on cite à ce sujet: «il dépense, comme / s'(kayfa) il le veut» (5, 64); «il vous façonne dans les matrices, comme / s'(kayfa) il le veut» (3, 6); «il l'étend dans le ciel, comme / s'(kayfa) il le veut» (30, 48), l'apodose de cette condition dans tout cela étant sous-entendue du fait de la signification de ce qui précède.

La seconde, comme une interrogation, ce qui est généralement le cas. On cherche à comprendre par là l'état de la chose en question et non son essence. Ar-Rāḡib dit: 'Grâce à ce nom, on interroge sur ce à propos de quoi il convient de dire que c'est comparable ou non. Voilà pourquoi, il ne convient pas de dire 'comment' à propos de Dieu'. Il ajoute: 'Tout ce que Dieu fait connaître à son sujet avec l'expression 'comment' est une information en guise d'avertissement à l'intention de celui à qui il parle ou de réprimande, comme dans: «Comment (kayfa) pouvez-vous mécroire?» (2, 28) et «Comment (kayfa) Dieu dirigerait-il un peuple qui ...» (3, 86)'.

li- / la-

Il y a quatre catégories de *lām*: celui qui régit le génitif, celui qui régit l'accusatif, celui qui régit l'apocopé et celui dont on ne tient pas compte, car il n'a pas d'influence.

4/1153

[1. Le li- / la- régent]

A. Celui qui régit le génitif est vocalisé 'i' avec un nom. Quant à la lecture de l'un d'eux (Ibn Abī 'Abla), à savoir: «*al-ḥamdu lu-llāhi* / Louange à Dieu» (1, 2), la voyelle 'u' est occasionnelle, parce qu'elle suit (celle de *al-ḥamdu*); il est vocalisé 'a' avec le pronom, sauf avec le *yā*¹⁷⁶. Il a plusieurs sens:

a. le mérite, il se situe alors entre le sens figuré et la réalité, comme dans: «Louange à (*li-*) Dieu» (1, 2); «La royauté [ce jour-là] sera à (*li-*) Dieu» (22, 56); «A (*li-*) Dieu est l'ordre» (30, 4); «Malheur aux (*li-*) fraudeurs» (83, 1); «A (*la-*) eux, en ce monde, l'opprobre» (2 114); 'Aux (*li-*) mécréants, le Feu'¹⁷⁷, à savoir son châtement.

176 C'est-à-dire, avec le pronom de la première personne du singulier, à savoir *li* (à moi), sinon, nous avons *lahu* (à lui).

177 Un tel verset n'est pas dans la lecture actuellement officielle du Coran; peut-être paraphrase-t-on: «la fin des mécréants sera le feu» (13, 35) (NdE).

b. la spécification, comme dans : « Certes, à lui (*lahu*) est un père ... » (12, 78); « Si à lui (*lahu*) sont des frères ... » (4, 11).

c. la possession, comme dans : « A lui (*lahu*) (appartient) ce qu'il y a dans les cieux et sur la terre » (2, 255).

d. la causalité, comme dans : « Certes, il est dur à cause de (*li-*) l'amour des biens » (100, 8), c'est-à-dire, lui, en raison de l'amour de la richesse, est avare; « Quand Dieu assumait le pacte des prophètes : en raison du fait que (*limā*) je vous ai donné une partie du Livre et de la sagesse ... » (3, 81a), selon la lecture de 4/1154 Ḥamza¹⁷⁸, c'est-à-dire, à cause du fait que je vous ai donné une partie | du Livre et de la sagesse et en raison de la venue de Muḥammad « confirmant ce que vous aviez déjà avec vous, croyez en lui » (3, 81b). Donc le *mā* est propositionnel (*maṣdariyya*) et le *lām* est causal. Dans sa parole : « A cause du (*li-*) du pacte de Qurayš » (106, 1), *lām* dépend de « qu'ils adorent » (106, 3). On (al-Aḥfaš) dit aussi qu'il dépend de ce qui précède, à savoir : « Il a fait d'eux comme des tiges de céréales mâchées, * à cause du (*li-*) pacte de Qurayš » (105, 5-106, 1); ce qui prévaut, par le fait que les deux (sourates) dans le recueil de Ubayy sont une seule sourate.

e. le sens correspondant à *ilā* (vers, à), comme dans : « d'après ce que ton Seigneur a révélé à elle (*lahā*) » (99, 5); « chacun procède vers (*li-*) un terme désigné » (13, 2);

à *alā* (sur), comme dans : « ils tombent sur (*li-*) leur face » (17, 109); « il nous invoque, couché sur (*li-*) son côté » (10, 12); « et l'eut jeté sur (*li-*) le front » (37, 103); « si vous faites le mal, (il retombe) sur (*li-*) vous-mêmes » (17, 7); « à eux (*lahum*) la malédiction » (40, 52), c'est-à-dire, sur eux, comme dit aš-Šāfiʿi;

à *fī* (dans, en, à), comme dans : « nous poserons les balances exactes au (*li-*) jour de la résurrection » (21, 47); « personne ne la fera paraître en (*li-*) son temps en dehors de lui » (7, 187); « Ah! si seulement j'avais préparé d'avance en (*li-*) ma vie » (89, 24), c'est-à-dire, dans ma vie. On dit aussi que *li-* est ici causal, à savoir en raison de ma vie dans l'au-delà.

4/1155 à *inda* (chez, auprès de), comme dans la lecture de (ʿĀṣim) al-Ġaḥḍarī : « mais ils traitent de mensonge la vérité chez ce qui (*limā*) leur parvient » (50, 5)¹⁷⁹;

à *baʿda* (après), comme dans : « Acquitte-toi de la prière après (*li-*) le déclin du soleil » (17, 78);

à *an* (au sujet de), comme dans : « Ceux qui mécroient disent au sujet de (*li-*) ceux qui croient : si c'était un bien, ils ne nous auraient pas précédés en cela »

178 Il lit *limā* et non *lamā* comme dans la lecture actuellement officielle.

179 La lecture actuellement officielle est *lammā*, ce qui veut dire : « lorsqu'elle leur parvient ».

(46, 11), c'est-à-dire, à leur sujet et au sujet de ce qui les concerne; en effet, ils ne parlent pas directement de cela aux croyants; cependant, on dit aussi: 'vous ne nous auriez pas précédés en cela'.

f. la notification, et dans ce cas *li-* met au génitif le nom de celui qui entend le discours qu'on lui adresse ou ce qu'il signifie, comme la permission, par exemple.

g. le résultat, ce qu'on appelle le *li-* consécutif, comme dans: «La famille de Fir'awn le recueillit, si bien qu'(li-) il devint pour eux un ennemi et une cause d'affliction» (28, 8); en effet, cela est la conséquence du fait qu'ils l'ont accueilli et non la cause, puisqu'il s'agit de l'adoption. Cependant, certains refusent cela, en disant qu'il s'agit de la causalité au sens figuré, parce que, étant donné que le fait d'être ennemi se manifeste à la suite de cet accueil, même si ce n'est pas l'intention de ceux qui l'accueillent, il se présente comme une intention au sens figuré.

Abū Ḥayyān dit: 'Selon moi, il s'agit de causalité au sens propre, car ils le recueillent pour qu'il (ne) soit (pas) pour eux un ennemi, avec l'omission de l'annexé, à savoir: de peur qu'il ne soit (*li-maḥāfati an yakūna*)¹⁸⁰; tout comme sa parole: «Dieu vous donne des explications afin que vous (ne) vous égariez (pas)» (5, 176), c'est-à-dire, de crainte que vous ne vous égariez'. Fin de citation.

h. l'insistance, *li-* est alors un ajout ou un renforcement du régent affaibli en raison d'une dérivation ou d'une postposition, | comme dans: «*radifa lakum* / vous suive» (27, 72)¹⁸¹; «Dieu veut vous montrer (*li-yubayyina*)» (4, 26); «Nous avons reçu l'ordre de nous soumettre (*li-nuslima*)» (6, 71)¹⁸²; «il fait absolument ce qu'(fa^cālun limā) il veut» (11, 107)¹⁸³; «si vous êtes de (*li-*) la vision informés» (12, 43); «nous avons été de (*li-*) leur jugement témoin» (21, 78)¹⁸⁴.

4/1156

i. la désignation de l'agent ou du complément, comme dans: «malheur à eux (*lahum*)» (47, 8); «Misère! Misère! que ce qui (*limā*) vous est promis» (23, 36); «Me voici à toi (*laka*)» (12, 23).

180 *maḥāfati an yakūna* forme une annexion dont *maḥāfati* est l'annexé et la proposition *an yakūna*, l'annexant.

181 Normalement on pourrait dire: *radifakum*, donc le *li-* est ici un ajout, une cheville de langage.

182 Dans ces deux derniers cas, il semble que *lām* soit un ajout et qu'il y ait un *an* sous-entendu, c'est ce que semble suggérer az-Zamaḥṣarī (NdE).

183 Ici, *li-* renforce le régent qui est faible (*fa^cālun*), parce que c'est un dérivé du verbe équivalent (NdE).

184 Dans ces deux derniers cas, *li-* se justifie à cause de la postposition du régent qui, de ce fait, se trouve affaibli (NdE).

B. Celui qui régit l'accusatif est le *li-* final. Les grammairiens de al-Kūfa prétendent qu'il régit l'accusatif, alors que d'autres disent que c'est un *an* sous-entendu qui est situation de génitif en raison du *li-*¹⁸⁵.

4/1157 C. Celui qui régit l'apocopé est le *li-* de la requête; il est vocalisé 'i', alors que les Sulaym¹⁸⁶ le vocalisent 'a'. Le fait d'être sans voyelle après le *wa-* et le *fā-* est plus fréquent que celui d'être vocalisé, comme dans: « *fa-l-yastağībū lī wa-l-yu'minū bī* / qu'ils me répondent donc et qu'ils croient en moi » (2, 186). | Il peut ne pas être vocalisé après *tumma* (puis), comme dans: « *tumma l-yaqđū* / puis, qu'ils éliminent [la saleté] » (22, 29). Et (il est vocalisé 'i'), que la requête soit un ordre, comme dans: « Que paye (*li-yunfiq*) celui qui est dans l'aisance » (65, 7) ou une prière, comme dans: « Que nous achève (*li-yaqđi*) ton Seigneur! » (43, 77).

Il en serait de même, si le *li-* tendait à une information, comme dans: « que lui accorde une prolongation (*fa-l-yamdud*) le Miséricordieux » (19, 75); « supportons le poids (*wa-l-naħmil*) de vos erreurs » (29, 12), ou bien à une intimidation, comme dans: « Qui veut, qu'il mécroie donc (*fa-l-yakfur*) » (18, 29).

Le fait qu'il mette a l'apocopé le verbe à la troisième personne est fréquent, comme dans: « qu'un groupe se tienne debout (*fa-l-taqum*) »; « et qu'ils prennent (*wa-l-ya'ħudū*) leurs armes »; « qu'ils se tiennent (*fa-l-yakūnū*) derrière vous et que vienne (*wa-l-ya'ti*) un autre groupe »; « qu'ils prient (*fa-l-yuṣallū*) avec toi » (4, 102); le cas du verbe à la deuxième personne est rare¹⁸⁷, mais il y a: « que vous vous réjouissiez (*fa-l-tafraħū*) de cela » (10, 58), dans la lecture avec un *tā'*¹⁸⁸. Quant au cas de la première personne, il est très rare, mais il y a: « supportons le poids (*wa-l-naħmil*) de vos erreurs » (29, 12).

2. Le *la-* non régent comporte quatre catégories

4/1158 a. Le *la-* inchoatif qui a deux avantages: la corroboration du contenu de la proposition, en raison de laquelle on le déplace, | dans le cas de *inna*, hors du début de la proposition, de peur qu'il y ait deux corroboratifs à la suite; et ensuite, le fait d'éviter à l'inaccompli d'être un complément d'état. Il intervient

185 C'est-à-dire, *li-yaf'ala* (pour qu'il fasse) serait pour *li-an yaf'ala*, donc ce n'est pas *li-* qui met à l'accusatif, mais le *an* sous-entendu.

186 En marge du manuscrit A, on a: 'nom de tribu' (NdE). Les Banū Sulaym Ibn Maṣūr étaient une grande tribu belliqueuse qui habitait la région entre Makka et al-Madīna; elle fut pour un temps très hostile au Prophète.

187 Puisque, dans ce cas, on emploie l'impératif.

188 La lecture actuellement officielle contient *fa-l-yafraħū* (qu'ils se réjouissent).

sur le sujet, comme dans : « Vous êtes (*la-ʔantum*) plus terrifiants » (59, 13), sur le prédicat de *inna*, comme dans : « Certes (*inna*), mon Seigneur est attentif (*la-samīʔun*) à l'invocation » (14, 39); « Certes (*inna*) ton Seigneur juge (*la-yaḥkumu*) entre vous » (16, 124); « Certes, tu (*innaka*) es d'(*la-ʔalā*) un caractère insigne » (68, 4), et sur le sujet de *inna* postposé, comme dans : « *inna ʔalaynā la-l-hudā* / Certes à nous la guidance * *inna lanā la-l-āḥira* / et certes à nous la vie dernière » (92, 12–13).

b. Le *la-* ajouté dans le prédicat de *anna* vocalisé 'a', comme dans la lecture de Saʔid b. Ğubayr : « que ceux qui (*annahum*) se nourrissent (*la-yaʔkulūna*) de mets » (25, 20)¹⁸⁹, et dans le complément direct, comme dans : « Ils invoquent celui (*laman*) dont la nocivité est plus proche que son utilité » (22, 13).

c. Le *la-* de l'apodose du serment ou du *law* ou du *law lā*, comme dans : « Par Dieu! Certes (*la-qad*), Dieu te préfère à nous » (12, 91); « Par Dieu! Je vais dresser des embûches (*la-akīdanna*) à vos idoles » (21, 57); « S'ils (*law*) s'étaient distingués les uns des autres, nous les aurions châtiés (*la-ʔaddabnā*) » (48, 25); « Si Dieu ne (*law lā*) repoussait pas les gens les uns par les autres, la terre serait corrompue (*la-fasadat*) » (2, 251).

d. Le *la-* de la facilitation que l'on appelle aussi l'avertissement; il intervient sur la particule de la condition pour avertir que l'apodose venant ensuite repose sur un serment implicite, comme dans : « S'ils (*la-in*) sont expulsés, ils ne sortiront pas avec eux, s'ils (*la-in*) sont attaqués, ils ne les secourront pas et s'ils (*la-in*) leur portent secours, ils leur tourneront (*la-yuwallūna*) le dos » (59, 12). On cite dans ce sens sa (*) parole : « ce que (*la-mā*) je vous ai donné comme livre ... » (3, 81).

lā

Il se présente sous divers aspects.

