

Les règles importantes que le commentateur a besoin de connaître

I. Les règles concernant les pronoms

4/1266 Ibn al-Anbārī a composé deux volumes pour expliquer les pronoms qui se trouvent dans le Coran¹. Le principe de l'emploi du pronom réside dans l'abrègement du discours. C'est ainsi que sa parole: «*a'adda llāhu lahum maḡfiratan wa-aḡran 'aẓīman* / Dieu a préparé pour eux un pardon et une récompense sublime» (33, 35) remplace vingt-cinq mots², s'ils étaient explicités. De même, (à propos de) sa parole: «*wa-qul li-l-mu'mināti yaḡḍuḍna min abṣārihinna ...* / Dis aux croyantes de baisser leur regard ...» (24, 31), Makkī dit: 'Il n'y a pas dans le Coran de verset qui contienne davantage de pronoms que celui-ci; en effet, il en contient vingt-cinq³. On ne recourra au pronom séparé que s'il est impossible d'utiliser le pronom lié; par exemple, s'il doit être placé au début du discours, comme dans: «*īyyāka na'budu* / C'est toi que nous adorons» (1, 5) ou après *illā*, comme dans: «*amara allā ta'budū illā īyyāhu* / il a ordonné que vous n'adoriez que lui» (12, 40)⁴.

L'antécédent du pronom

4/1267 Il est nécessaire qu'un pronom ait un antécédent auquel il puisse se référer: ce dernier sera exprimé explicitement, antérieur au pronom et en correspondance avec lui: «*wa-nādā Nūḡun ibnahu* / Nūḡ appela son fils» (11, 42), «*wa-'aṣā Ādamu rabbahu* / Ādam désobéit à son Seigneur» (20, 121) et «*idā aḡraḡa yadahu lam yakad yarāḡā* / lorsqu'il sort sa main, il la voit à peine» (24, 40).

Ou bien l'antécédent sera implicite, par exemple: «*i'dilū huwa aqrabu* / soyez justes, cela est plus proche de» (5, 8), en effet le pronom *huwa* se réfère à la justice qui est exprimée implicitement dans le verbe *i'dilū* (soyez justes). «*wa-idā ḡaḡara l-qismata ulū l-qurbā wa-l-yatāmā wa-l-masākīnu fa-rzuqūhum*

1 Il s'agit de *Kitāb al-hā'āt fī kitāb Allāh* (NdE).

2 En réalité, on n'en compte que vingt dans le verset en question.

3 Il en est bien ainsi si l'on prend le verset en entier.

4 Ce n'est ni impossible ni difficile, mais dans ce cas (ex.: *na'buduka* / Nous t'adorons), cela n'a plus le même sens.

minhu / lorsque assistent au partage les proches, les orphelins et les pauvres, pourvoyez-les avec cela» (4, 8), c'est-à-dire: avec ce qui est partagé (*al-maq-sūm*) indiqué implicitement par le partage (*al-qisma*).

Ou bien le pronom indiquera l'antécédent implicite de façon nécessaire, comme dans: «*innā anzalnāhu* / certes, nous l'avons fait descendre» (97, 1), à savoir le Coran, parce que la descente se réfère nécessairement à lui. «*Fa-man 'uḥfiya lahu min aḥīhi šay'un fa-ttibā'un bi-l-ma'rūfi wa-adā'un ilayhi* / celui à qui quelque chose sera remis par son frère: procédure selon la coutume et paiement en sa faveur» (2, 178): '*uḥfiya* exige nécessairement un '*āfi* (quelqu'un qui remet) auquel se réfère le pronom *-hi* de *ilayhi* (en sa faveur).

Ou bien l'antécédent (explicite) sera postérieur (au pronom) au plan de l'expression, mais non de la logique, et sera en correspondance avec lui, comme dans: «*fa-awḡasa fī nafsīhi ḥifatan Mūsā* / il conçu en son âme de la crainte, Mūsā» (20, 67), dans: «*wa-lā yus'al 'an dunūbihimu l-muḡrimūna* / ils ne seront pas interrogés au sujet de leurs péchés, les coupables» (28, 78) et dans: «*fa-yawma'idin lā yus'al 'an ḍanbihi insun wa-lā ḡānnun* / ce jour-là, ne sera interrogé au sujet de son péché, nul homme et nul djinn» (55, 39)⁵.

Ou bien l'antécédent (explicite) sera également postérieur (au pronom) au plan de la logique dans le cas du pronom de la situation et du contexte⁶, dans le cas de *ni'ma* et de *bi'sa*⁷ et dans celui de la compétition (entre plusieurs régents)⁸.

Ou bien l'antécédent (implicite) sera postérieur au pronom |, tout en ayant un sens obligé, comme dans: «*fa-lawlā idā balaḡati l-ḥulqūma* / et lorsqu'elle atteint le gosier» (56, 83), dans: «*kallā idā balaḡati t-tarāqiya* / Mais non! lorsqu'elle atteint les clavicules» (75, 26); *ar-rūḥ* et *an-naḥs* (le souffle et l'âme) sont remplacés par le pronom, à cause du sens de *al-ḥulqūm* (le gosier) et de *at-tarāqī* (les clavicules) qui les indique; et dans: «*ḥattā tawārat bi-l-ḥiḡābi* / jusqu'à ce qu'il ait disparu derrière le voile» (38, 32), il s'agit du soleil, à cause du sens de *al-ḥiḡāb* (le voile) qui l'indique.

4/1268

5 Dans tous ces cas le pronom caché du verbe se réfère à l'agent qui vient à la fin.

6 Par exemple: «*Qul huwa llāhu aḥadun* / Dis: lui, Dieu est un» (112, 1) et «*fa-idā ḥiya šāḥiṣatun absūru l-laḍina kaḥarū* / et voici qu'ils sont fixés les regards de ceux qui ont mécru» (21, 97) (NdE).

7 Ainsi que pour les expressions semblables, comme par exemple dans: «*sā'a maṭalan al-qawmu* / quel mauvais exemple ils donnent, les gens» (7, 177) (NdE).

8 Par exemple, dans: *ḡafawnī wa-lam aḡfu l-aḥlā'a* (ils m'ont mal traité, mais je ne maltraite pas les gens vides); le pronom sujet (*w*) de *ḡafawnī* a comme antécédent *al-aḥlā'a* qui est complément direct d'objet de *aḡfu* (NdE).