4/1159

1. Le premier : comme négation qui est de plusieurs catégories.

a. la première, selon laquelle, il opère à la manière de *inna* et cela lorsqu'on veut nier le genre de façon précise¹⁹⁰; alors, on l'appelle élimination. Sa régence de l'accusatif apparaît seulement quand (son nom-sujet) est un annexé ou quelque chose de semblable¹⁹¹, sinon ce dernier entre en composition avec lui,

189 La lecture actuellement officielle est *annahum*.

190 *ʔalā sabīl at-tanṣīṣ* qui s'oppose à *ʔalā sabīl al-iḥtimāl*, c'est-à-dire, de façon probable.

191 Son nom-sujet peut être annexé, comme dans *lā raḡula sūʔn maḥbūbun* / il n'y a pas d'homme de mal qui soit aimable; ou il peut être lié à quelque chose qui en complète

comme dans : « Pas de divinité (*lā ilāha*) en dehors de Dieu » (37, 35); « pas de doute (*lā rayba*) en lui » (2, 2). S'il est répété, la composition est permise, ainsi que le nominatif¹⁹², comme dans : « pas de cohabitation avec une femme (*fa-lā rafāta*), pas de libertinage (*wa-lā fusūqa*) ni de dispute (*wa-lā ġidāla*) »¹⁹³ (2, 197); « il n'y aura ni marchandage (*lā bay'un*) ni amitié (*wa-lā ħullatun*) ni intercession (*wa-lā šafā'atun*) »¹⁹⁴ (2, 254); « il n'y aura ni parole vaine (*lā laġwun*) ni péché (*wa-lā ta'tīmun*) » (52, 23).

b. la deuxième, selon laquelle il opère à la manière de *laysa*, comme dans : « il n'y a rien de plus petit (*lā ašġaru*) que cela ni rien de plus grand (*wa-lā akbaru*) qui ne soit dans un rôle [clair] » (34, 3).

c. d. la troisième et la quatrième, selon lesquelles il opère à la manière d'une coordination¹⁹⁵ ou d'une apodose. Mais ces deux cas ne se présentent pas dans le Coran.

4/1160 e. la cinquième, selon laquelle il opère différemment de cela. En effet, si ce qui vient après est ou bien une proposition nominale | dont le début est déterminé ou indéterminé et sur laquelle il n'a pas d'influence, ou bien un verbe à l'accompli explicitement ou implicitement, il faut le répéter, comme dans : « Ni au soleil (*lā š-šamsu*) il n'appartient de rejoindre la lune, ni à la nuit (*wa-lā l-laylu*) de devancer le jour » (36, 40); « il n'y a pas en elle (*lā fihā*) d'ivresse et ils ne (*wa-lā hum*) l'épuiseront pas » (37, 47); « il n'a pas (*fa-lā*) cru et il n'a pas (*wa-lā*) prié » (75, 31).

Si c'est un accompli, ce n'est pas nécessaire, comme dans : « Dieu n'aime pas (*lā yuħibbu*) la divulgation ... » (4, 148); « Dis : Je ne vous demande pas (*lā aš'alukum*) pour cela un salaire ... » (42, 23)¹⁹⁶.

le sens à la façon de l'annexion, comme dans *lā bā'ī'an dīnahu bi-dunyāhu rābiḥun* | pas de troqueur de la vie de l'au-delà contre la vie d'ici bas qui en profite.

192 Dans ce cas, il semblerait que le *lā* opère à la manière de *laysa*, ce qui est exposé dans la catégorie suivante.

193 Telle est la lecture actuellement officielle, ce que l'auteur appelle 'composition' avec l'accusatif; on trouve le nominatif dans la lecture de beaucoup de lecteurs de al-Kūfa, à savoir *lā raftun wa-lā fusūqun*. Abū Ġa'far est d'accord avec eux et met également au nominatif *wa-lā ġidālan*, alors que les autres le mettent à l'accusatif en fonction de la composition (NdE).

194 Alors que Ibn Kaṭīr et les lecteurs de al-Baṣra lisent à l'accusatif en fonction de la composition, ici et dans le verset suivant; les autres lisent au nominatif dans les deux cas (NdE).

195 Comme dans : 'Zayd est présent et non (*lā*) 'Amr' (NdE).

196 On ne voit pas à travers ces exemples quel est le bien fondé de la règle, car il n'y a pas de répétition.

Ce *lā* se situe entre le régent et le régi à l'accusatif, comme dans: « afin que ne soit pas (*li-allā yakūnā*) pour les gens ... » (2, 150) et entre le régent et le régi à l'apocopé, comme dans: « si vous n'(*illā*) agissez pas ainsi (*taf'alūhu*) » (8, 73).

2. Le deuxième: comme requête d'omission, alors il est réservé à l'inaccompli et nécessite l'apocopé et le sens du futur, que ce soit ou bien une interdiction, comme dans: « ne prenez pas (*lā tattahidū*) mes ennemis ... » (60, 1); « que les croyants ne prennent pas (*lā tattahidī*) les mécréants ... » (3, 28); « n'oubliez pas (*lā tansū*) la faveur ... » (2, 237), ou bien une prière, comme dans: « ne nous reprends pas (*lā tu'āhidnā*) ... » (2, 286).

3. Le troisième: comme corroboratif, ce qui est un ajout, comme dans: « Qu'est-ce qui t'empêche de [ne pas] (*allā*) te prosterner ? » (7, 12); « Qu'est-ce qui t'empêche, lorsque tu vois qu'ils s'égarerent, * de [ne pas] (*allā*) me suivre ? » (20, 92-93); « pour que [ne] (*li-allā*) sachent [pas] les gens de l'Écriture » (57, 29), c'est-à-dire, pour qu'ils sachent. Ibn Ğinnī dit qu'ici *lā* est un corroboratif qui tient lieu de répétition de la proposition une nouvelle fois.

On diverge à propos de sa parole: « Non! Je jure (*lā uqsimu*) par le jour de la résurrection » (75, 1). On dit que *lā* est un ajout dont l'intérêt est de faciliter la négation de l'apodose grâce à la corroboration. Ce qui veut dire: Non! Je jure par le jour | de la résurrection ... ils ne seront pas laissés libres (75, 36). De même: « Non! Par ton Seigneur! Ils ne croiront pas tant qu'ils ne t'aient fait juge ... » (4, 65). La lecture *la-uqsimu*¹⁹⁷ confirme cela. On dit aussi que c'est un *lā* qui nie ce qui précède au sujet de leur négation de la résurrection. On leur dit donc: Il n'en est pas ainsi! Puis, le discours recommence avec le serment. On dit que cela est correct uniquement parce que le Coran tout entier est comme une seule sourate; c'est pour cette raison, qu'on mentionne une chose dans une sourate et que sa réponse se trouve dans une autre, comme dans: « Ils disent: Ô celui sur qui est descendu le rappel! Certes, tu es possédé » (15, 6) et « Grâce à la faveur de ton Seigneur, tu n'es pas possédé » (68, 2).

On dit aussi que *lā* nie 'je jure', étant donné qu'il s'agit d'une information et non d'un optatif¹⁹⁸; tel est le choix de az-Zamaḥṣarī. Il dit: 'Cela signifie qu'il ne jure par une chose, que pour se magnifier, avec pour preuve: « Non! Je jure par le coucher des étoiles * Certes, – si vous le saviez! –, c'est un serment grandiose » (56, 75-76). C'est comme si on disait: le fait de se magnifier, en jurant par le

4/1161

197 C'est-à-dire, avec un *la-* (sans longue) de corroboration et non un *lā* (avec longue) de négation avant le verbe. C'est ainsi que lit Ibn Kaṭīr (NdE).

198 C'est-à-dire, ni un souhait ni une demande ni un ordre ni une interdiction.

coucher des étoiles, est comme un non acte de magnificence ; à savoir il (Dieu) mérite une magnificence bien au-dessus de celle-là.

On diverge au sujet de : « Dis : Venez, je vous réciterai ce que votre Seigneur vous interdit : que vous ne lui associez rien (*allā tušrikū*) » (6, 151). On dit qu'il s'agit d'un *lā* de la négation ou de l'interdiction On dit aussi que c'est un ajout. Et au sujet de sa (*) parole : « il est interdit à une cité que nous avons détruite qu'ils [n'] y reviennent [pas] (*lā yarǧi'ūna*) » (21, 95), on dit que c'est un ajout ; on dit aussi que c'est une négation, dont le sens serait : il est interdit qu'ils n'y reviennent pas jusqu'à l'autre vie.

Nota bene [*lā* signifiant *ǧayr*]

4/1162 *lā* se présente comme un nom dans le sens de *ǧayr* (autre que) et sa fonction se manifeste dans ce qui le suit, comme dans : « des autres que (*ǧayri*) ceux contre lesquels tu es irrité et des autres que ceux qui s'égarèrent (*wa-lā ḏ-ḏāllīna*) » (1, 7). ; « autres que (*lā*) ceux qui sont coupés et autres que (*wa-lā*) ceux qui sont interdits » (56, 33).

Remarque

Son *alif* peut être omis ; Ibn Ğinnī cite à ce sujet : « Craignez une épreuve qui n'atteindra pas (*la-tušibanna*) tout spécialement ceux d'entre vous qui sont injustes » (8, 25)¹⁹⁹.

lāta

4/1163 On diverge à son sujet. Certaines gens disent que c'est un verbe à l'accompli qui signifie 'être déficient'. On dit que son origine est *layisa* dont le *yā'* est vocalisé et se change en *alif* à cause de la vocalisation 'a' de ce qui précède ; et le *s* est substitué par un *t*. On dit aussi que ce sont deux paroles : le *lā* de la négation auquel on a ajouté le *t* pour mettre la parole au féminin et ce dernier est vocalisé à cause de la rencontre de deux silences²⁰⁰ ; telle est l'opinion de l'ensemble.

199 Il s'agit de la lecture de 'Alī et de Zayd b. Tābit avec le *lām* corroboratif, qui est isolée ; la lecture actuellement officielle qui est continue est avec le *lā* de la négation : « qui n'atteindra pas spécialement » (NdE).

200 Ce qui veut dire qu'on a à l'origine, par hypothèse, *lāt* et donc l'occurrence de deux silences successifs, à savoir celui de la longue (*ā*) et celui du *tā'*, d'où la nécessité de vocaliser ce dernier.

On dit également que c'est le *lā* de la négation et le *t* est ajouté en tête du *hīn*²⁰¹. Abū 'Ubayd(a) montre cela, en disant qu'il l'a trouvé dans le recueil coranique de 'Uṭmān associé à *hīn* dans l'écriture²⁰².

On diverge au sujet de son influence. Al-Aḥfaš dit qu'il n'a aucune influence. S'il est suivi d'un nominatif, nous avons alors un sujet et un prédicat; ou d'un accusatif, cela dépend alors d'un verbe implicite. Sa (*) parole: «*wa-lāta hīn[u/a] manāšin*» (38, 3), au nominatif, c'est-à-dire: 'il y avait pour eux un temps pour s'échapper' et à l'accusatif, | c'est-à-dire: 'Je ne vois pas de temps pour s'échapper'. On dit qu'il régit à la façon de *inna*. L'ensemble dit qu'il régit à la façon de *laysa*. Selon chacune des deux opinions, on ne mentionne après lui qu'un seul des deux régis; il ne régit en réalité que l'expression *al-hīn* ou son synonyme, dit-on. Al-Farrā' dit: 'Il peut être employé comme particule du génitif tout particulièrement pour les noms de temps'. On cite à ce sujet la lecture suivante ('Īsā b. 'Umar): '*wa-lāti hīni*' au génitif.

4/1164

lā ḡarama

Cette expression se présente dans le Coran à cinq reprises suivie de *anna* et de son nom-sujet²⁰³. Après elle, il n'y a pas de verbe. On diverge à son sujet. On dit que *lā* est la négation de ce qui précède, que *ḡarama* est un verbe signifiant 'être vrai' et que *anna* avec ce qui en dépend serait son agent. On dit aussi que *lā* est un ajout, que *ḡarama* signifie 'acquérir', c'est-à-dire: leur action leur obtient le repentir, et que ce qui en dépend est en situation d'accusatif. On dit également que ce sont deux paroles composées dont le sens est 'sûrement'. On dit enfin que son sens est 'nécessairement' et que ce qui vient après est en situation d'accusatif, avec l'élimination de la particule du génitif.

lākinna

Avec le *n* redoublé, c'est une particule qui met le nom-sujet à l'accusatif et le prédicat au nominatif. Elle signifie la rectification du discours. On l'explique, en disant qu'elle attribue à ce qui la suit un statut différent du statut de ce qui précède; voilà pourquoi, il faut qu'elle soit précédée par un discours différent

4/1165

201 Allusion à *Ṣād* 38, 3 dont il est question au paragraphe suivant.

202 Dans le manuscrit A, on trouve en marge: 'C'est-à-dire, *wa-lā taḥīn*', au lieu de «*wa-lāta hīn*» (38, 3) (NdE).

203 A savoir dans 11, 22; 16, 23 et 26 et 109; 40, 43.

ou contraire de ce qui vient après, comme dans : « Sulaymān n'a pas mécré, mais (*lākinna*) les šaytān-s ont mécré » (2, 102).

Elle peut se présenter comme corroboration dépourvue du sens de rectification. C'est ce que dit l'auteur de *al-Basīṭ* (Ibn al-'Alīğ).

On commente le sens de rectification par l'élimination de ce dont on a présumé l'affirmation, comme dans : 'Zayd n'est pas courageux, mais il (*lākinna*) est noble'; en effet, le courage et la noblesse ne sont pas séparables, si bien que la négation de l'un fait présumer celle de l'autre²⁰⁴. La corroboration est assimilable à cet exemple : 'S'il (*law*) venait, je l'honorerais, mais il (*lākinna*) il ne viendra pas'. Ici, le 'mais' corrobore le 'si' de l'hypothèse irréaliste.

Selon Ibn 'Uṣfūr, cette particule a les deux sens à la fois, tel est le choix qui est fait; tout comme *ka-anna* est pour la comparaison corroborée. Voilà pourquoi, l'un d'eux (al-Farrā') dit qu'elle est composée de *lākin* et de *inna*; la *hamza* initiale de *inna* est écartée par souci d'allègement et le *nūn* de *lākin* disparaît à cause de l'occurrence des deux silences²⁰⁵.

lākin

4/1166 C'est un allègement (de *lākinna*). Cette particule est de deux catégories.

La première, c'est un *lākinna* allégé de sa lourdeur. C'est une particule initiale qui n'a pas d'influence, mais elle est pour la rectification pure et simple. Ce n'est pas une coordination à cause du lien qu'elle a avec la coordination elle-même dans sa parole : « Mais (*wa-lākin*), ce sont eux les injustes » (43, 76).

La seconde, c'est une coordination, lorsqu'elle est suivie d'un terme isolé²⁰⁶; et elle a également la fonction de rectification, comme dans : « Mais (*lākini*) Dieu est témoin » (4, 166); « Mais (*lākini*) l'Envoyé ... » (9, 88); « Mais (*lākini*) ceux qui craignent leur Seigneur ... » (3, 198)²⁰⁷.

204 D'où la nécessité de ce rectificatif.

205 A savoir le silence ou la non vocalisation du *n* de *lākin* et celui du premier *n* de (*i*)*inna*.

206 Dans ce cas, elle est précédée d'une négation ou d'une interdiction et n'est pas liée à un *wāw* de coordination, par exemple : *mā qāma Zayd lākin 'Amr* / Zayd n'est pas debout, mais 'Amr (NdE).

207 Ce ne sont pas des exemples de coordination, parce que ce qui suit est une proposition et non un terme isolé; ce ne sont que des exemples d'allègement initiaux sans importance (NdE).

laday et ladun

Ces deux expressions ont été précédemment exposées à propos de *'inda*²⁰⁸.

la'alla

Particule qui met le nom-sujet à l'accusatif et le prédicat au nominatif. Elle a plusieurs sens. 4/1167

1. Le plus connu : l'attente et l'espoir de ce qui est aimable, comme dans : « Peut-être que vous (*la'allakum*) réussirez » (2, 189) et l'appréhension à l'égard de ce qui est odieux, comme dans : « Peut-être (*la'alla*) l'Heure est-elle proche » (42, 17). At-Tanūhī mentionne qu'elle signifie la corroboration de cela.

2. Le deuxième : la finalité ; on cite à ce propos : « Adressez-lui une parole courtoise, peut-être (*la'allahu*) réfléchira-t-il ou aura-t-il peur » (20, 44)²⁰⁹.

3. Le troisième : l'interrogation ; on cite à ce sujet : « Tu n'en sais rien : peut-être (*la'alla*) Dieu suscitera-t-il après cela quelque chose ? » (65, 1) ; « *wa-mā yudrika la'allahu yaḍḍakkā* / Qu'est-ce qui te fera savoir si peut-être (*la'allahu*) il se purifiera ? » (80, 3) ; c'est pour cela que 'fera savoir' n'entraîne pas la dépendance grammaticale directe de ce qui suit (*'ulliqā*)²¹⁰.

Dans *al-Burhān*, il (az-Zarkašī) dit : 'Al-Bağawī relate, d'après al-Wāqidī, que chaque fois que | la particule *la'alla* est employée dans le Coran, elle a le sens final, sauf dans sa parole : « peut-être que vous (*la'allakum*) durerez pour toujours » (26, 129), où elle servirait de comparaison'. Il dit : 'Qu'elle serve de comparaison est une chose étrange que ne mentionnent jamais les grammairiens. Certes, on trouve dans *aṣ-Ṣaḥīḥ* de al-Buḥārī (65/s. 26), à propos de sa parole : « peut-être que vous durerez toujours » que le 'peut-être' sert de comparaison, alors qu'un autre mentionne qu'il marque l'espoir pur et simple relativement à eux'. Fin de citation. 4/1168

Quant à moi, je dis que Ibn Abī Ḥātim cite, par le truchement de as-Suddī ce que dit Mālik, à savoir : 'L'expression *la'allakum*, dans le Coran, signifie *kay* (afin que), sauf dans le verset de *aṣ-Ṣu'arā'* 26 : « [Prendrez-vous des châteaux ?]

208 Voir plus haut, p. 1124 et sq.

209 Ce *la'alla* a donc le sens de : 'pour qu'il réfléchisse ...'.

210 Le *ta'liq* est une construction particulière aux verbes *ẓanna*, *ra'ā*, *'alima* et ici à *adrā* d'après laquelle ce qui suit peut n'avoir aucune dépendance directe grammaticale avec ces verbes moyennant *anna* et une proposition nominale. On peut dire, par exemple, *'alimtu la-Zaydun kāḍibun* / Je le sais : Zayd est un menteur (au lieu de *anna Zaydan kāḍibun* / que Zayd est un menteur). Il en est de même ici.

Peut-être que vous durerez pour toujours» (26, 129), c'est-à-dire, comme si vous alliez durer pour toujours'. Il (Ibn Abī Ḥātim) cite ce que dit Qatāda, à savoir qu'on trouve dans une lecture: 'Prendrez-vous des châteaux? Comme si vous (*ka-annakum*) alliez durer pour toujours'²¹¹.

lam

4/1169 Particule de l'apocopé pour la négation de l'inaccompli et sa mutation en accompli, comme dans: «*lam yalid wa-lam yūlad* / il n'a pas engendré et n'a pas été engendré» (112, 3). Le fait qu'elle entraîne l'accusatif est un fait dialectal, c'est ce que relate al-Liḥyānī. Il cite à ce sujet la lecture suivante: «*a-lam našraḥa* / n'avons-nous pas ouvert ...» (94, 1)²¹².

lammā

[Cette particule se présente] sous divers aspects.

1. Le premier: c'est une particule de l'apocopé; elle est réservée à l'inaccompli et lui sert de négation, en le convertissant en accompli (sémantiquement), comme *lam*; cependant, les deux diffèrent de plusieurs façons:

a. elle n'est pas liée à un instrument de la condition.

b. sa négation demeure jusqu'au moment présent, elle en est proche et l'affirmation du fait est attendue. Ibn Mālik dit, à propos de: «lorsqu'ils (*lammā*) goûteront (*yadūqū*) le châtement ...» (38, 8): 'Cela signifie qu'ils ne l'ont pas encore goûté et que le fait de le goûter est pour eux attendu'. Az-Zamaḥṣarī dit, à propos de: «Lorsque (*lammā*), la foi entrera (*yadhul*) dans leur cœur» (49, 14): 'Dans *lammā*, le sens que comporte l'attente montre que ceux-là ont cru par la suite et que le sens négatif de *lammā* | est plus insistant que celui de *lam*; en effet, le premier est pour la négation de *qad fa'ala* (certes, il a fait), tandis que le second est pour la négation de *fa'ala* (il a fait)'.

4/1170

c. Dans *al-Fā'iḳ*, az-Zamaḥṣarī ajoute, à la suite de Ibn Ğinnī: 'Cette particule *lammā* est composée de *lam* et de *mā*. Et comme on ajoute *qad* dans l'affirmation (*la-qad*), on ajoute *mā* dans la négation; on peut choisir d'éli-

211 Ibn Ḥaḡar attribue cette lecture à Ubayy b. Ka'b (NdE). On ne comprend pas très bien l'équivalence entre *kay* qui signifie 'afin que' et *ka-anna* qui signifie 'comme si'. Ne faudrait-il pas comprendre *ka-* au lieu de *kay*?

212 La lecture actuellement officielle est *našraḥ*.

miner le sens négatif de *lammā*, contrairement à celui de *lam*. Ce qu'on cite de meilleur à ce sujet est le verset suivant: «*wa-inna kullan lammā [la-yuwaffi-yannahum rabbuka]* / Certainement, à tous, (*lammā*) [ton Seigneur rétribuera leurs œuvres ...]» (11, 111), c'est-à-dire: ils ne seront ni (*lammā*) négligés ni laissés de côté; c'est ce que dit Ibn al-Ḥāḡib. Ibn Hišām dit: 'Je ne connais pas de point de vue sur ce verset qui convienne mieux que celui-là, même si les gens le déconsidèrent, parce qu'il n'y a pas d'équivalent dans la révélation'. Il ajoute: 'La vérité serait de ne pas le déconsidérer, mais le mieux serait de le comprendre selon ce qui revient à dire: lorsqu'ils seront rétribués pour leurs œuvres; c'est-à-dire, jusqu'à présent ils n'ont pas été rétribués pour ces œuvres, mais ils le seront'²¹³.

2. Le deuxième: (c'est une particule qui) interfère sur l'accompli; alors, elle exige qu'il y ait deux propositions dont l'existence de la seconde dépende de celle de la première (protase / apodose), comme dans: «Et lorsqu'(*lammā*) il vous sauve (en vous ramenant) à terre, vous vous détournez» (17, 67). On dit à son sujet que c'est une particule de l'existence en raison d'une autre existence. L'ensemble des savants est d'avis que c'est alors un circonstanciel signifiant 'au moment où / *ḥīna'*.

Ibn Mālik dit: 'Elle a le sens de *id̄*; en effet, elle est réservée à l'accompli et est caractérisée par l'annexion à la proposition, alors que la réponse à cette dernière sera aussi un accompli, comme précédemment; si c'est une proposition nominale, elle sera introduite par un *fā-* ou un *idā* marquant la soudaineté, comme dans: «Et lorsqu' (*fā-lammā*) il les sauve vers la terre ferme, alors (*fā-*) certains d'entre eux sont en direction du but» (31, 32); «Et lorsqu'(*fā-lammā*) il les sauve (en les ramenant) à terre, alors (*idā*), ils rendent grâce» (29, 65).

4/1171

Ibn 'Uṣfūr permet que le verbe (de la réponse-apodose) soit un inaccompli, comme dans: «Lorsque (*lammā*) l'alarme abandonna Ibrāhīm et que lui parvint la bonne nouvelle, il discute avec nous (*yuḡādilunā*)» (11, 74). Un autre l'a interprété, en disant: *ḡādalanā* (il discuta avec nous).

3. Le troisième: c'est une particule de l'exception. Elle interfère sur les propositions nominale et verbale à l'accompli²¹⁴, comme dans: «Il n'y a (*in*)

213 De l'avis général des commentateurs, ce verset représente une grosse difficulté d'interprétation linguistique. Voir, par exemple ad-Darwīš, *I'rāb al-Qur'ān al-karīm*, t. 4, p. 436: 'Ce verset représente une grosse difficulté et cette difficulté augmente dans notre lecture (actuelle), à savoir avec le redoublement de *inna* et celui de *lammā*. Les anciens grammairiens reconnaissent leur impuissance à la résoudre'; 'Abd al-Laṭīf al-Ḥaṭīb, *Mu'jam qirā'āt al-Qur'ān*, t. 4, pp. 144–152; al-'Ukbarī, *at-Tibyān fī i'rāb al-Qur'ān*, t. 2, p. 46.

214 Les deux exemples qui suivent concernent la proposition nominale. En ce qui concerne

aucune âme sans qu'(*lammā*) il n'y ait pour elle un gardien» (86, 4), avec le redoublement, ce qui équivaut à *illā* (sans que); «Il n'y a (*in*) rien de tout cela sans que ce ne soit (*lammā*) une jouissance de la vie de ce monde» (43, 35).

lan

4/1172 Particule de l'accusatif, de la négation et du futur. La négation avec *lan* est plus performante qu'avec *lā*, car c'est une corroboration de la négation, comme le mentionnent az-Zamaḥṣarī et Ibn al-Ḥabbāz, au point que certains disent que refuser cela relève de l'obstination. En effet, c'est la négation de 'certes, moi, je ferai', alors que *lā* est la négation de 'je ferai', tout comme pour *lam* et *lammā*.

Certains disent: 'Les arabes nient ce qui est présumé avec *lan* et avec *lā* ce qui est douteux'; c'est ce que mentionne Ibn az-Zamalkānī dans *al-Tibyān*. Az-Zamaḥṣarī prétend également que *lan* sert à perpétuer la négation, comme sa parole: «ils ne (*lan*) créeront jamais une mouche» (22, 73); «ils ne (*lan*) feront jamais ...» (2, 24). Ibn Mālik dit: 'A propos de: «Tu ne (*lan*) me verras pas» (7, 143), sa croyance selon laquelle on ne peut pas voir Dieu le porte vers ce sens'. Un autre le conteste, en disant que si *lan* servait à perpétuer la négation, ce qu'elle nie ne serait pas conditionné par 'aujourd'hui' dans: «Je ne (*lan*) parlerai aujourd'hui à aucun homme» (19, 26); il ne conviendrait pas de préciser le temps, comme dans: «Nous ne (*lan*) cesserons pas de nous attacher à cela tant que Mūsā ne sera pas revenu avec nous» (20, 91); et la mention de 'jamais' | dans: «Nous ne (*lan*) souhaiterons jamais» (2, 95) serait une répétition, or en principe, il ne doit pas y en avoir; donc le sens de la perpétuation dans: «Il ne (*lan*) créeront jamais une mouche» (27, 73) et dans les autres cas semblables est extérieur à cela.

4/1173

Ibn 'Aṭīyya est d'accord avec lui à propos du sens de la perpétuation et il dit à propos de sa parole: «Tu ne (*lan*) me verras pas» (7, 143): 'Si nous en restions sur cette négation, elle inclurait le fait que Mūsā ne le verrait jamais (ici-bas) ni dans l'autre vie; mais, il est affirmé dans la tradition prophétique ininterrompue que les hôtes du Jardin le verront'.

Ibn az-Zamalkānī contredit le propos de az-Zamaḥṣarī, en disant: 'Certes, *lan* est pour la négation de ce qui est proche et la non extension de la négation, alors qu'avec *lā* la négation s'étend'. Il ajoute: 'Le secret de cela réside dans le fait que les expressions sont à la ressemblance des significations; or *lā* se ter-

la proposition verbale à l'accompli, elle s'utilise dans le serment, par exemple: *bi-llāhi lammā qumta 'annā* / Par Dieu! A moins que tu t'en ailles de chez nous.

mine par un *-ā* (d'allongement); il est donc possible grâce à lui d'étendre le son du 'a', contrairement au *-n* (de *lan*), si bien que chaque expression correspond à son sens'. Il continue: 'Voilà pourquoi, il (*) emploie *lan* là où il ne veut pas nier de façon absolue, mais en ce monde uniquement, quand il dit: «*lan tarānī* / Tu ne me verras pas» (7, 143) et *lā* dans sa parole: «*lā tudrikuhu l-abṣār* / Les regards ne le percevront pas» (6, 103), étant donné qu'on veut nier la perception sensible de façon absolue, ce qui est différent de la vision'. Fin de citation.