Le contexte peut indiquer l'antécédent et donc on le signifiera par le pronom, étant sûr de la compréhension de l'auditeur, comme dans: «*kullu man 'alayhā fānin* / tout ce qui s'y trouve est périssable» (55, 26) et dans: «*mā taraka 'alā zahrihā* / il ne laisserait à sa surface ...» (35, 45) où il s'agit de la terre ou du monde; et dans: «*wa-li-abawayhi* / et à ses parents» (4, 11) où il s'agit du défunt, même si aucune mention n'en est faite précédemment.

Le pronom peut se référer à l'expression mentionnée, sans se référer à son sens, comme dans: «*wa-mā yu'ammāru min mu'ammārin wa-lā yunqāṣu min 'umurihi* / ne sera pas prolongée la vie d'un être vivant et ne sera pas raccourcie sa vie» (35, 11), à savoir la vie d'un autre être vivant.

Le pronom peut se référer à une partie de ce qui précède, comme dans: «*yūsikumu llāhu fī awlādikum ...* / Dieu vous recommande au sujet de vos enfants» (4, 11a) jusqu'à: «*fa-in kunna nisā'an ...* / et si ce sont des filles» (4, 11b) et dans: «*wa-bu'ūlatuhunna aḥaqqu bi-raddihinna* / leur mari ont le droit de les reprendre» (2, 228b), après sa parole: «*wa-l-muṭallaqātu* / et les répudiées» (2, 228a); cela concerne de façon spéciale celles que leur mari font revenir, tandis que l'antécédent des deux pronoms *hunna* (elles) est général, donc il s'agit d'elles et des autres.

Le pronom peut se référer au sens, comme dans le verset de *al-kalāla* (la succession sans ayant droit): «*fa-in kānatā ṭnatayni* / et si elles sont deux» (4, 176), alors qu'il n'y a pas auparavant d'expression au duel à laquelle le pronom puisse se référer. Al-Aḥfaš dit: 'En effet, *al-kalāla* s'emploie pour le singulier, le duel ou le pluriel; aussi, le pronom qui s'y réfère se met-il au duel, si tel est le sens, tout comme le pronom se met au pluriel quand il se réfère à *man*, si tel est son sens'.

4/1269

Le pronom peut se référer à l'expression d'une chose dont le sens est celui du genre de cette chose. Az-Zamaḥṣarī dit: 'C'est le cas de sa parole: «*in yakun ḡaniyyan aw faqīran fa-llāhu awlā bihimā* / s'il est riche ou pauvre, Dieu a la priorité sur eux deux» (4, 135), en effet, le pronom se réfère aux deux genres pauvre et riche, parce que «*ḡaniyyan aw faqīran*» sont pris dans le sens de deux genres; si le pronom se référerait à l'individu dont on parle, il serait au singulier'.

Il se peut qu'on mentionne deux choses et que le pronom ne se réfère qu'à l'une des deux, généralement celle qui est nommée en second; par exemple, dans: «*wa-sta'īnū bi-ṣ-ṣabri wa-ṣ-ṣalāti wa-innahā la-kabīratun* / demandez l'aide pour la patience et la prière, car elle est difficile» (2, 45), le pronom se réfère à la prière; on dit aussi qu'il se réfère à *al-isti'āna* (la demande d'aide) qui est implicite dans le verbe *ista'īnū*; «*ḡa'ala ṣ-ṣamsa ḡiyā'an wa-l-qamara nūran wa-qaddarahu manāzila* / Il a fait du soleil une lumière vive et de la lune une lumière (réfléchie) et il lui a fixé ses mansions» (10, 5); il s'agit de la lune, parce que c'est grâce à elle qu'on connaît les mois; «*wa-llāhu wa-rasūlu aḥaqqu an*

yurđūhu / Dieu et l'Envoyé méritent bien plus qu'ils cherchent à lui plaire» (9, 62), ce qui veut dire : *yurđūhumā* (à leur plaire), mais le pronom est au singulier, parce que l'Envoyé est celui qui appelle les serviteurs et qui s'adresse à eux oralement ; or de sa satisfaction découle nécessairement celle de son Seigneur (*).

Il se peut que le pronom soit au duel, alors qu'il se réfère à une des deux réalités mentionnées, par exemple, dans : « *yaḥruḡu minhumā l-lu'lu'u wa-l-marḡānu* / les perles et le corail proviennent des deux (mers) » (55, 22), or les perles et le corail ne proviennent que d'une des deux mers.

Le pronom peut être lié à une chose, alors qu'en réalité il l'est à une autre, par exemple, dans | : « *wa-la-qad ḥalaqnā l-insāna min sulālatin min ṭīnin* / nous avons créé l'homme d'une argile fine » (23, 12), il s'agit de Ādam ; puis, il dit : « *ṭumma ḡa'alnāhu nuṭfatan* / puis, nous en avons fait une goutte de sperme » (23, 13), or cela concerne son fils, parce que Ādam n'a pas été créé d'une goutte de sperme.

4/1270

Quant à moi, je dis que cela fait partie du chapitre de l'usage détourné (*al-istiḥdām*)⁹, par exemple : « *lā tas'alū 'an ašyā'a in tubda lakum tasu'kum* / ne posez pas de question au sujet de choses qui vous nuiraient, si elles vous étaient montrées » (5, 101), à la suite de quoi il dit : « *qad sa'alahā* / [des hommes] l'ont posée à leur sujet » (5, 102), c'est-à-dire, au sujet d'autres choses que l'on comprend implicitement à partir de l'expression 'choses' énoncée auparavant.

Le pronom peut se référer à ce qui est associé à l'antécédent, par exemple, dans : « *illā 'ašyyatan aw duḥāhā* / seulement un soir et sa matinée » (79, 46), c'est-à-dire, la matinée du jour de la soirée et non la matinée de la soirée elle-même, car elle n'a pas de matinée.

Le pronom peut se référer à une réalité invisible et insensible, alors qu'en réalité, c'est le contraire ; par exemple, dans : « *iḏā qadā amran fa-innamā yaqūlu lahu kun fa-yakūnu* / lorsqu'il décrète une chose, il lui dit seulement : sois et elle est » (3, 47), le pronom *hu* (lui) se réfère à *amr* (chose), bien que lorsque cela a lieu, cette chose n'existe pas encore ; et cela parce qu'étant donné qu'elle est antérieure dans la science de Dieu, c'est comme si elle avait le rang de ce qui est visible et existant.

9 Il s'agit d'une figure rhétorique qui consiste à employer un mot dans un sens et ensuite à employer un pronom qui se réfère à ce même mot, mais dans un autre sens. Voir Chap. 58, pp. 1729–1730.