On dit que *lan* peut être employé pour l'invocation et on cite à ce sujet: «Mon Seigneur! Grâce à ce dont tu m'as favorisé, je ne serai pas (*fa-lan*) [l'allié des criminels]» (28, 17).

law

Particule conditionnelle de l'accompli et qui à ce dernier ramène l'inaccompli, contrairement au *in* conditionnel. On diverge, à propos du fait que *law* signifierait l'impossibilité, ainsi que sur la modalité d'une telle signification, en fonction de plusieurs opinions.

4/1174

1. La première (*aṣ-Ṣalawbīn*): il ne la signifie d'aucune façon et n'indique ni l'impossibilité de la condition ni celle de l'apodose; mais, en raison du simple lien entre l'apodose et la condition (protase), il signifie la connexion à l'accompli, tout comme *in* signifie la connexion au futur et, de l'avis unanime, il ne signifie ni l'impossibilité ni l'affirmation.

Ibn Hišām dit: 'Cette opinion est comme la négation des propositions modales nécessaires, car le sens de l'impossibilité à partir de *law* est comme une évidence première intuitive; puisque quiconque entend *law fa'ala* (s'il faisait), comprend sans aucune hésitation que l'action n'aura pas lieu. Voilà pourquoi, il est possible de rectifier le discours, en disant: Si (*law*) Zayd venait, je le recevrais avec honneur; mais (*lākinnahu*), il ne viendra pas'.

2. La deuxième, qui est celle de Sībawayh. Il dit: 'C' est une particule de ce qui serait advenu en fonction de l'avènement d'autre chose; c'est-à-dire, elle requiert une action accomplie dont on attendait l'établissement en fonction de l'établissement d'une autre, or ce qui est attendu n'advient pas'. C' est comme s'il disait: c' est une particule qui requiert une action impossible à cause de l'impossibilité de ce qui devait être établi pour qu'elle soit établie elle-même.

3. La troisième: c' est celle qui est bien reconnue dans ce que disent les grammairiens et celle selon laquelle vont les spécialistes de la langue arabe, à savoir c' est la particule d'une impossibilité à cause d'une autre impossibilité; autrement dit, elle indique l'impossibilité de l'apodose de la condition, due à l'impossibilité de la condition. En effet, quand on dit: 'Si (*law*) tu venais, je te

4/1175

recevrais avec honneur', cela signifie l'impossibilité de recevoir avec honneur, à cause de l'impossibilité de la venue. Mais, on objecte avec la non impossibilité de l'apodose de la condition dans de nombreux cas, comme dans sa (*) parole: «Si (*law*) tout ce qu'il y a sur la terre comme arbres était des calames et si la mer, en plus des sept mers, lui fournissait de l'encre, les paroles de Dieu ne seraient point épuisées» (31, 27); «et s'(*law*) il les avait fait entendre, ils se seraient détournés» (8, 23); en effet, le non épuisement se réaliserait, même si ce qui est mentionné auparavant n'existait pas et le fait qu'ils se détournent serait encore plus approprié, s'il ne les faisait pas entendre.

4. La quatrième qui est celle de Ibn Mālik, à savoir: *law* est une particule qui requiert, à la fois, l'impossibilité de ce qui lui est lié et sa nécessité pour ce qui la suit, sans s'opposer à la négation de ce qui suit. Il dit: 'Ainsi, le fait pour Zayd d'être debout, – quand on dit: si Zayd était debout, 'Amr serait debout –, est jugé, à la fois, comme nié et comme devant être nécessairement affirmé pour que soit affirmé le fait d'être debout de la part de 'Amr. Est-ce qu'il y a, oui ou non, pour 'Amr une autre possibilité d'être debout qui ne dépende pas nécessairement du fait que Zayd soit également debout? Il n'y a pas d'objection à cela'. Ibn Hišām dit: 'Telle est la meilleure formulation'.

[Première] remarque [*law* signifie la non existence]

4/1176 Ibn Abī Ḥātim cite, par le truchement de aḏ-Ḍaḥḥāk, ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir: 'Toute chose qui, dans le Coran, (dépend de) *law*, n'existera jamais'.

Deuxième remarque [le cas de figure *law anna*]

Le *law* explicite porte sur le verbe. Quant à: «Dis: si vous (*law antum*) possédiez ...» (17, 100), c'est à interpréter dans ce sens.

Az-Zamaḥṣārī dit: 'Lorsque après *law* se trouve *anna*, il faut que le prédicat de ce dernier soit un verbe pour qu'il substitue le verbe sous-entendu'²¹⁵. Ibn al-Ḥāḡib le conteste avec le verset suivant: «*wa-law annamā fī l-arḍi [min šaḡaratin aqlāmun]* / Si tout ce qu'il y a sur terre [comme arbres était des calames] ...» (31, 27). Et il dit: 'Il en est ainsi uniquement lorsque le prédicat est un nom dérivé | et non un nom basique'²¹⁶. Et Ibn Mālik le conteste, en citant:

4/1177

²¹⁵ Verbe sur lequel doit porter *law* comme il est dit juste avant.

²¹⁶ Dans le verset en question, le prédicat de *anna* est *aqlām*, pluriel de *qalam*, qui est un nom basique et non un nom dérivé (participe actif ou passif), comme dans le vers suivant, à savoir *mudrik*. Il semble que Ibn al-Ḥāḡib veuille dire que lorsque le prédicat de *anna* est

‘Si un être vivant était **connaisseur** (*law anna ḥayyan mudriku*) du succès, * l’habile guerrier le connaîtrait’²¹⁷.

Ibn Hišām dit : ‘J’ai trouvé un verset dans la révélation dans lequel le prédicat est un nom dérivé ; or *az-Zamaḥṣārī* ne s’en est pas aperçu, tout comme il n’a pas fait attention au verset de *Luqmān* 31, 27 ; de même Ibn al-Ḥāḡib ne s’en est pas aperçu, sinon il ne l’aurait pas interdit ; de même Ibn Mālik ne s’en est pas aperçu, sinon il n’aurait pas apporté la preuve de la poésie. Voici ce verset : « ils aimeraient être²¹⁸ des habitants du désert (*law annahum bādūna*)²¹⁹ parmi les bédouins ... » (33, 20). J’ai même trouvé un verset dont le prédicat est un circonstanciel, à savoir : « Si seulement chez nous il y avait un rappel (*law anna ‘indanā dikran*) de la part des anciens » (37, 168)’.

Az-Zarkašī, dans *al-Burhān*, et Ibn ad-Damāminī réfutent cela, en disant : ‘*Law* dans le premier verset (33, 20) sert à exprimer un souhait et le discours porte sur l’impossibilité. Plus étonnant que cela, est le fait que le propos de *az-Zamaḥṣārī* a été précédé par (celui de) *as-Sīrāfī* et ce correctif avec ce qu’il corrige a été rapporté | précédemment dans *Šarḥ al-Īdāḥ* de Ibn al-Ḥabbāz, mais en dehors de sa juste place. En effet, il dit, au chapitre de *inna* et de ses analogues : ‘*As-Sīrāfī* dit qu’ on peut dire : Si *Zayd* se trouvait là (*law anna Zaydan qāma*), je le recevrais avec honneur (*la-akramtuhu*) ; mais il n’est pas permis de dire : Si *Zayd* était présent (*law anna Zaydan ḥādirun*), je le recevrais avec honneur (*la-akramtuhu*), parce qu’ on n’emploie pas de verbe qui remplacerait ce verbe (sous-entendu)’. Voilà ce qu’il dit, alors que Dieu (*) a dit : « Si les factions viennent (*ya’ti*), ils aimeraient être des habitants du désert (*law annahum bādūna*) parmi les bédouins » (33, 20). Il a donc employé un qualificatif (participe actif) comme prédicat de *anna*. Il doivent donc se séparer²²⁰, puisque tel est leur souhait. Cela fonctionne comme avec *layta* (plût à Dieu que!), quand on dit : *laytahum bādūna* / Plût à Dieu qu’ils soient des habitants du désert !’ Fin de citation.

4/1178

un nom dérivé, il faut le remplacer par le verbe correspondant, pour satisfaire à la règle énoncée par *az-Zamaḥṣārī*, ce qui n’est pas possible si c’est un nom basique, comme dans *Coran* 31, 27.

217 Ce vers est extrait du *Dīwān* de Labīd ; l’habile guerrier (qui joue des lances) dont il est question ici est ‘Amir b. Mālik (NdE).

218 Littéralement : « ils aimeraient : ah ! s’ils étaient des habitants du désert ... » car le *law* est ici un *law maṣdariyya*, c’est-à-dire, un conjonctif introduisant une proposition nominale complément du verbe ‘aimeraient’, avec une nuance d’hypothétique irréel.

219 En effet, *bādūna* est un nom dérivé, c’est-à-dire, le participe présent du verbe *badā*.

220 Au lieu de rester avec vous pour ne combattre que faiblement (cfr *Coran* 33, 20b).

L'apodose de *law* est un inaccompli négatif avec *lam* ou un accompli affirmatif ou négatif avec *mā*. Généralement, dans l'affirmation, on introduit *la-* dans l'apodose, comme dans : « Si (*law*) nous voulions, nous le rendrions (*la-ǧā'alnāhu*) complètement sec » (56, 65), ou on s'en passe, comme dans : « Si (*law*) nous voulions, nous le rendrions (*ǧā'alnāhu*) saumâtre » (56, 70). Généralement, dans la négation, on s'en passe, comme dans : « Si (*law*) ton Seigneur voulait, ils ne le feraient pas (*mā fa'alūhu*) » (6, 112).

Troisième remarque [significations des trois constructions de *law*]

Az-Zamaḥṣarī dit : 'La différence entre ces (trois) façons de dire : *law ǧā'anī Zaydun la-kasawtuhu* / *law Zaydun ǧā'anī la-kasawtuhu* / *law anna Zaydan ǧā'anī la-kasawtuhu* : si Zayd venait à moi, je l'habillerais, | réside dans le fait que, dans la première, on vise le simple lien des deux verbes et la connexion de l'un des deux avec celui qui l'accompagne et rien d'autre, sans exposer un sens qui s'ajouterait à cette connexion pure et simple;

dans la deuxième, est inclus dans cette connexion un de ces deux sens : soit la négation du doute ou de l'hésitation, à savoir que celui qui est mentionné serait habillé, sans aucun doute, soit l'indication qu'il est bien celui qui serait concerné par cela et non un autre. On cite à ce propos ce verset : « Si vous possédiez ... / *law antum tamlikūna* ... » (17, 100);

et dans la troisième, outre ce qu'il y a dans la deuxième, on vise un surplus de confirmation donné par *anna*, et on veut faire savoir que c'était pour Zayd un droit de venir et qu'en omettant de venir, il a négligé la part qui lui revenait. On cite à ce sujet : « S'ils patientaient (*law annahum šabarū*) [jusqu'à ce que tu sortes à leur rencontre, ce serait préférable pour eux] » (49, 5), et d'autres cas semblables. Réfléchis donc sur cela et recueille à ce sujet ce qui se trouve dans le Coran relativement à ces trois façons de dire'.

Nota bene [les quatre sens de *law* : futur, conjonctif, souhait, réductif]

Law se présente de même comme une condition portant sur le futur et c'est celui à la place duquel conviendrait *in*, comme dans : « ... même si (*wa-law*) y répugnent les polythéistes » (9, 33); « même si (*wa-law*) t'émerveille leur beauté » (33, 52).

Il se présente également comme un conjonctif et c'est celui à la place duquel conviendrait *an* vocalisé 'a'; la plupart de ses occurrences | ont lieu après *wadda* (aimer) et ses synonymes, comme dans : « Beaucoup de gens de l'écriture aimeraient vous faire revenir (*yawuddu ... law yaruddūnakum*) » (2, 109); « l'un d'eux aimerait vivre (*yawaddu ... law yu'ammāru*) » (2, 96);

«le coupable aimerait se racheter (*yawaddu ... law yaftadī*)» (70, 11), c'est-à-dire, la vie et le rachat.

Il se présente aussi comme un souhait et c'est celui à la place duquel conviendrait *layta* (plût à Dieu que), comme dans : «Si seulement un retour nous était possible, alors nous serions (*fa-law anna lanā karratan fanakūna*) ...» (26, 102) et c'est pour cela que le verbe de l'apodose est à l'accusatif.

Il se présente, enfin, comme avec un sens réductif; on cite à ce propos : «même si (*wa-law*) c'est à votre détriment ...» (4, 135).

lawlā

[Il se présente] selon plusieurs sens.

4/1181

1. Le premier: comme étant une particule de l'hypothèse irréaliste de l'existence²²¹; alors il intervient sur la proposition nominale et son apodose est un verbe lié à *la*-²²², s'il est affirmatif, comme dans : «S'il n'avait pas été (*fa-lawlā annahu*) de ceux qui célèbrent les louanges, * il serait resté (*la-labiṭa*) ...» (37, 143–144), ou bien sans *la*-, s'il est négatif, comme dans : «S'il n'y avait pas eu (*wa-lawlā*) pour vous la faveur de Dieu et sa miséricorde, n'aurait été purifié (*mā zakā*) aucun d'entre vous absolument» (24, 21); et s'il est suivi d'un pronom, ce dernier doit être un pronom au nominatif, comme dans : «Si vous n'aviez pas été (*lawlā antum*), nous serions croyants» (34, 31)²²³.

2. Le deuxième: comme ayant le sens de *hallā* (est-ce que ne pas), ce qui a pour fonction d'inciter et d'insinuer, dans le cas de l'inaccompli ou de ce qui entre dans son interprétation, comme dans : «Ne demanderez-vous pas pardon (*lawlā tastağfirūna*) à Dieu?» (27, 46); «Ne me renverrais-tu pas (*lawlā aḥḥartanī*) à un proche délai ...?» (63, 10)²²⁴; ce qui a aussi pour fonction

221 C'est-à-dire, de l'existence de la non existence.

222 Attention! Il s'agit du *la*- bref de l'apodose et non du *lā* long de la négation.

223 Ce qui veut dire qu'il n'est pas permis de dire: *law lāhu* et *law lāka* (s'il n'avait pas été, si tu n'avais pas été); telle est la théorie de al-Mubarrad dans *al-Kāmil*: 'Il convient de dire seulement: *lawlā anta* (si tu n'avais pas été)'. Alors que, selon la théorie de Sībawayh, c'est permis. Mais alors, on prend *law lā* comme étant l'équivalent d'une préposition gouvernant le génitif. Quant à al-Aḥfaṣ, il pense que la forme génitive du pronom peut remplacer sa forme nominative (NDE).