Règle 1 [référence du pronom au mentionné le plus proche]

4/1271 En principe, le pronom se réfère au mentionné le plus proche. C'est pour cela que le premier complément (*šayāṭīna* / satans) a été postposé dans sa parole: «*wa-ka-dālika ḡa'alnā li-kulli nabīyin 'aduwwan šayāṭīna l-insi wa-l-ḡinni yūḥī ba'duḥum ilā ba'din* / ainsi nous avons disposé pour chaque prophète, comme ennemi(s), des satans hommes et djinns qui s'inspirent mutuellement » (6, 112), pour que le pronom puisse se référer à lui (ce complément postposé) à cause de sa proximité¹⁰; cependant, ce n'est pas le cas, s'il s'agit d'un annexé et d'un annexant, car en principe le pronom se réfère à l'annexé, parce que c'est celui dont on parle, comme dans: «*wa-in ta'uddū ni'mata llāhi lā tuḡṣūhā* / si tu comptes les bienfaits de Dieu, tu ne sauras les dénombrer » (14, 34). Mais, il peut se référer à l'annexant, comme dans: «*ilā llāhi Mūsā wa-innī la-aẓunnuhu kāḍiban* / [je monterai] vers le Dieu de Mūsā, car je pense qu'il (Mūsā) est menteur » (40, 37).

On diverge à propos de: «*aw laḥma ḥinzīrin fa-innahu riḡsun* / ou la viande de porc, car c'est une souillure » (6, 145); certains prennent l'annexé (viande) comme antécédent, d'autres l'annexant (porc).

Règle 2 [les mêmes pronoms ont le même antécédent]

4/1272 En principe, les pronoms (identiques) doivent correspondre au (même) antécédent pour éviter la confusion. Voilà pourquoi, lorsque certains admettent, à propos de: «*ani qḍifihi fī t-tābūti fa-qḍifihi fī l-yammi* / jette-le dans le coffret et jette-le dans le fleuve » (20, 39), que le second pronom se réfère à *at-tābūt* (le coffret), alors que le premier se référerait à Mūsā, az-Zamaḡṣarī les critique et les considère comme ennemis du Coran, parce qu'ils le privent de son inimitabilité. Il dit: 'Tous les pronoms se réfèrent à Mūsā; car le fait que l'un se réfère à lui, tandis que l'autre se référerait au coffret constitue un défaut, parce que cela amène à être l'ennemi de l'ordre qui est la mère de l'inimitabilité coranique, alors que préserver cet ordre est la chose la plus importante qui incombe au commentateur'.

Il dit encore, à propos de «*li-tu'minū bi-llāhi wa-rasūlihi wa-tu'azzirūhu wa-tuwaqqirūhu wa-tusabbihūhu* / afin que vous croyiez en Dieu et en son Envoyé, que vous l'assistiez, que vous l'honoriez et que vous célébriez ses louanges » (48, 9): 'Les pronoms se réfèrent à Dieu, car le sens de son assistance est le fait d'assister sa religion et son Envoyé; qui sépare les pronoms, s'éloigne (du sens)'.

10 Alors que l'ordre logique est bien: « Nous avons disposé pour chaque prophète des satans hommes et djinns comme ennemi(s) ... »

Certes, on peut s'écarter de cette règle, comme dans sa parole: «*wa-lā tastafti fihim minhum aḥadan* / ne demande d'avis à leur sujet à personne d'entre eux» (18, 22); le premier pronom se réfère aux compagnons de la caverne et le second aux juifs; c'est ce que disent Ta'lab et al-Mubarrad.

Autre exemple: «*wa-lammā ġā'at rusulunā Lūṭan sī'a bihim wa-ḏāqa bihim ḏar'an* / et lorsque nos envoyés arrivèrent auprès de Lūṭ, il pensa à mal à leur sujet et il fut trop court de bras pour eux» (11, 77); Ibn 'Abbās dit |: 'Il pensa à mal au sujet de son peuple et il n'eut pas les bras assez longs pour ses hôtes'.

4/1273

Dans sa parole: «*illā tanṣurūhu ...* / si vous ne le secourez pas ...» (9, 40), il y a douze pronoms qui tous se réfèrent au Prophète (.), sauf dans '*alayhi* (sur lui) où le pronom se réfère à son compagnon, comme l'a transmis as-Suhaylī de la part de la majorité, parce que l'ombre divine (*as-sakīna*) n'a jamais cessé d'être sur le Prophète (.) et donc le pronom sujet de *ġa'ala* (il rendit) se réfère à Lui (*).

Il se peut qu'on traite différemment les pronoms (identiques), pour éviter la confusion; par exemple, dans: «*minhā arba'atun ḥurumun* / parmi lesquels, il y a quatre (mois) sacrés» (9, 36), le pronom se réfère à *itnā 'ašara* (*šahran*) (douze mois); puis il dit: «*fa-lā taẓlimūna fihinna* / ne portez pas tort (à vous-mêmes) durant eux», en utilisant le pronom au pluriel, pour s'opposer à sa référence aux quatre mois sacrés.

Le pronom de la séparation

Le pronom de la séparation est un pronom au nominatif qui s'accorde avec ce qui précède, à la première, à la deuxième et à la troisième personne, au singulier, au duel et au pluriel. Il ne se situe qu'après le sujet ou ce qui fondamentalement tient lieu de sujet, et avant le prédicat, en tant que nom, ou ce qui en tient lieu; par exemple: «*wa-ulā'ika humu l-muflīḥūna* / ceux-là, eux, sont les gagnants» (2, 5); «*wa-innā la-naḥnu ṣ-ṣāffūna* / Certes, nous, nous sommes en rangs» (37, 165); «*kunta anta r-raqība 'alayhim* / tu étais, toi, leur observateur» (5, 117); «*taġidūhu 'inda llāhi huwa ḥayran* / vous le retrouverez auprès de Dieu, lui-même, sous forme de bien» (73, 20); «*in tarani anā aqalla minka mālan* / si tu me vois, moi, moins pourvu que toi en bien» (18, 39); «*hā'ulā'i banātī hunna aṭharu lakum* / voici mes filles, elles sont plus pures pour vous» (11, 78). Al-Aḥfaš tolère qu'il se situe entre le complément d'état et son référent et il cite à ce propos la lecture «*hunna athara* / elles, étant plus pures» à l'accusatif. Al-Ġurġānī tolère qu'il se situe avant un verbe à l'inaccompli et il propose à ce sujet: «*innahu huwa yubdi'u wa-yu'īdu* / certes, lui, il commence et il renouvelle» (85, 13), tandis que Abū l-Baqā' propose: «*wa-makru ulā'ika huwa yabūru* / et la ruse de ceux-là, elle, sera anéantie» (35, 10).

4/1274

Le pronom de la séparation n'a pas de fonction dans l'analyse. Il signifie trois choses. D'abord, il indique que ce qui suit est un prédicat et ne dépend pas du sujet¹¹; ensuite, il signifie la confirmation et c'est pour cela que les grammairiens de al-Kūfa l'appellent 'support', parce que c'est sur lui que s'appuie le discours, c'est-à-dire, qu'il est renforcé et confirmé; certains, à partir de là, établissent qu'on ne peut pas le répéter¹², si bien qu'on ne peut pas dire: *Zaydun nafsuhu huwa l-fāḍil* (Zayd, lui-même, il est l'excellent); enfin, il signifie la spécification.

4/1275 Az-Zamaḥṣarī mentionne les trois (sens) dans: «*wa-ulā'ika humu l-muflīhūna* / et ceux-là, eux, sont les heureux » (2, 5), en disant: 'Son sens est d'indiquer que ce qui suit est un prédicat et non un qualificatif; ensuite, il marque l'insistance; enfin, il signifie l'obligation d'attribuer le sens du prédicat au sujet et à rien d'autre'.

Le pronom de la situation et du contexte

On l'appelle le pronom de ce qui est inconnu. L'auteur de *al-Muḡnī* (Ibn Hišām) dit: 'Il est hors norme de cinq façons:

1. Il se rapporte nécessairement à ce qui vient après lui, puisqu'il n'est pas permis que la proposition qui l'explique, ou quoi que ce soit de cette dernière, le précède.
2. Ce qui l'explique ne peut être qu'une proposition.
3. Rien ne peut dépendre de lui; il ne peut pas être renforcé; on ne peut lui coordonner ou lui mettre en apposition quoi que ce soit.
4. Il n'est régi que par le début du discours ou par une particule nominale (*inna, anna*).
5. Il est nécessairement au singulier.

Comme exemples, nous avons: «*qul huwa llāhu aḥadun* / Dis, voici, Dieu est un » (112, 1)¹³; «*fa-idā hiya šāḥiṣatun abṣāru l-laḍīna kafarū* / et alors, voici, sont figés les regards de ceux qui ont mécré » (21, 97); «*fa-innahā lā ta'mā l-abṣāru* / certes, voici, ne sont pas aveugles les yeux » (22, 46). Son rôle est de montrer la grandeur et l'importance de ce dont on parle, en mentionnant cela d'abord de façon vague, puis en l'expliquant'.

11 C'est-à-dire, n'est pas une apposition du sujet: dans *wa-ulā'ika (humu) l-muflīhūna*, s'il n'y avait pas le pronom *hum*, cela signifierait: 'ces gagnants ...'.

12 Le texte dit: *lā yuḡma'u baynahu wa-baynahu* (le lier à lui-même).

13 Voir une analyse plus détaillée de ce verset à p. 1288.

Nota Bene [si un autre sens est possible, c'est mieux]

Ibn Hišām dit : 'Lorsqu'il est possible de donner un autre sens que celui du pronom de la situation, il ne faut pas recourir à ce dernier. C'est à partir de là, que l'opinion de az-Zamaḥṣarī, à propos de : « *innahu yarākum* / certes, (lui), il vous voit » (7, 27), selon laquelle le nom-sujet de *inna* serait un pronom de la situation, est considérée comme faible; le mieux serait qu'il soit le pronom de aš-Šaytān. La lecture (al-Yazīdī) : « *wa-qabīlahu* / et sa cohorte » à l'accusatif confirme cela, car on ne peut rien coordonner au pronom de la situation'.

4/1276

Règle 3 [pronom d'un antécédent pluriel doué ou non de raison]

Généralement, quand l'antécédent est un pluriel d'êtres doués de raison, le pronom qui s'y réfère est au pluriel, qu'il s'agisse d'un pluriel de paucité ou de quantité, par exemple : « *wa-l-wālidātu yurđīna* / les mères allaiteront » (2, 233); « *wa-l-muṭallaqātu yatarabbaṣna* / les répudiées attendront » (2, 228); alors qu'on a le singulier dans sa parole : « *wa-azwāḡun muṭahharatun* / des épouses pure(s) » (3, 15), car on ne dit pas : *muṭahharātun* (pures).

En général, le pluriel de quantité des êtres non-doués de raison fait un accord au singulier, tandis que leur pluriel de paucité fait l'accord au pluriel. Les deux cas se retrouvent dans sa parole : « *inna 'iddata š-šuhūri 'inda llāhi itnā 'ašara šahran* / certes, le nombre des mois auprès de Dieu est de douze mois » (9, 36) | jusqu'à : « *minhā arba'atun ḥurumun* / parmi lesquels, il y a quatre (mois) sacrés ». En effet, dans *minhā* (parmi lesquels), le pronom au singulier (-*hā*) se réfère à aš-šuhūr (mois) qui est un pluriel de quantité; puis il dit : « *fa-lā taẓlimū fhinna* / ne portez pas tort (à vous-mêmes) durant eux » avec un pronom au pluriel (*hinna*) qui se réfère à *arba'atun ḥurumun* (quatre mois sacrés) qui est un pluriel de paucité¹⁴.

4/1277

Al-Farrā' mentionne un secret subtil à propos de cette règle, c'est-à-dire, – puisque le spécificatif du pluriel de quantité, à savoir ce qui dépasse dix, est au singulier, le pronom qui s'y réfère est aussi au singulier; et puisque le spécificatif du pluriel de paucité, à savoir dix et au-dessous, est au pluriel, le pronom qui s'y réfère est aussi au pluriel¹⁵.

14 Voir l'explication du même verset à p. 1273.

15 Il s'agit de la spécification du chiffre dans la façon de compter de trois à dix et de onze et au-dessus : *sab' sanawātin* (sept ans) et *arba'a 'ašara sanatan* (quatorze ans).

Règle 4 [l'accord du pronom selon la forme et le sens]

Puisque l'on considère dans les pronoms à la fois l'expression et le sens, on commencera par l'expression et, ensuite, on considèrera le sens; telle est la façon de faire la plus courante du Coran. Il (*) dit: «*wa-mina n-nāsi man yaqūlu* / et parmi les gens, il y a celui qui dit» (2, 8), puis il ajoute: «*wa-mā hum bi-mu'minīna* / alors qu'ils ne sont pas croyants»: d'abord, il a employé le singulier, en fonction de l'expression, puis, il a employé le pluriel, en fonction du sens. De même, dans: «*wa-minhum man yastamī'u ilayka wa-ġa'alnā 'alā qulūbihim* ... / parmi eux, celui qui t'écoute et nous avons posé sur leur cœur ... » (6, 25) et dans: «*wa-minhum man yaqūlu 'dan lī wa-lā taftinnī a-lā fi l-fitnati saqatū* / parmi eux, celui qui dit: Dispense-moi et ne me tente pas. Ne sont-ils pas tombés dans la révolte?» (9, 49).