224 Il est étonnant que cet exemple soit classé dans la catégorie 'inaccompli', car de fait il s'agit bien d'un verbe à l'accompli; donc il serait à interpréter comme un inaccompli, comme vient d'être dit.

de réprimander et d'inviter au repentir, dans le cas de l'accompli, comme dans: «N'auraient-ils pas pu amener (*lawlā jā'ū*) contre lui quatre témoins ...?» (24, 13); «N'auraient-ils pas pu les secourir (*fa-lawlā naṣarahum*), ceux qu'ils avaient adoptés en dehors de Dieu ...?» (46, 28); «N'auriez-vous pas pu dire (*wa-lawlā ... qultum*), lorsque vous avez entendu cela ...?» (24, 16); «N'auraient-ils pas pu s'humilier (*lawlā ... taḍarra'ū*), lorsque notre rigueur les eut atteints?» (6, 43); | «Ne pourriez-vous pas (*fa-lawlā*), lorsqu'elle (l'âme) atteint le gosier ...» (56, 83); «Ne pourriez-vous pas (*fa-lawlā*), si vous n'êtes pas débiteurs, * la faire retourner (*tarǧī'ūnahā*)» (56, 86–87)²²⁵.

3. Le troisième: comme ayant le sens de l'interrogation; c'est ce que mentionne al-Harawī. Il range dans ce cas: «Ne me renverrais-tu pas (*lawlā aḥḥartanī*) ...?» (63, 10); «Ne ferait-on pas descendre (*lawlā unzila*) sur lui un ange?» (25, 7). Apparemment, il a dans les deux cas le sens de *hallā* (est-ce que ne pas).

4. Le quatrième: comme ayant le sens de la négation; c'est ce que mentionne également al-Harawī et il met dans ce cas: «Que ne s'est-il trouvé (*fa-lawlā*) une cité qui ait cru!» (10, 98), c'est-à-dire, aucune cité n'a cru, à savoir ses habitants, au moment de l'arrivée du châtement, au point que sa foi lui aurait profité. La majorité des savants ne confirment pas cela et disent que le sens de ce verset est la réprimande relative au fait d'avoir abandonné la foi avant l'arrivée du châtement. La lecture de Ubayy, à savoir *fa-hallā*, confirme cela; l'exception («en dehors du peuple de Yūnus») est donc une exception disjointe²²⁶.

Remarque [cas de *law lā* signifiant *hallā* et exceptions]

On rapporte ceci de la part de al-Ḥalīl: 'Tout ce qu'il y a dans le Coran comme *lawlā* a le sens de *hallā* (est-ce que ne pas?), | à l'exception de: «S'il n'avait pas été (*fa-lawlā annahu*) de ceux qui célèbrent les louanges» (37, 143); cela représente un problème par rapport aux versets précédents; de même, sa parole: «S'il n'avait pas (*lawlā*) vu la manifestation de son Seigneur» (12, 24); ce *lawlā* a le sens d'une hypothèse irréaliste dont l'apodose est sous-entendue, à savoir: 'il aurait pensé à elle' ou 'il aurait eu une relation sexuelle avec elle'; il y a aussi sa parole: «Si Dieu n'avait pas (*lawlā an*) répandu sur nous ses bienfaits, il nous aurait fait engloutir» (28, 82), ainsi que sa parole: «Si nous

225 Dans 56, 83, nous avons un *lawlā* sans verbe qui est repris dans 56, 86 et le verbe qui correspond aux deux à la fois est *tarǧī'ūnahā*; il est à noter que ce cas est classé dans les exemples concernant le verbe à l'accompli, alors qu'ici il est à l'inaccompli.

226 Ce qui voudrait dire: 'N'aurait-il pas pu y avoir (*hallā*) une cité qui ait cru au point que sa foi lui eût profité, à l'exception du peuple de Yūnus?'

n'avions pas (*lawlā an*) affermi son cœur» (28, 10), c'est-à-dire, elle (la mère de Mūsā) l'aurait montré; et aussi dans d'autres versets'.

Ibn Abī Ḥātim dit: 'Mūsā al-Ḥaṭamī nous a rapporté: Hārūn b. Abī Ḥātim nous a rapporté: 'Abd ar-Raḥmān b. Abī Ḥammād nous a rapporté de la part de Asbāṭ, de la part de as-Suddī, ce que Abū Mālik dit, à savoir: Tout ce qu'il y a dans le Coran comme *lawlā* a le sens de *hallā*, à l'exception de deux passages, à savoir dans *Yūnus* 10: «Que ne s'est-il trouvé (*fa-lawlā*) une cité qui ait cru» (10, 98) et sa parole: «S'il n'avait pas été (*fa-lawlā annahu*) de ceux qui célèbrent les louanges» (37, 143). Et grâce à cela, est éclairci le sens exprimé par al-Ḥalīl, à savoir qu'il veut signifier le *lawlā* lié à la conjonction *fa-*'.

lawmā

Il prend la place de *lawlā*. Il (*) dit: «Ne serais-tu pas (*lawmā*) venu avec les anges ...» (15, 7). Al-Mālaqī dit: 'Il ne se présente que pour l'incitation'. 4/1184

layta

Particule qui met le nom-sujet à l'accusatif et le prédicat au nominatif; elle signifie le souhait. At-Tanūḥī dit: 'Elle en signifie la corroboration'. 4/1185

laysa

Verbe figé²²⁷. A partir de là, certains (al-Fārisī) prétendent que c'est une particule. Il signifie la négation du contenu de la proposition mise au présent, tout en niant aussi le reste en fonction du contexte. On dit qu'il nie l'état présent et le reste. Ibn al-Ḥāḡib renforce cela avec sa (*) parole: «N'est-ce pas, le jour où il viendra à eux il ne sera pas (*laysa*) détourné d'eux?» (11, 8); en effet, c'est une négation du futur. Ibn Mālik dit: 'Il est employé pour la négation générale et absolue signifiant le genre, comme le *lā* de l'élimination'. C'est ce qu'on a tendance à négliger. Il cite à ce sujet: «Pas de (*laysa*) nourriture pour eux, si ce n'est des épines» (88, 6).

227 C'est-à-dire, un verbe qui n'a qu'un seul temps (accompli) et pas de nom d'action.

mā

4/1186 A la fois, nom et particule.

1. En tant que nom,

a. C'est un *relatif* qui a le sens de 'ce qui', comme dans : « Ce qui (*mā*) se trouve auprès de vous s'épuise et ce qui (*mā*) se trouve auprès de Dieu demeure » (16, 96). Il est également pour le masculin, le féminin, le singulier, le duel et le pluriel. Généralement, on l'emploie pour ce qui n'est pas doué de connaissance, mais on peut aussi l'employer pour ce qui est doué de connaissance, comme dans : « Par le ciel et celui qui (*mā*) l'a construit ! » (91, 5) ; « Et vous n'adorez pas celui que (*mā*) j'adore » (109, 3), c'est-à-dire, Dieu. On peut, en ce qui concerne son pronom de rappel, considérer la forme et le sens²²⁸ ; les deux cas sont réunis dans sa parole : « Ils adorent en dehors de Dieu ce qui (*mā*) ne détient (*yamlīku*) pour eux aucune subsistance à partir des cieus et de la terre et qui ne peuvent rien (*yastaṭī'ūna*) » (16, 73). Dans ce cas, *mā* est déterminé, contrairement au reste (qui suit).

b. C'est aussi un *interrogatif* qui a le sens de 'quelle chose ?' Avec lui, on interroge au sujet des réalités individuelles de ce qui ne pense pas, de ses genres et de ses qualités, ainsi qu'au sujet des genres des êtres pensants, de leurs espèces et de leurs qualités, comme dans : « *mā hīya* / quelle est elle ? » (2, 68) ; « *mā law-nuhā* / quelle est sa couleur ? » (2, 69) ; « *mā wallāhum* / qui les a détournés ? » (2, 146) ; « *mā tilka* / qu'est-ce que cela dans ta main droite ? » (20, 17) ; « *mā ar-raḥmānu* / qui est le Miséricordieux ? » (25, 60). Avec lui, on n'interroge pas au sujet des réalités individuelles de ce qui est doué de science, contrairement à ceux qui le permettent²²⁹. Quant à la parole de Fir'awn : « Qui (*mā*) est le Seigneur des univers ? » (26, 23), ce dernier la prononce par ignorance²³⁰ ; voilà pourquoi Mūsā lui répond, en donnant les attributs.

4/1187 On doit éliminer son *-ā* final, quand il est mis au génitif²³¹, tout en maintenant la voyelle 'a' pour indiquer de quoi il s'agit et faire la différence entre l'interrogatif et le relatif, comme dans : « Au sujet de quoi (*'amma*) vous interrogez-vous ? » (78, 1) ; « En quoi (*fīma*), toi, as-tu à en parler ? » (79, 43) ; « Pourquoi (*līma*) dites-vous ce que vous ne faites pas » (61, 2) ; « ce avec quoi (*bīma*) les émissaires reviendront » (27, 35).

228 C'est-à-dire, pour faire l'accord.

229 L'exemple précédent (25, 60) semblerait montrer le contraire.

230 Ne serait-ce pas la même raison qui vaut pour Coran 25, 60 cité peu auparavant ?

231 C'est-à-dire, par une préposition qui gouverne le génitif, comme on le voit dans les exemples qui suivent.

c. C'est également un *conditionnel*²³², comme dans: «Si (*mā*) nous abrogeons un verset ou si nous le faisons oublier ...» (2, 106); «et s'(*mā*) ils font du bien, Dieu le sait» (2, 197); «et s'(*fa-mā*) ils sont sincères avec vous, vous serez sincères avec eux» (9, 7). Il est à l'accusatif en vertu du verbe qui vient après.

d. C'est encore un *exclamatif*, comme dans: «Ô combien (*mā*) ils auront à endurer contre le Feu!» (2, 175); «Que l'homme soit tué. Ô combien (*mā*) il est infidèle!» (80, 17). Il n'y a pas de troisième exemple dans le Coran, si ce n'est dans la lecture de Sa'īd b. Ġubayr: «Ô combien (*mā*) tu es décevant pour ton noble Seigneur!» (82, 6)²³³. Il est en situation de nominatif, en tant que sujet, et ce qui vient après est le prédicat; il est totalement indéterminé.

e. C'est aussi un *indéterminé qualifié* (par ce qui suit), comme dans: «un moucheron ou quelque chose qui est plus élevé (*mā fawqahā*)» (2, 26); «*ni'immā ya'izukum bihi* / ce à quoi il vous exhorte est vraiment bon» (4, 58), c'est-à-dire, 'quelle chose admirable (*ni'ma šay'an*) à laquelle il vous exhorte!'; ou bien un *indéterminé non qualifié*, comme dans: «*fa-ni'immā hiya* / que c'est admirable!» (2, 271), c'est-à-dire, 'quelle chose admirable, elle!'.

2. En tant que particule,

a. il se présente comme un *conjonctif* soit temporel, comme dans: «Craignez Dieu tant que (*mā*) vous pouvez» (64, 16), c'est-à-dire, le temps de votre capacité; soit non temporel, comme dans: «Goûtez, puisque (*bimā*) vous avez oublié, ...» (32, 14), c'est-à-dire, à cause de votre oubli.

b. il se présente aussi comme une *négation* qui se comporte ou bien comme *laysa*²³⁴, par exemple dans: «*mā hādā bašaran* / Ce n'est pas un mortel» (12, 31); «*mā hunna ummahātihim* / ce ne sont pas leur mère» (58, 2); «et nul d'entre vous ne (*mā*) lui aurait résisté (*hāġizīna*)» (69, 47)²³⁵; il n'y a pas de quatrième exemple dans le Coran; ou bien qui ne se comporte pas comme *laysa*, par exemple dans: «Vous ne (*mā*) ferez pas de dépense, si ce n'est par désir de la face de Dieu» (2, 272); «leur négoce ne (*mā*) profite pas» (2, 16). Ibn al-Ĥāġib dit: 'Il sert à nier l'état présent; en fonction de ce que dit Sībawayh, il comporte un sens corroboratif, parce qu'il en fait, dans la négation,

4/1188

232 Ce qui le prouve, c'est que le verbe qui suit est un apocopé (*maġzūm*).

233 Il lit *aġarraka*, alors que la lecture actuellement officielle est *ġarraka*.

234 En effet, son prédicat est à l'accusatif.

235 Dans *fa-mā minkum min aḥadīn 'anhu hāġizīna*, le nom-sujet de *mā* serait *aḥād*, le *min* étant une cheville de langage; or c'est un singulier, tandis que le prédicat *hāġizīna* est un pluriel; donc il faut en conclure que *aḥād*, bien qu'étant formellement singulier est sémantiquement un pluriel collectif.

le correspondant de *qad* (certes) dans l'affirmation; et comme *qad* comporte le sens corroboratif, ainsi *mā* est employé comme correspondant de *qad*²³⁶.

c. il se présente également comme un *supplément de corroboration*, soit de façon complète²³⁷, comme dans: «Dieu n'est qu'(innamā) une Divinité unique» (4, 171); «Votre Divinité n'est qu'(innamā) une Divinité unique» (18, 110); «comme si (ka-annamā) leur visage était recouvert ...» (10, 27); «peut-être que (rubbamā) ceux qui mécroient ...» (15, 2); soit de façon incomplète²³⁸, comme dans: «si (immā)²³⁹ tu vois» (19, 26); «Quel que soit celui que (ayyan mā) vous invoquez» (17, 110); «quelque soit celui (ayyamā) des deux terme que j'accomplisse» (28, 28); «de par (bimā) une miséricorde» (3, 159); «à cause de (mimmā) leurs fautes» (71, 25); «comme parabole quelconque (mā) un moucheron» (2, 26).

4/1189 Al-Fārisī dit: 'Dans le Coran, toute condition qui se trouve après *immā* est corroborée par *nn* énergétique²⁴⁰, du fait de la ressemblance du verbe de la condition, due à l'introduction du *mā* de corroboration, avec le verbe du serment, étant donné que *mā* est comme le *lām* du serment comportant aussi la corroboration'. Abū l-Baqā' dit: 'L'ajout de *mā* annonce la volonté d'intensifier la corroboration'.