4/1278

Aš-Šayḥ 'Alam ad-Dīn al-'Irāqī dit: 'Dans le Coran, il n'arrive jamais qu'on commence par l'accord | selon le sens, sauf à un seul endroit, à savoir sa (*) parole: «*wa-qālū mā fi buṭūni hādihi l-an'āmi ḥālīṣatun li-dukūrīnā wa-muḥarramun 'alā azwāġinā* / ils disent: Ce qui est dans le ventre de ces bestiaux est licite pour nos hommes et interdit pour nos épouses» (6, 139); en effet, il a mis au féminin *ḥālīṣatun* (licite), en fonction du sens de *mā* (ce qui), puis il a tenu compte de l'expression, en employant le masculin, et donc il a dit *muḥarramun* (interdit). Fin de citation.

Dans son *Amālī*, Ibn al-Ḥāġib dit: 'Lorsqu'on a fait l'accord selon l'expression, il est permis de le faire ensuite selon le sens; mais, lorsqu'on l'a fait selon le sens, il est peu correct de le faire ensuite selon l'expression. En effet, le sens est plus fort; par conséquent, il n'est pas invraisemblable de revenir à lui après avoir tenu compte de l'expression; mais il est peu correct, après avoir tenu compte du sens qui est fort, de revenir à ce qui est le plus faible'.

Ibn al-Ġinnī dit, dans *al-Muḥtasib*: 'Il n'est pas permis de retourner à l'expression après l'avoir abandonnée pour aller vers le sens; on cite contre cette opinion, sa (*) parole: «*wa-man ya'su 'an ḍikri r-raḥmāni nuqayyidu lahu šayṭānan fa-huwa lahu qarīnun* * *wa-innahum la-yaṣuddūnahum 'ani s-sabīli wa-yaḥsabūna annahum muhtadūna* / à quiconque se ferme au souvenir du Miséricordieux, nous lui assignons un satan qui sera pour lui un compagnon. * Certes, ils les détournent du chemin et ils estiment qu'ils sont bien guidés»; puis, il dit: «*ḥattā idā ġā'anā* / si bien que lorsqu'il vient à nous» (43, 36-38). Il est donc revenu à l'expression, après l'avoir quittée pour le sens'.

4/1279

Maḥmūd b. Ḥamza dit, dans *Kitāb al-aġā'ib*: 'Certains grammairiens sont d'avis qu'il n'est pas permis de faire l'accord selon l'expression après l'avoir fait selon le sens, alors que dans le Coran on trouve | le contraire de cela, à savoir sa parole: «*ḥālīdīna fihā abadan qad aḥsana llāhu lahu rizqan* / ils y demeureront pour toujours. Dieu lui accorde une belle part» (65, 11)'.

Ibn Ḥālawayh dit dans *Kitāb laysa*: 'La règle relative à *man* et ses analogues est qu'on peut revenir de l'expression vers le sens, du singulier vers le pluriel et du masculin vers le féminin, comme dans: «*wa-man yaqnut minkunna li-llāhi wa-rasūlihi wa-ta'mal ṣālihan* / à qui d'entre vous (féminin pluriel) est dévoué (masculin singulier) à Dieu et à son Envoyé et qui fait (féminin singulier) le bien» (33, 31) et dans: «*man aslama waḡhahu li-llāhi* / qui soumet son (masculin singulier) visage à Dieu» jusqu'à sa parole: «*wa-lā ḥawfa 'alayhim* / pas ce crainte pour eux (masculin pluriel)» (2, 112). Les grammairiens sont d'accord à ce sujet'. Il ajoute: 'Il n'y a, dans la façon de parler des arabes ou dans quelque texte que ce soit de la langue arabe, aucun cas de retour du sens vers l'expression, sauf dans un seul passage que cite Ibn Muḡāhid, à savoir sa (*) parole: «*wa-man yu'min bi-llāhi wa-ya'mal ṣālihan yudḥilahu ḡannātin* ... / quiconque croit en Dieu et fait le bien, il l'introduira dans des jardins» (65, 11); il emploie le singulier dans *yu'min* (il croit), *ya'mal* (fait) et *yudḥilhu* (l'introduira), puis le pluriel dans sa parole: «*ḥālidīna* / ils y demeureront» et ensuite, il emploie le singulier dans sa parole: «*aḡsana llāhu lahu* / Dieu lui accordera une belle part». Donc après le pluriel, il est revenu au singulier'.

II. Règle relative au masculin et au féminin

Il y a deux catégories de féminins: le véritable et celui qui ne l'est pas. Dans le premier cas, le suffixe *-at* du verbe n'est généralement pas omis, sauf s'il y a une séparation. Chaque fois qu'augmente la séparation, l'omission est une bonne chose; mais le maintien, dans le cas du véritable féminin, vaut mieux, tant que ce n'est pas un pluriel.

4/1280

Quant au féminin non-véritable, l'omission du *tā'* dans le cas de séparation est excellente, comme dans: «*fa-man ḡā'ahu maw'izātun* / à qui parvient une exhortation» (2, 275) et: «*qad kāna lakum āyātun* / ce fut pour vous un signe» (3, 13). Si la séparation augmente, l'omission devient encore meilleure, comme dans: «*wa-aḡaḡa l-laḡīna ḡalamū ṣ-ṣayḡatu* / se saisit de ceux qui furent injustes la clameur» (11, 67); mais le maintien aussi est une bonne chose, comme dans: «*wa-aḡaḡati l-laḡīna ḡalamū ṣ-ṣayḡatu* / se saisit de ceux qui furent injustes, la clameur» (11, 94); donc les deux cas se trouvent ensemble dans la sourate de *Hūd* 11.

Certains ont suggéré la prévalence de l'omission¹⁶ et l'ont même démontrée grâce au fait que Dieu lui donne la préséance sur le maintien, lorsque les deux

16 Il s'agit de l'omission du *tā'* du féminin (voir un peu plus loin, p. 1281).

cas se rencontrent; de même, quand il n'y a pas de séparation, l'omission est permise là où le rapport (*al-isnād*)¹⁷ a lieu avec le nom explicite; s'il a lieu avec le pronom, l'omission est interdite.

Quand un pronom ou un démonstratif se situent entre un sujet et un prédicat¹⁸, l'un étant masculin et l'autre féminin, il est permis de mettre le pronom et le démonstratif au masculin ou au féminin, comme dans sa (*) parole: «*qāla hādā raḥmatun min rabbī* / il dit: ceci est une miséricorde de la part de mon Seigneur» (18, 98). Il a mis le démonstratif au masculin, alors que le prédicat est au féminin, à cause de l'antéposition de *as-sadd* (la digue) (18, 94) qui est au masculin. Dans sa parole: «*fa-dānika burhānāni* / voilà deux preuves» (28, 32), il a mis le démonstratif au masculin, – bien que le démontré soit *al-yad* (la main) et *al-ʿaṣā* (le bâton) qui sont deux féminins –, parce que le prédicat est mis au masculin, à savoir *burhānān*.

4/1281

Il est permis de mettre au masculin tous les noms génériques, si on les prend comme genre, et au féminin, si on les prend comme collectif, par exemple, dans sa parole: «*a'ḡāzu naḥlin ḥāwiyatin* (féminin) / des stipes de palmiers évidés» (69, 7) et dans: «*a'ḡāzu naḥlin munqa'irin* (masculin) / des stipes de palmiers déracinés» (54, 20); dans: «*inna l-baqara taṣābaha* (masculin) *'alaynā* / certes, les génisses se ressemblent pour nous» (2, 70), on (Ubayy b. Ka'b) lit aussi: «*taṣābahat* (féminin)»; «*as-samā'u munfaṭirun* (masculin) *bihi* / le ciel se fendra» (73, 18) et «*idā s-samā'u nfaṭarat* (féminin) / lorsque le ciel se fendra» (82, 1). Certains ont mis dans le même cas: «*ḡāʾat* (féminin) *-hā riḥun ʿaṣifun* (masculin) / Arriva un vent impétueux» (10, 22)¹⁹ et «*wa-li-Sulaymāna r-riḥa ʿaṣifatan* (féminin) / et à Sulaymān le vent soufflant en tempête» (21, 81).

On demande quelle est la différence entre sa (*) parole: «*fa-minhum man hadā llāhu wa-minhum man ḥaqqat ʿalayhi ḍ-ḍalālatu* / et parmi eux, ceux que Dieu a guidés et parmi eux celui pour lequel s'est réalisé l'égarement» (16, 36) et sa (*) parole: «*farīqan hadā wa-farīqan ḥaqqā ʿalayhimu ḍ-ḍalālatu* / une partie qu'il a guidée et une partie pour lesquels s'est réalisé l'égarement» (7, 30).

17 Il s'agit du rapport entre le verbe et l'agent et ensuite, par extension, entre le prédicat et le sujet.

18 Ce qui veut dire que le pronom et le démonstratif ne sont qu'un rappel du sujet réel exprimé auparavant.

19 En fait, dans ce verset, nous avons: «*bi-riḥin ṭayyibatīn wa-fariḥū bihā ḡāʾathā riḥun ʿaṣifun* / grâce à un bon vent, ils en était tout heureux. Arriva un vent impétueux». C'est de ce mélange surprenant que sont déduites les fameuses règles qui ne sont que des justifications a posteriori d'un état de fait linguistique pour le moins étonnant, à moins qu'on ne le situe dans le cadre du style oral où tout cela est un phénomène relativement habituel et banal.

On répond qu'il en est ainsi pour deux raisons : une raison formelle, à savoir l'abondance des lettres de ce qui sépare, dans le second cas²⁰ ; aussi l'omission (du suffixe *-at* du féminin), à cause de l'abondance des obstacles, est-elle plus fréquente ; et une raison sémantique, à savoir *man* dans sa parole : « *man ḥaqqat* » se réfère à un collectif qui est féminin au niveau de l'expression, avec pour preuve : « *wa-la-qad ba'aṭnā fī kulli ummatin rasūlan* / nous avons dépêché à chaque communauté un envoyé » (16, 36) ; puis, il dit : « *wa-minhum man ḥaqqat 'alayhi ḍ-ḍalālatu* / et parmi eux celui contre lequel s'est réalisé l'égarément », c'est-à-dire : *min tilka l-umami* (parmi ces communautés). S'il avait dit : *dallat* (s'est égaré) |, *-at* aurait été obligatoire, les deux expressions ne faisant qu'un ; donc si leur sens est le même, il est mieux de maintenir *-at* que de l'omettre, puisqu'il est maintenu dans ce qui a le même sens. Quant à « *farīqan hadā ...* / une partie qu'il a guidée » (7, 30), *farīq* est masculin ; et s'il avait dit : *farīqun ḍallū* (une partie qui se sont égarés), cela aurait été sans *-at* (du féminin). Or sa parole : « *ḥaqqat 'alayhimu ḍ-ḍalālatu* / pour lesquels s'est réalisé l'égarément » (7, 30) a le même sens et donc est employée sans *-at* (dans *ḥaqqat*). C'est là une des manières de faire subtiles des arabes, à savoir le fait que le statut d'expression obligatoire qu'ils invoquent relativement à leur langue (en général) n'est plus obligatoire quand on se trouve au niveau d'une parole (particulière).

4/1282

III. Règle relative à la détermination et à l'indétermination

Il faut savoir que chacune des deux à son rôle (*maqām*) qui ne convient pas à l'autre.

4/1283

A. L'indétermination a plusieurs raisons

1. Elle signifie l'individualité, par exemple : « *wa-ḡā'a raḡulun min aqṣā l-madīnati yas'ā* / un homme vint des extrémités de la ville en courant » (28, 20), c'est-à-dire, un seul homme ; « *ḍaraba llāhu maṭalan raḡulan fīhi šurakā'u mutašā-kisūna wa-raḡulan salaman li-raḡulin* / Dieu a donné l'exemple d'un homme dépendant d'associés querelleurs et d'un homme soumis à un homme » (39, 29).

2. Elle signifie l'espèce, par exemple : « *hādā dīkrun* / ceci est un rappel » (38, 49), c'est-à-dire, une espèce de rappel ; « *wa-'alā abṣarihim ḡiṣāwatun* / et sur leurs yeux, un voile » (2, 7), c'est-à-dire, une espèce étrange de voile que

20 Ce qui sépare *ḥaqqat* (masculin) de *al-dalālatu* (féminin).

les gens ne reconnaissent pas, en ce sens qu'il recouvre ce que ne recouvre aucun voile; «*wa-la-tağidannahum aḥraṣa n-nāsi 'alā ḥayātīn* / tu les trouveras les gens les plus avides d'une vie» (2, 96), c'est-à-dire, d'une espèce de vie, à savoir l'augmentation du futur, parce que cette avidité ne porte ni sur le passé ni sur le présent. Elle peut signifier à la fois l'individualité et l'espèce dans sa parole: «*wa-llāhu ḥalaqa kulla dābbatin mim mā'in* / Dieu a créé tout animal à partir d'une eau» (24, 45), c'est-à-dire, chaque espèce animale à partir d'une espèce d'eau et chaque individu animal à partir d'un sperme individuel.