Remarque [différents sens de *mā* selon sa position]

Quand *mā* se trouve avant *laysa*, *lam* ou *lā* ou encore après *illā*, il s'agit d'un relatif, comme dans: «ce que je n'ai pas (*mā laysa*) le droit de ...» (5, 116); «ce qu'il ne (*mā lam*) savait pas» (96, 5); «ce que vous ne (*mā lā*) savez pas» (2, 30); «à l'exception de ce que (*illā mā*) tu nous a enseigné» (2, 32); quand il se trouve après un *ka-* de comparaison, il a la valeur d'un nom d'action; quand il se trouve après *bi-*, il contient les deux sens, comme dans: «parce qu'(bimā) ils étaient injustes» (7, 162); quand il se trouve entre deux verbes dont le premier est un verbe de science, de connaissance ou de pensée, il

236 En réalité, Sībawayh parle de *lammā* (*lam+mā*), – et non de *mā*, qui précède *qad* lequel se présente comme sa réponse. Il dit: 'Quant à *qad*, il est en correspondance avec *lammā yaf'al* (il n'a pas agi), car on répond, en disant: *qad fa'ala* (certes, il a agi)' (cfr. *al-Kitāb*, t. 4, p. 223) (NdE).

237 En ajoutant, entre autres, un sens restrictif.

238 Il s'agit d'un corroboratif pur et simple qui n'ajoute rien au sens de la préposition avec laquelle il entre en composition.

239 Qui est la contraction de *in mā*.

240 Ce *nn* de corroboration se trouve dans le verbe qui suit, comme dans Coran 19, 26: «*fa-immā tarayinna* / et si tu vois».

contient, à la fois, les sens relatif et | interrogatif, comme dans : « Je connais (qu' est-) ce que (*mā*) vous montrez et (qu' est-) ce que (*mā*) vous cachez » (2, 33); « Je ne sais pas (qu' est-) ce qu' (*mā*) on fera de moi et de vous » (46, 9); « Que chacun considère (qu' est-) ce qu' (*mā*) il a préparé pour demain » (59, 18); quand il se trouve, dans le Coran, avant *illā*, c' est une négation, sauf dans treize cas :

- « [Il ne vous est pas permis de prendre] de ce que (*mimmā*) vous leur avez donné, à moins que (*illā*) tous deux ne craignent ... » (2, 229);
- « (donnez leur) la moitié de ce à quoi (*mā*) vous vous étiez engagés, à moins qu' (*illā*) elles n' y renoncent » (2, 238);
- « avec une partie de ce que (*mā*) vous leur avez donné, à moins qu' (*illā*) elles n' aient commis ... » (4, 19);
- « ce que (*mā*) vos pères ont eu pour épouses, exception faite (*illā*) pour le passé » (4, 22);
- « ce qu' (*mā*) un fauve a dévoré, à moins que (*illā*) vous n' ayez eu le temps de l' égorger » (5, 3);
- « je ne crains pas ce que (*mā*) vous lui associez, sauf (*illā*) ... » (6, 80);
- « il vous a détaillé ce qui (*mā*) vous est interdit, à moins que (*illā*) ... » (6, 119);
- « aussi longtemps que (*mā*) dureront les cieux et la terre, à moins que (*illā*) ... » à deux endroits de *Hūd* (11, 107–108);
- « ce que (*mā*) vous aurez moissonné, laissez-le ensuite en épis, sauf (*illā*) ... » (12, 47);
- « ce que (*mā*) vous aurez prévu pour elles, sauf (*illā*) ... » (12, 48);
- « Lorsque vous vous serez séparés d' eux et de ce qu' (*mā*) ils adorent en dehors de (*illā*) de Dieu » (18, 16);
- « ... et ce qui (*mā*) se trouve entre les deux, qu' (*illā*) en vérité » là où on le trouve (15, 85).

māḍā

Il se présente sous plusieurs aspects.

1. Le premier : *mā* est un interrogatif et *ḍā* est un relatif et c' est, des deux aspects, ce dernier qui prévaut dans : « Ils te demanderont ce qu' (*māḍā*) ils dépendront. * Dis : le superflu (*al-ʿafwu*) » (2, 219), selon la lecture au nominatif²⁴¹,

241 Abū ʿAmr lit au nominatif et les autres à l' accusatif (*al-ʿafwa*) et telle est la lecture actuellement officielle.

c'est-à-dire, 'ce qu'ils (*al-ladī*) doivent dépenser est le superflu', puisque le principe est que corresponde une proposition nominale à une proposition nominale et une proposition verbale à une proposition verbale.

2. Le deuxième: *mā* est un interrogatif et *dā* un démonstratif.

3. Le troisième: *mādā* tout entier est un interrogatif composé et c'est, des deux aspects, celui qui prévaut dans: « qu'est-ce qu'(*mādā*) ils dépenseront? Dis: le superflu (*al-'afwa*) » (2, 219), selon la lecture à l'accusatif, c'est-à-dire, 'ils dépenseront le superflu'.

4. Le quatrième: *mādā* tout entier est un nom générique qui a le sens de 'chose' ou un relatif qui a le sens de 'ce qui'.

4/1192 5. Le cinquième: *mā* est un ajout et *dā* sert de démonstratif

6. Le sixième: *mā* est un interrogatif et *dā* un ajout. Il est possible de citer à ce propos [...] ²⁴²

matā

Il se présente comme un interrogatif temporel, par exemple dans: « Quand (*matā*) viendra la victoire de Dieu? » (2, 214) et comme un conditionnel [...] ²⁴³

ma'a

4/1193 C'est un nom, avec pour preuve sa mise au génitif avec *min*, selon la lecture de certains: « *hādā dīkrun min ma'ya* / ceci est un rappel de ma part » (21, 24) ²⁴⁴. Il a le sens de 'auprès de' qui indique fondamentalement le lieu ou le temps du fait d'être ensemble, comme dans: « Deux garçons entrèrent avec lui (*ma'ahu*) en prison » (12, 36); « Envoie-le avec nous (*ma'anā*) demain » (12, 12); « Je ne l'enverrai pas avec vous (*ma'akum*) » (12, 66).

On peut signifier grâce à lui le simple fait d'être ensemble ou la simple association sans aucune considération de lieu ni de temps, comme dans: « Soyez avec (*ma'a*) ceux qui sont sincères » (9, 119); « Inclinez-vous avec (*ma'a*) ceux qui s'inclinent » (2, 43).

²⁴² Il y a un blanc dans le texte Par exemple: *mādā šana'ta* / Qu'as-tu fait? (NdE).

²⁴³ Idem. Par exemple: *matā ta'tihi taǧīd* / quand tu viendras (si tu viens) à lui, tu le trouveras (NdE).

²⁴⁴ C'est une lecture isolée de Yaḥyā b. Ya'mar et de Ṭalḥa b. Mušraf. La lecture actuellement officielle est: « *hādā dīkru man ma'ya* / ceci est le rappel de ceux qui sont avec moi » (NdE).

Quant à : « Je suis avec (*ma'a*) vous » (5, 12) ; « Dieu est avec (*ma'a*) ceux qui le craignent » (16, 128) ; « Il est avec vous (*ma'akum*) où que vous soyez » (57, 4) ; « Certes, avec moi (*ma'ya*) est mon Seigneur ; il me guidera » (26, 62), cela signifie la science, la sauvegarde et l'aide dans un sens figuré.

Ar-Rāḡib dit : 'L'annexant de l'expression *ma'a* est celui qui reçoit l'aide, comme dans les versets déjà mentionnés.' 4/1194

min

C'est une particule du génitif qui a plusieurs sens. Voici les plus courants. 4/1195

1. L'*origine* spatiale, temporelle, etc ..., comme dans : « depuis (*min*) la mosquée sacrée » (17, 1) ; « dès (*min*) le premier jour » (9, 108) ; « Il est de la part de (*min*) Sulaymān » (27, 30).

2. La *partition*, du fait qu'on peut mettre à sa place *ba'ḍ* (une partie de), comme dans : « tant que vous ne dépenserez pas de ce que (*mimmā*) vous aimez » (3, 92). D'ailleurs, Ibn Mas'ūd lit : *ba'ḍa mā tuḥibbūna* (une partie de ce que vous aimez)'.

3. La *spécification*, alors elle se trouve souvent après *mā* et *mahmā*, comme dans : « ce que (*mā*) Dieu accorde aux hommes en fait de (*min*) miséricorde » (35, 2) ; « ce que (*mā*) nous abrogeons comme (*min*) versets » (2, 106) ; « quoi que (*mahmā*) tu nous apportes comme (*min*) versets » (7, 132) ; elle se trouve aussi après d'autres expressions que ces deux là, comme dans : « Evitez donc la souillure en fait d'(*min*) idoles » (22, 30) ; « de bracelets d'(*min*) or » (18, 31).

4. La *causalité* : « à cause de (*mimmā*) leurs fautes, ils furent engloutis » (71, 25) ; « Ils mettent leurs doigts dans leurs oreilles à cause de (*min*) la foudre » (2, 19).

5. La *distinction*, en cas d'inattention ; alors elle concerne le second des deux contraires, comme dans : « il connaît le corrupteur par rapport à (*min*) celui qui fait le bien » (2, 220) ; « tant qu'il ne distinguera pas le mauvais du (*min*) bon » (3, 179).

6. La *substitution*, comme dans : « Êtes-vous satisfaits de la vie de ce monde au lieu de (*min*) la vie dernière ? » (9, 38), c'est-à-dire, à sa place ; « nous aurions mis au lieu de (*min*) vous des anges sur terre » (43, 60), c'est-à-dire, à votre place. 4/1196

7. La *notification* du sens général, comme dans : « *wa-mā min ilāhin illā llāhu* / rien en fait de divinité en dehors de Dieu » (42, 45). Il (az-Zamaḡšarī) dit dans *al-Kaššāf* : 'Elle tient lieu de construction [à l'accusatif]²⁴⁵ dans : « *lā ilāha*

245 Absent dans le manuscrit 'ayn, alors qu'on le trouve ainsi dans *al-Kaššāf* (NdE).

illā llāhu / pas de divinité en dehors de Dieu», pour signifier le sens de la généralisation absolue.

8. Elle a le sens de *bi-*, comme dans : « ils regarderont d'(*min*) un coup d'œil furtif » (42, 45), c'est-à-dire, *bihi* (avec lui).

9. Elle a aussi le sens de *ʿalā*, comme dans : « nous l'avons secouru contre (*min*) le peuple » (21, 77), c'est-à-dire, *ʿalayhim* (contre eux).

10. Elle a encore le sens de *fī*, comme dans : « Lorsqu'on est appelé à la prière au (*min*) jour du vendredi » (62, 9), c'est-à-dire, *fīhi* (en lui). Dans *aš-Šāmil* (Ibn Šabbāğ), d'après *aš-Šāfiʿī*, *min* dans sa (*) parole : « s'il est dans (*min*) un peuple pour vous ennemi » (4, 92), a le sens de *fī*, avec pour preuve sa parole : « alors qu'il est croyant » (4, 92)²⁴⁶.

11. Il a également le sens de *ʿan*, comme dans : « Nous étions inattentifs au sujet de (*min*) de cela » (21, 97), c'est-à-dire, *ʿanhu* (à son sujet).

12. Il a en outre le sens de *ʿinda* comme dans : « ne les mettront au large ni leurs biens ni leurs enfants par rapport à (*min*) Dieu » (3, 10), c'est-à-dire, auprès de lui.

4/1197 13. Il a enfin le sens de la *corroboration* et c'est alors un ajout dans les cas de négation, d'interdiction et d'interrogation, comme dans : « et ne tombe absolument aucune (*min*) feuille sans qu'il ne le sache » (6, 59) ; « tu ne vois dans la création du Miséricordieux absolument aucune (*min*) faille ; tourne donc ton regard : est-ce que tu vois une quelconque (*min*) brèche ? » (67, 3). Certains permettent cela dans l'affirmation ; ils citent à ce sujet : « certainement il t'est parvenu quelque (*min*) information des envoyés » (6, 34) ; « ils y seront décorés de (*min*) bracelets » (18, 31) ; « des (*min*) montagnes dans lesquelles il y a de (*min*) la grêle » (24, 43) ; « qu'ils baissent leur regard (*min* *abšārihim*) » (24, 30).

Remarque [*min* spécificatif et partitif]

Ibn Abī Ḥātim cite, par le truchement de as-Suddī, ce que dit Ibn ʿAbbās, à savoir : 'Quand Ibrāhīm fit l'invocation, s'il avait dit : fais que les cœurs des gens (*afʿidata n-nāsi*) se précipitent vers eux, les juifs et les chrétiens s'y seraient massés ; mais, il a spécifié, en disant : « *afʿidatan mina n-nāsi* / des cœurs de certaines (*min*) gens » (14, 37) ; il a donc fait cela pour les croyants'.

4/1198 Il cite aussi ce que dit Muğāhid, à savoir : 'Si Ibrāhīm avait dit : fais que les cœurs des gens (*afʿidata n-nāsi*) se précipitent vers eux, les byzantins

246 Ce qui veut dire qu'il ne s'agit donc pas d'un *min* de provenance, d'appartenance ou de partition, mais d'un *min* qui indique une position passagère et occasionnelle.

et les perses vous y auraient rejoints en masse. Et cela est clair pour la compréhension, de la part des compagnons et des suivants, du sens partitif de *min*.’

Certains disent que là où on trouve l’expression ‘il vous pardonnera’ dans le discours adressé aux croyants, on n’y mentionne pas *min*, comme dans *al-Aḥzāb* 33: « Ô ceux qui croient! Craignez Dieu et dites une parole droite, * il reformera vos actions et il vous pardonnera vos péchés » (33, 70–71); et dans *aṣ-Ṣaff* 61: « Ô ceux qui croient! Vous indiquerai-je un commerce ... » jusqu’à: « il vous pardonnera vos péchés » (61, 10–12). Il dit, en s’adressant aux mécréants, dans la sourate *Nūh* 71: « il vous pardonnera une partie de (*min*) vos péchés » (71, 4) et de même dans la sourate *Ibrāhīm* 14, 10 et dans la sourate *al-Aḥqāf* 46, 31; cela ne sert qu’à faire la différence entre les deux façons d’adresser la parole, pour ne pas mettre sur un même pied d’égalité les deux groupes en ce qui concerne la promesse. C’est ce qu’il (*az-Zamaḥṣārī*) mentionne dans *al-Kaššāf*.

man

Il n’existe que comme nom.

4/1199

Il se présente comme un *relatif*, par exemple dans: « A lui appartient ceux qui (*man*) sont dans les cieux et sur la terre et ceux qui (*man*) sont auprès de lui ne se gonflent pas d’orgueil » (21, 19);

ou comme un *conditionnel*, par exemple dans: « Qui (*man*) accomplit un mal, sera rétribué en fonction de cela » (4, 123);

ou comme un *interrogatif*, par exemple dans: « Qui (*man*) nous a fait lever de notre dortoir? » (36, 52);

ou comme un *indéterminé qualifié*²⁴⁷, par exemple dans: « et parmi les gens, il y en a qui (*man*) disent » (2, 8), c’est-à-dire, une partie dit. Il est comme *mā* par le fait d’être identique au masculin, au singulier, etc ... Généralement, on l’emploie pour ce qui est doué de connaissance, contrairement à *mā*. Le fait est que *mā* a davantage d’occurrences dans le discours que *man*, car ce qui ne pense pas est plus abondant que ce qui pense. Aussi attribue-t-on à beaucoup ce dont l’usage est fréquent et à peu ce dont l’usage est peu fréquent, par souci d’harmonie.