3. Elle signifie l'importance, en ce sens que la chose est trop importante pour qu'on puisse la préciser et la savoir, par exemple: «*fa-ḍanū bi-ḥarbin* / attendez-vous à une guerre» (2, 279), une guerre, c'est-à-dire, toute guerre; «*wa-lahum 'adābun alīmun* / pour eux, une châtimement douloureux» (2, 10); «*wa-salāmun 'alayhi yawma wulida* / paix sur lui le jour où il est né» (19, 15); «*salāmun 'alā Ibrāhīm* / paix à Ibrāhīm» (37, 109); «*anna lahum ġannātīn* / pour eux des Jardins» (2, 25).

4/1284

4. Elle signifie l'abondance, par exemple: «*a-inna lanā la-ağran* / aurons-nous une récompense?» (26, 41), c'est-à-dire, une récompense abondante, considérable; elle peut signifier à la fois l'importance et l'abondance: «*wa-in yukaddibūka fa-qad kuḍḍibat rusulun* / s'ils te déclarent menteur, ils ont déjà déclaré menteurs des envoyés» (35, 4), c'est-à-dire, des prophètes importants et d'un grand nombre.

5. Elle signifie le mépris, dans le sens où l'état de la chose est déprécié à un point qu'on ne peut même pas l'imaginer, comme dans: «*in naẓunnu illā ẓannan* / nous ne conjecturons qu'une conjoncture» (45, 32), c'est-à-dire, une pensée méprisante et insignifiante, sinon ils la suivraient, car telle est leur habitude, avec pour preuve: «*in yattabi'ūna illā ẓ-ẓanna* / ils ne suivent que la conjoncture» (6, 116); «*min ayyi šay'in ḥalaqahu* / de quelle chose l'a-t-il créé?» (80, 18), c'est-à-dire, d'une chose méprisante et vile, ce qu'il a montré ensuite, en disant: «*min nutfatin ḥalaqahu* / il l'a créé d'une goutte de sperme» (80, 19).

6. Elle signifie la paucité, par exemple: «*wa-riḍwānun min llāhi akbaru* / une satisfaction de la part de Dieu est plus grande» (9, 72), c'est-à-dire, même une petite satisfaction de sa part est plus grande que les Jardins (du paradis), parce qu'elle est le principe de toute joie:

'Peu de ta part me suffit, mais * du peu de toi on ne dira pas que c'est peu'

Az-Zamaḥṣarī classe dans ce genre: «*subḥāna l-laḍī asrā bi-'abdihi laylan* / glorifié soit celui qui a fait voyager son serviteur de nuit» (17, 1), c'est-à-dire, durant un peu de nuit ou une partie de la nuit. On a mentionné contre son opinion que le sens de paucité consiste à ramener le genre à un de ses individus et non à réduire un individu à une de ses parties.

Il a répondu dans *ʿArūs al-afrāḥ* que nous n’admettons pas que ‘nuit’ soit le sens réel de l’ensemble de la nuit, mais que chacune de ses parties est appelée ‘nuit’.

As-Sakkākī compte, parmi les raisons de l’indétermination, le fait qu’on ne connaît rien d’autre de la réalité de la chose que cela. Et il classe dans ce genre le fait de vouloir signifier l’ignorance, ne connaissant pas la personne concernée; par exemple, quand on dit: *hal lakum fī ḥayawānin ʿalā šūrati insānin yaqūlu kadā* (Aimeriez-vous un animal qui, à la façon d’un homme, parle ainsi)? Et il en est ainsi de l’ignorance des mécréants: «*hal nadullukum ʿalā raḡulin yunabbīʾukum* / vous montrerons-nous un homme qui vous prophétise que ... ? » (34, 7); c’est comme s’ils ne le connaissaient pas. 4/1285

Un autre compte aussi, parmi ces raisons, l’intention de généraliser, dans un contexte de négation, comme: «*lā rayba fīhi* / pas de doute en lui » (2, 2) et «*fa-lā rafāʾa* ... / pas de cohabitation avec une femme » (2, 197); ou de condition, comme: «*wa-in aḥadun mina l-mušrikīna staḡāraka* / si quelqu’un parmi les polythéistes cherche asile auprès de toi » (9, 6); ou de faveur, comme: «*wa-anzalnā mina s-samāʾi māʾan ṭahūran* / nous faisons descendre du ciel une eau pure » (25, 48).

B. Quant à la détermination, elle a aussi plusieurs raisons

1. (On l’emploie) dans le cas du *pronom*, car il tient la place de celui qui parle, de celui à qui l’on parle ou de celui dont on parle.

2. (On l’emploie) dans le cas du *nom propre*, à cause de la présence de la personne elle-même dans la pensée de l’auditeur, à partir d’un nom qui lui est réservé, comme dans: «*qul huwa llāhu aḥadun* / Dis: lui, Dieu, est Un » (112, 1) et dans: «*Muḥammadun rasūlu llāhi* / Muḥammad est l’Envoyé de Dieu » (48, 29); ou à cause de l’exaltation ou de l’insulte, lorsque tel nom propre requiert cela. Comme cas d’exaltation, il y a la mention de Yaʿqūb avec l’appellation de Isrāʾīl, à cause de la louange et de l’exaltation qu’elle contient, puisqu’elle signifie le choix ou l’ennoblissement divins, selon ce qui sera dit par la suite à propos du sens des surnoms²¹. Comme cas d’insulte, il y a sa parole: «*tabbat yadā Abī Lahabin* / que les deux mains de Abū Lahab périssent!» (111, 1). Il y a aussi une autre remarque à son sujet, à savoir que ce nom est employé métonymiquement pour le fait qu’il est hôte de la Géhenne.