247 Ce qui équivaut à un relatif qui a un sens général et vague (*ism maṣṣūl ‘āmm*), comme *mā* en ce qui concerne les êtres sans raison.

Al-Ibyārī dit: 'On réserve *man* à ce qui est doué de connaissance et *mā* à ce qui ne l'est pas, quand ils sont relatifs, mais non quand ils sont conditionnels, parce que la condition intéresse le verbe et ne concerne pas les noms'.

mahmā

4/1200 C' est un nom qui sert d'antécédent au pronom dans: « *mahmā ta'tinā bihi* [*min āyatīn*] / quel que soit ce que tu nous apportes [comme signe] » (7, 132). Az-Zamaḥṣārī dit: 'Il sert d'antécédent au pronom de *bihi* et au pronom de *bihā*, selon la forme et selon le sens'. C' est un conditionnel intemporel pour ce qui ne pense pas, comme dans le verset déjà mentionné et il connote la corroboration. A partir de là, certains disent que sa racine est le *mā* conditionnel et le *mā* ajouté; le *-ā* du premier (*mā*) se change en *h* pour éviter la répétition (*mah*).

n

4/1201 Il se présente de plusieurs façons.

C' est un *nom* et alors il s'agit du pronom féminin pluriel, comme dans: « Et quand elles le virent (*ra'aynahu*), elles le magnifièrent (*akbarnahu*) et se coupèrent (*qaṭa'na*) leurs mains et dirent (*qulna*) » (12, 31);

ou une *particule* qui est de deux catégories, à savoir le *nūn* d'insistance qui est soit allégé, soit redoublé, comme dans: « *la-yusḡananna wa-la-yakūnan* / il sera certainement emprisonné et sera sûrement ... » (12, 32); « nous saisissons (*la-nasfa'an*) au front » (96, 15)²⁴⁸. Le suffixe *-an* allégé ne se trouve dans le Coran qu'à ces deux endroits. Quant à moi, je dis qu'il y a un troisième cas dans une lecture isolée, à savoir: 'et quand arriva la promesse de l'autre vie, pour que s'assombrissent (*li-yasū'an*) vos visages' (17, 7)²⁴⁹, ainsi qu'un quatrième dans la lecture de al-Ḥasan, à savoir: 'Jetez (*alqīyan*) dans la Géhenne' (50, 24)²⁵⁰; c'est ce que mentionne Ibn Ğinnī dans *al-Muḥtasib*²⁵¹;

248 Dans ces deux exemples, le *-an* s'écrit comme dans le cas de l'accusatif indéterminé, avec un *tanwīn* et un *alif* long; dans les cas qui suivent ils s'écrit avec un *n* non vocalisé.

249 La lecture actuellement officielle est: « *li-yasū'ū wuḡūhahum* / pour qu'ils assombrissent leur visage ».

250 Idem: « *alqīyā* ».

251 Il y a d'autres exemples coraniques qui peuvent se lire avec le *n* allégé, à savoir Coran 3, 196; 27, 18; 30, 60; 43, 41 et 42 (NdE).

ou un *nūn* de *protection* qui lie le pronom de la première personne du singulier attaché à un verbe, comme dans : « Adorez-moi (*fa-‘budūnī*) » (20, 14) et « cela m’attriste (*la-yahzununī*) » (12, 13); ou à une particule, comme dans : « Plût au ciel que je (*yā laytanī*) fût avec eux! » (4, 73) et « Certes, moi (*innanī*), je suis Dieu » (20, 14); ou qui lie le génitif à *ladun*, comme dans : « de ma part (*ladunnī*) une excuse » (18, 76), à *min* ou *‘an*, comme dans : « ne m’(*‘annī*) a pas mis au large » (69, 28) et « et j’ai lancé sur toi un amour provenant de moi (*minnī*) » (20, 39).

*-n / at-tanwīn*²⁵²

Il s’agit d’un *-n* qui se situe dans la prononciation, mais non dans l’écriture. Ses catégories sont nombreuses. 4/1202

1. La prononciation du *-n* de consolidation qui est lié aux noms arabisés, comme dans : « comme guidance (*hudan*) et miséricorde » (7, 52); « et aux ‘Ād (*‘Ādin*) leur frère Hūd (*Hūdan*) » (11, 50); « Nous avons envoyé Nūḥ (*Nūḥan*) » (7, 59).

2. La prononciation du *-n* d’indétermination qui s’applique aux noms verbaux pour différencier leur détermination de leur indétermination, comme le *nūn* prononcé dans « *uffin* / fi de! » (17, 23), selon la lecture de ceux qui prononcent avec un *-n*²⁵³, et à « *hayhāta* / loin! » (23, 36), selon la lecture de ceux qui prononcent avec un *-n*²⁵⁴.

3. La prononciation du *-n* de compensation, à savoir celui qui s’applique au pluriel féminin régulier, comme dans : « *muslimātin mu‘minātin qānitātin tā‘ibātin ‘ābidātin sā‘ihātin* / soumises, croyantes, dévouées, repentantes, adoratrices, pratiquant le jeûne » (66, 5).

4. La prononciation du *-n* de substitution soit de la lettre de la fin du paradigme *mafā‘il* défectif, comme dans : « Par l’aube * et par les nuits (*layālīn*) » (89, 1–2) et dans : « et au-dessus d’eux des couvre-lits (*jawāšīn*) » (7, 41); soit (du *-n* de substitution) du nom annexé à *kull* (tout), à *ba‘ḍ* (quelque) et à *ayy* (quel), comme dans : « *wa-kullun fī falakīn* / et chacun dans une orbite » (36, 40); | 4/1203
« nous avons préféré quelqu’un d’entre eux à quelque autre (*ba‘ḍīn*) » (2, 253); « quel que soit (*ayyan*) celui que vous invoquez » (17, 110)²⁵⁵; soit (du *nūn* de

252 Signe ou suffixe de l’indéfinition *-n*.

253 Il s’agit de Nāfi‘, Abū Ġa‘far, Ibn Kaṭīr et de Ḥafṣ (NdE).

254 C’est-à-dire, ceux qui lisent : *hayhātin.*, comme Ḥālīd b. Ilyās et ‘Īsā b. ‘Umar (NdE).

255 Autrement dit, nous avons *kullun* pour *kulluhā*, *ba‘ḍīn* pour *ba‘ḍihim* et *ayyan* pour *ayya asmā‘ihī*.

substitution) de la proposition annexée à *id*, comme dans : « et alors (*hīna'idin*), vous regarderez » (56, 84), c'est-à-dire, lorsque (*hīna id*) l'esprit remontera à la gorge ; ou de la proposition annexée à *idā*, comme ce qui précède²⁵⁶, et cela de la part de notre Šayḥ (al-Kāfiyaḡī) et de ceux qui vont dans son sens, par exemple dans : « Et vous, alors (*idan*), vous serez parmi les rapprochés » (26, 42), c'est-à-dire, lorsque (*idā*) vous serez vainqueurs.

5. La prononciation du *nūn* de séparation des versets qu'on appelle, en dehors du Coran, le chantonement et qui remplace la lettre sur laquelle se fonde la rime relâchée (*ḥarf al-iṭlāq*)²⁵⁷. Il se trouve dans le nom, le verbe et la préposition. Az-Zamaḡṣarī et d'autres citent à ce sujet : « *qawārīra(n)* / bouteilles » (76, 15), « Par la nuit, lorsqu'elle s'en va (*yasri[n]*) » (89, 4) et « Non (*kalla[n]*) ! Ils seront mécréants » (19, 82), avec la prononciation du *-n* dans les trois cas²⁵⁸.

na'am

4/1204 Particule de la réponse qui est une confirmation de (ce que dit) l'informateur, une promesse pour celui qui demande et une notification pour celui qui cherche à s'informer. Le fait de substituer un *ḥā'* au *'ayn* (*naḥam*), de le vocaliser 'i' (*na'im*) et le fait que le *nūn* se combine avec le son 'i' (*ni'im*) sont des façons de prononcer avec lesquelles on récite²⁵⁹.

ni'ma

Verbe servant à décerner la louange qui ne se conjugue pas.

256 Voir Chap. 40, p. 1027.

257 Voir p. 1150, note 169.

258 Au lieu de *qawārīra*, *yasri* et *kallā*. Dans 19, 82, le *tanwīn* de *kallan* n'est pas une lettre de séparation proprement dite, puisque la parole est au début du verset, mais une reprise de la lettre de séparation de la rime qui précède immédiatement (*'izzan*), par souvi d'harmonie (*tanāsub*) comme il a déjà été dit plus haut (p. 1150).

259 L'éditeur déclare n'avoir jamais rencontré ces cas de substitution du *'ayn* par le *ḥā'* et de vocalisation du *'ayn* avec 'i'.

hu / hi / h

C'est un nom, à savoir le pronom de la troisième personne absente au singulier qui s'emploie au génitif et à l'accusatif, comme dans: «Son compagnon (*ṣāhibuhu*) lui (*lahu*) dit, alors qu'il l'entretenait (*yuhāwiruhu*)» (18, 37); c'est une particule de la troisième personne de l'absent qui est liée à *yyā(hu)* et une particule du silence, comme dans: «Qu'est-ce qui te fera connaître ce qu'il est (*māhiyah*)?» (101, 10), «mon livre (*kitābiyah*)» (69, 19), «mon compte (*hisābiyah*)» (69, 26), «mon pouvoir (*sultāniyah*)» (69, 29), «mon bien (*māliyah*)» (69, 28) et «elles ne sont pas gâtées (*yatasannah*)» (2, 259). On lit avec cette particule du silence la fin des versets du pluriel en guise de pause²⁶⁰, comme précédemment.

4/1205

hā

Il se présente comme un nom verbal avec le sens de 'prends' et il est permis d'en allonger le *alif*. Il se conjugue alors au duel et au pluriel, comme dans: «Prenez (*hā'umu*)! Lisez mon livre» (69, 19). Il se présente aussi comme un nom, pronom du féminin, comme dans: «*fa-alhamahā fuḡūrahā wa-taqwāhā* / il lui inspira son libertinage et sa piété» (91, 8). Il se présente encore comme particule de l'attention et alors il intervient | sur le démonstratif, comme dans: «*hā'ulā'i* / ceux-ci» (2, 31); «ces deux (*hādāni*) sont adversaires» (22, 19); «*hāhunā* / ici» (5, 24); il intervient aussi sur le pronom au nominatif désigné par un démonstratif, comme dans: «*hā'antum ulā'i* / vous êtes tels que voici» (3, 119); il intervient également comme qualificatif de *ayy* dans le vocatif, comme dans: «Ô vous (*yā'ayyuhā*) les gens!» (2, 21). Dans le dialecte des Asad, il est permis d'omettre son *alif* et de le vocaliser 'u', suivant ainsi la voyelle précédente et c'est ainsi qu'on a la lecture: «Ô vous (*ayyuhu*) les deux fardeaux!» (55, 31)²⁶¹.

4/1206

260 Par exemple, les fins de versets de la sourate *al-Mu'minūn* 23.

261 La lecture actuellement officielle est *ayyuha* sans longue et vocalisé 'a'.

hāti

Verbe à l'impératif qui ne se conjugue pas. A partir de là, certains prétendent que c'est un nom verbal²⁶².

hal

4/1207 Particule de l'interrogation avec laquelle on demande la vérification en dehors de la représentation mentale (concept)²⁶³. Elle n'intervient ni sur | la négation ni sur la condition ni sur *inna* ni généralement sur un nom après lequel il y a un verbe ni sur une coordination. Ibn Sīdah dit : 'Avec elle, le verbe ne peut être qu'au futur'. On l'a contesté avec sa (*) parole : « Est-ce que (*hal*) vous avez trouvé vrai ce que votre Seigneur a promis ? » (7, 44).

Elle se présente avec le sens de *qad* (certes), et c'est ainsi qu'on commente : « Certes (*hal*), il s'est écoulé pour l'homme ... » (76, 1); avec le sens négatif, comme dans : « Il n'y aura (*hal*) comme rétribution du bien que le bien » (55, 60) et avec d'autres sens qui viendront dans l'étude sur l'interrogation.

halumma

C'est l'invitation à quelque chose²⁶⁴. Il y a deux opinions à son sujet.

La première (Sībawayh) : son origine serait *hā* et *lumma*, d'après la façon de dire : 'J'ai regroupé (*lamamtu*) la chose', c'est-à-dire, 'je l'ai arrangée'. On a supprimé le *alif* (de *hā*) et on a procédé à la combinaison.

4/1208 On dit (Abū 'Amr) aussi que son origine est *hal umma*, comme si on disait : 'Est-ce que (*hal*) tel est ton droit ? Alors, vas-y (*umma*) !', c'est-à-dire, 'réalis-le', pour ensuite procéder à la combinaison (*halumma*). Dans le dialecte de al-Ḥiğāz, on le laisse tel qu'il est au duel et au pluriel et c'est ainsi qu'il se présente dans le Coran²⁶⁵. Dans le dialecte de Tamīm, on y adjoint les indications du nombre.

262 Il signifie 'viens par ici !'. Cette forme n'est pas coranique. Elle existe quatre fois sous la forme *hātū* (masculin pluriel).

263 Contrairement à l'interrogatif *a*, comme il est dit à Chap. 40, p. 1006.

264 Ce qui signifie : 'Allons !'.

265 Voir Coran 6, 150 et 33, 18.

hunā

C'est un nom indiquant le lieu proche, comme dans: «Nous sommes établis ici (*hāhunā*)» (5, 24). On y introduit le *l* et le *k* et alors il est pour le lieu lointain, comme dans: «Là-bas (*hunālika*), furent éprouvés les croyants» (33, 11). Il peut indiquer le temps par extension et on cite à ce propos: «Alors (*hunālika*), chaque individu éprouvera les conséquences de ce qu'il aura accompli précédemment» (10, 30); «Alors (*hunālika*), Zakariyyā invoqua son Seigneur» (3, 38).

hayta

C'est un nom verbal signifiant 'dépêche-toi et sans délai'. Il (Ibn Ğinnī) dit dans *al-Muhtasib*: 'Il a plusieurs formes linguistiques dont | certaines sont lues 4/1209
«*hayta*» (12, 23) avec la voyelle 'a' du *h* et du *t*, «*hūta*» avec la voyelle 'i' du *h* et la voyelle 'a' du *t*, «*hayti*» avec la voyelle 'a' du *h* et la voyelle 'i' du *t*, «*haytu*» avec la voyelle 'a' du *h* et la voyelle 'u' du *t*. On lit aussi «*hi'tu*» selon le paradigme *ġi'tu* (je suis venu).

C'est également un verbe signifiant 'être prêt' (*tahayya'tu*) et on lit *huyyi'tu* qui est un verbe signifiant: être bien disposé.

hayhāta

C'est un nom verbal signifiant 'être éloigné'. Il (*) dit: «Au loin! Au loin (*hayhāta*) de ce qui (*limā*) vous est promis!» (23, 36). Az-Zaġġāġ dit: 'Loin (*al-bu'd*) de ce qui (*limā*) vous est promis'. On dit que c'est | une erreur provoquée par le 4/1210
li-. En effet, le sens est: 'La chose s'est éloignée en raison de (*li-*) ce qui vous est promis', c'est-à-dire, 'à cause de cela'. Le mieux serait que le *lām* serve à désigner l'agent²⁶⁶. Il y a plusieurs formes linguistiques, parmi lesquelles on lit avec les voyelles 'a' et 'u' et 'i' avec le signe de l'indétermination (*an, un, in*) dans les trois cas ou sans.

266 Autrement dit: «Au loin! Au loin ce qui vous est promis».

wa-

4/1211 Il régit le génitif et l'accusatif ou il n'est pas régent.

Celui qui régit le génitif est le *wa-* du serment, comme dans : « Par Dieu (*wa-llāhi*), notre Seigneur ! Nous n'étions pas des associateurs » (6, 23).

Celui qui régit l'accusatif est le *wa-* d'accompagnement ; en effet, il met à l'accusatif le complément d'accompagnement, selon l'opinion de certains (al-Fārisī, az-Zamaḥṣārī), comme dans : « Tombez d'accord sur votre affaire avec vos associés (*wa-šurakā'akum*) » (10, 71) ; il n'y a pas de second exemple dans le Coran. Ce *wa-* d'accompagnement met aussi à l'accusatif l'inaccompli dans la réponse à la négation ou à la demande, selon les grammairiens de al-Kūfa, comme dans : « sans avoir reconnu (*lammā ya'lami*) ceux qui ont combattu et reconnu (*wa-ya'lama*) les constants » (3, 142) ; « Plût au ciel que nous soyons ramenés, que nous ne trahissions pas de mensonge (*wa-lā nukaddiba*) les signes de notre Seigneur et que nous soyons (*wa-nakūna*) ... » (6, 27). Régit également l'accusatif, selon eux, le *wa-* d'inflexion ; cela signifie que le verbe exigeant telle vocalisation, ce *wa-* l'en détourne pour le mettre à l'accusatif, comme dans : « Vas-tu y mettre quelqu'un qui y sèmera la corruption et qui y répandra (*wa-yafsika*) le sang ? » (2, 30), selon la lecture à l'accusatif²⁶⁷.

4/1212 Le *wa-* non régent est de plusieurs catégories.

1. La première : le *wa-* de la coordination qui sert à la mise ensemble pure et simple ; il coordonne donc une chose à ce qui l'accompagne, comme dans : « Nous l'avons sauvé ainsi que (*wa-*) les compagnons de vaisseau » (29, 15), à ce qui la précède, comme dans : « Nous avons envoyé Nūḥ et (*wa-*) Ibrāhīm » (57, 26) et à ce qui la suit, comme dans : « Il adresse la révélation à toi et (*wa-*) à ceux qui furent avant toi » (42, 3)²⁶⁸.

Il se distingue des autres particules de coordination, par le fait qu'il se joint à *immā*, comme dans : « ou (*immā*) qu'il soit reconnaissant ou (*wa-immā*) qu'il soit ingrat » (76, 3) ; à *lā* après une négation, comme dans : « Ni (*mā*) vos biens, ni (*wa-lā*) vos enfants ne vous rapprocheront » (34, 37) ; à *lākin*, comme dans : « mais (*wa-lākin*) l'Envoyé de Dieu » (33, 40) ; par la coordination des unités aux dizaines, comme dans ...²⁶⁹ ; par la coordination du général au particulier ou l'inverse, comme dans : « ses anges et (*wa-*) ses envoyés et (*wa-*) Ġibrīl et (*wa-*) Mikāl » (2, 98) ; « Mon Seigneur, pardonne-moi ainsi que (*wa-*) mon père et

267 La lecture actuellement officielle est au nominatif : *wa-yasfiku*.

268 Pour bien comprendre ces exemples, il faut réaliser qu'après *wa-* (et), nous avons ce qui est coordonné et avant, ce à quoi on le coordonne.

269 Blanc dans le texte. Dans *al-Muġnī*, nous avons l'exemple suivant : *aḥad wa-ʿiṣrūna* / vingt et un (NdE).

(*wa-*) celui qui entrera dans ma maison croyant et (*wa-*) les croyants et (*wa-*) les croyantes» (71, 28); par la coordination d'une chose à son synonyme, comme dans: « [ceux-là sont ceux sur lesquels sont] des bénédictions de la part de leur Seigneur et (*wa-*) une miséricorde » (2, 157); « Je me plains à Dieu seulement de mon malheur et (*wa-*) de mon affliction » (12, 86); par la coordination d'un génitif à ce qui lui est proche, comme dans: « passez vos mains sur (*bi-*) votre tête et (*wa-*) vos pieds [jusqu'aux chevilles et (*wa-*) si vous êtes ...] » (5, 6).

On dit qu'il se présente avec le sens de *aw* (ou) et Mālik le prend dans ce sens dans: « Les aumônes sont uniquement pour les pauvres ou (*wa-*) les nécessiteux ... » (9, 60); et avec un sens final et al-Ḥārāzānī prend dans ce sens le *wāw* qui interfère sur les verbes à l'accusatif.

4/1213

2. La deuxième: le *wa-* de la reprise du discours, comme dans: « puis, il a décrété un terme; et (*wa-*) auprès de lui il y a un terme (*aḡalun*) désigné » (6, 2); « pour vous expliquer (*li-nubayyina*); et (*wa-*) nous déposons (*nuqirru*) dans les matrices ... » (22, 5); « Celui que Dieu égare (*yudlil*) n'a pas de guide; et (*wa-*) il les abandonne (*yaḡdaruhum*) ... » (7, 186), au nominatif. Si *wa-* était une coordination, *nuqirru* (déposons) serait à l'accusatif, *yaḡdaruhum* (abandonne) serait à l'apocopé et *aḡalun* serait à l'accusatif²⁷⁰.

3. La troisième: le *wa-* du complément d'état qui intervient sur la proposition nominale, comme dans: « alors que (*wa-*) nous, nous célébrons ta louange » (2, 30); « un sommeil enveloppa une partie d'entre eux, alors qu'(*wa-*) une autre partie se préoccupait elle-même » (3, 154); « si le loup le mange, alors que (*wa-*) nous sommes tout un groupe » (12, 14).

Az-Zamaḡṣarī prétend que ce *wa-* intervient sur la proposition qui tient lieu de qualificatif pour corroborer l'attribution et l'adjonction de la qualité au qualifié; il met dans ce cas: « ils disent: sept, (*wa-*) le huitième d'entre eux étant leur chien » (18, 22).

4/1214

4. La quatrième: le *wa-* de la huitaine; c'est ce que mentionne tout un ensemble comme al-Ḥarīrī, Ibn Ḥālawayh et aṭ-Ta'labī. Ils prétendent que lorsque les arabes comptent, ils introduisent le *wa-* après sept, pour indiquer que c'est un chiffre parfait, ce qui vient après initiant une nouvelle série; ils donnent, comme exemple de cela, sa parole: « Ils diront trois, le quatrième d'entre eux étant leur chien » jusqu'à « sept, et (*wa-*) le huitième d'entre eux étant leur chien » (18, 22); sa parole: « Ceux qui reviennent à Dieu, qui l'adorent » jusqu'à « et (*wa-*) qui interdisent ce qui est blâmable et (*wa-*) qui ... » (9,

270 *Nuqirru* serait à l'accusatif, parce qu'il dépendrait, du fait de la coordination, de *lām*; *yaḡdaruhum* serait un apocopé car ce serait une condition coordonnée à *yaḡdlil* et *aḡalan* serait à l'accusatif, parce qu'il serait une reprise du premier.

112), parce qu'il s'agit de la huitième qualité; et sa parole: «soumises à Dieu» jusqu'à «et (*wa-*) vierges» (66, 5). Le plus correct serait de ne pas attribuer cette catégorie à *wa-*, car dans l'ensemble il s'agit d'une coordination.

5. La cinquième: le *wāw* ajouté. Un seul de ce genre est cité à partir de sa parole, à savoir: «Lorsque ... il l'eut jeté sur le front * (*wa-*) nous lui criâmes» (37, 103–104).

4/1215

6. La sixième: le *wa-* du pronom masculin dans les cas du nom et du verbe, comme dans: «*al-mu'minūna* / les croyants» (2, 285); «et quand ils entendent (*sami'ū*) des futilités, ils s'en détournent (*a'radū*)» (28, 55); «Dis à mes serviteurs qui croient (*āmanū*) qu'ils s'acquittent (*yuqīmū*) ...» (14, 31).

7. La septième: le *wāw* signe du masculin pluriel dans le dialecte des Ṭayyī'. On cite à ce sujet: «Il tiennent (*asarrū*) des conciliabules ceux qui sont injustes (*zalamū*)» (21, 3); «puis, sont devenus aveugles et sourds (*'amū wa-ṣamū*) beaucoup d'entre eux» (5, 71)²⁷¹.

8. La huitième: le *wa-* qui substitue le *a-* de l'interrogation unie à ce qui précède, comme dans la lecture de Qunbul: «vers lui se fera la résurrection * est-ce que (*wa-*) vous êtes sûrs que ...» (67, 15–16)²⁷²; «Fir'awn dit: est-ce que (*wa-*) vous avez cru ...» (7, 123)²⁷³.

wayka'anna

4/1216

Al-Kisā'ī dit: 'C' est une expression de regret et d'étonnement²⁷⁴. Son origine est *waylaka* (malheur à toi!); le *-ka* est le pronom | (de la seconde personne du singulier) au génitif. Al-Aḥfaṣ dit: 'Le *way* est un nom verbal signifiant 'étonne-toi'; le *-ka* est la particule du discours direct; le *anna* sous-entend un *li-*, ce qui signifie: 'Etonne-toi parce que (*li-anna*) Dieu ...'. Al-Ḥalīl dit: 'Le *way* est à part; le *ka'anna* est une expression indépendante de vérification et non de comparaison'.

Ibn al-Anbārī dit: 'L'expression *wayka'annahu* comporte trois possibilités: que *wayka* soit une particule et *annahu*, une autre particule dont le sens serait: 'Ne penses-tu pas?'; qu'il en soit de même avec le sens de 'Malheur à toi!'; et que *way* soit une particule de l'étonnement, *ka'annahu* une autre particule, les deux étant liées dans l'écriture à cause de la fréquence de l'emploi, tout comme est lié: «*yabna'umma* / Ô fils de ma mère!» (20, 94)'.

271 On ne voit pas très bien la différence entre la septième et la huitième catégorie.

272 La lecture actuellement officielle est «*a-amintum*».

273 Dans la lecture actuellement officielle, on a tout simplement «*āmantum*».

274 On la trouve une seule fois dans le Coran, à *al-Qaṣaṣ* 28, 82.

wayl

Al-Aṣmaʿī dit: 'Wayl équivaut à une censure. Dieu (*) dit: « Malheur (*al-waylu*) à vous, à cause de ce que vous débitez! » (21, 18). On peut l'employer comme forme de regret et de peine, par exemple dans: « Malheur à nous (*yā waylatanā*)! » (18, 49); « Malheur à moi (*yā waylatā*)! Serai-je incapable? » (5, 31)'. 4/1217

Dans ses *Fawā'id*, al-Ḥarbī cite, par le truchement de Ismāʿīl b. 'Ayyāš, de la part de Hišām b. 'Urwa et de son père, ce que dit 'Āiṣa, à savoir: 'L'Envoyé de Dieu (.) me dit: *Wayḥaki* et j'en fus affligée. Alors il me dit: Ô rougeaude²⁷⁵! *wayḥaki* et *waysaki* sont (des paroles de) miséricorde; ne t'en afflige donc pas. Mais, afflige-toi plutôt de *al-wayl* (du malheur)'.

yā

C'est une particule du vocatif lointain que ce soit réel ou estimé tel²⁷⁶. Elle est la particule du vocatif la plus employée. Voilà pourquoi, quand elle est omise, on ne suppose aucune autre qu'elle, comme dans: « Mon Seigneur, pardonne-moi! » (24, 28) et « Yūsuf, éloigne-toi! ». On n'appelle le nom de Dieu, *ayyuhā* et *ayyatuhā* qu'avec cette particule. Az-Zamaḥṣārī dit: 'Elle signifie l'insistance de celui qui appelle, dans le sens où ce qu'il va dire mérite beaucoup d'attention; elle est employée pour attirer l'attention. Elle intervient sur le verbe et sur la particule, comme dans: '*a-lā yā sġudū* / Ô ne vous prosternez-vous pas!' (27, 25)²⁷⁷ et « Plût au ciel (*yā layta*) que mon peuple comprenne » (36, 26)'. 4/1218

Nota bene [raison de la brièveté de ce chapitre]

Voilà donc que j'ai réalisé l'exposition des significations des instruments linguistiques qui se trouvent dans le Coran d'une façon concise, pratique et qui va droit au but. Je ne me suis pas étendu, parce que l'endroit pour s'étendre et être prolixe n'a été que dans mes ouvrages sur l'art de la langue arabe et mes livres grammaticaux. Le but poursuivi dans tous les chapitres de ce livre n'est que le rappel des règles et des principes et non la compréhension globale des conséquences et des détails particuliers.

275 Les arabes appellent le blanc, rouge par crainte de la couleur blanche, parce qu'elle ressemble à la lèpre. Voilà pourquoi, le Prophète disait à 'Āiṣa: 'Ô rougeaude!' (voir *Lisān*, t. 3, p. 317b).

276 Le sens de cette particule du vocatif sera à nouveau exposé au Chap. 57, p. 1720.

277 La lecture actuellement officielle est: « *allā yasġudū* ».