3. (On emploie aussi la détermination) dans le cas du *démonstratif*, à cause de sa parfaite spécification de (ce qui est indiqué), en le rendant présent à l’esprit de l’auditeur de façon sensible, comme dans: «*hādā ḥalqu llāhi fa-arūnī*

21 Voir Chap. 69, p. 2014.

4/1286

māḍā ḥalaqa l-laḍīna min dūnihi / voici la création de Dieu. Montrez-moi donc ce qu'ont créé les autres en dehors de lui » (31, 11); pour insinuer | la stupidité de l'auditeur, parce qu'il n'arrive pas à distinguer une chose à moins qu'on ne la lui indique de façon sensible et ce verset convient très bien dans ce cas; pour montrer l'état de la chose indiquée de près ou de loin: dans le premier cas, on emploie *hādā* (ceci) et dans le second, *ḍālika* (cela) et *ulā'ika* (ceux-là); pour viser le mépris de façon immédiate, comme dans ce que disent les mécréants: « *a-hādā l-laḍī yadkuru ālihatakum* / est-ce celui-ci qui vilipende vos divinités? » (21, 36); « *a-hādā l-laḍī ba'ata llāhu rasūlan* / est-ce celui-ci que Dieu a dépêché comme envoyé? » (25, 41); « *māḍā arāda llāhu bi-hādā maṭālan* / qu'est-ce que Dieu a voulu signifier avec ceci comme parabole » (2, 26); ou comme sa parole: « *wa-mā hāḍihi l-ḥayātu d-dunyā illā lahwun wa-la'ibun* / cette vie d'ici-bas n'est rien d'autre que divertissement et jeu » (29, 64); pour viser l'importance de ce qui est montré, en le faisant venir de loin, comme dans: « *ḍālika l-kitābu lā rayba fihi* / Voilà le Livre! Pas de doute en lui » (2, 2), prétendant ainsi que l'excellence de son rang vient de loin; pour, après avoir mentionné que ceux qui sont montrés sont doués des qualités déjà énoncées auparavant (2, 3-4), attirer l'attention sur le fait qu'ils méritent ce qui vient après (2, 5b) à cause de ces dernières, comme dans: « *ulā'ika 'alā hudan min rabbihim wa-ulā'ika humu l-muflīḥūna* / ceux-là sont guidés par leur Seigneur et ceux-là sont les bienheureux » (2, 5).

4. (On emploie également la détermination) dans le cas du *relatif*, parce qu'on répugne à mentionner la personne par son nom propre, soit pour la cacher, soit pour la dédaigner, soit pour un autre motif; donc on utilise *al-laḍī* (celui qui) ou un autre relatif lié à ce qu'elle fait ou à ce qu'elle dit, comme dans: « *wa-l-laḍī qāla li-wālidayhi uffin lakumā* / et celui qui dit à ses parents: Fi de vous! » (46, 17) et dans: « *wa-rāwadathu l-latī huwa fi baytiḥā* / elle s'éprit de lui, celle chez qui il était » (12, 23). Cela peut être aussi pour signifier la généralisation, comme dans: « *inna l-laḍīna qālū rabbunā llāhu tumma staqāmū ...* / ceux qui disent: Notre Seigneur est Dieu, puis persévèrent » (41, 30); « *wa-l-laḍīna ḡāhadū fīnā la-naḥdiyannahum subulanā* / ceux qui auront combattu pour nous, nous les dirigerons sur nos chemins » (29, 69); « *inna l-laḍīna yas-takbirūna 'an 'ibādati sa-yadḥulūna ḡahannama* / certes, ceux qui par orgueil refusent de m'adorer, entreront dans la Géhenne » (40, 60).

4/1287

Cela peut être également pour abrégé, comme dans: « *lā takūnū ka-l-laḍīna āḍaw Mūsā fa-barra'ahu llāhu mim mā qālū* / ne soyez pas comme ceux qui ont offensé Mūsā; Dieu l'a innocenté de ce qu'ils ont dit » (33, 69); c'est-à-dire, ils disaient qu'il avait une grosse hernie; s'il avait énuméré les noms de ceux qui disaient cela, cela aurait été long; il ne s'agit pas d'un cas de généralisation, parce que tous les fils de Isrā'īl ne disaient pas cela de lui.

5. (On emploie encore la détermination) avec l'*article* pour indiquer une réalité bien connue, qu'elle soit externe, mentale ou présente ; pour la généralisation exhaustive réelle ou métaphorique ; de même, pour la détermination de l'essence : les exemples de cela ont été cités dans le chapitre des instruments²².

6. (On emploie enfin la détermination) dans l'*annexion*, pour en faire un moyen (d'expression) très bref ; pour donner de l'importance à l'annexé, comme dans : « *inna 'ibādī laysa laka 'alayhim sulṭānun* / certes, mes serviteurs, tu n'as pas sur eux de pouvoir » (15, 42) et dans : « *wa-lā yarḍā li-'ibādīhi l-kufra* / ne lui plaît pas l'ingratitude de ses serviteurs » (39, 7) : il s'agit des purs dans les deux versets, comme le disent Ibn 'Abbās et un autre ; et pour signifier la généralisation, comme dans : « *fa-l-yaḥḍari l-laḍīna yuḥālīfūna 'an amrihi* / qu'ils prennent garde, ceux qui s'opposent à son ordre » (24, 63), c'est-à-dire, tout ordre de Dieu.

Remarque [à propos de *al-Iḥlās* 112, 1-2]

On a posé la question à propos de l'indétermination de *aḥadun* (un) et de la détermination de *aṣ-ṣamadu* (l'impénétrable) dans sa parole : « *Qul huwa llāhu aḥadun* * *Allāhu ṣ-ṣamadu* / Dis : Lui, Dieu est un * Dieu est l'impénétrable » (112, 1-2). Pour y répondre, j'ai composé un texte qui se trouve dans *al-Fatāwā*. En fin de compte, il y a plusieurs réponses à cela.

1. On a mis *aḥadun* (un) à l'indéterminé pour lui donner de l'importance et pour montrer que son signifié, à savoir l'Essence sainte, ne peut être ni connue ni comprise.

2. Il n'est pas permis de mettre l'article à *aḥad*, tout comme à *ḡayr* (autre), *kull* (tout) et *ba'd* (quelque), ce qui est faux. On lit exceptionnellement (*ṣādd*) : *Qul huwa llāhu l-aḥadu* * *Allāhu l-wāḥidu* [*l-aḥadu*] *ṣ-ṣamadu* (Dis : Lui, Dieu, est l'un * Dieu est l'unique [l'un], l'impénétrable). C'est Abū Ḥātim qui relate cette lecture dans *Kitāb az-zīna*, de la part de Ġa'far b. Muḥammad.

3. Voici ce qui m'est venu à l'esprit. *Huwa* est sujet et *Allāhu*, prédicat, tous les deux étant déterminés (Lui est Dieu). Cela entraîne donc nécessairement la restriction du sens²³. Par conséquent, les deux éléments dans « *Allāhu ṣ-ṣamadu* / Dieu est l'impénétrable » sont aussi déterminés pour signifier la même restriction, par souci de correspondance avec la première proposition. Si bien qu'on n'a pas besoin de déterminer « *aḥadun* / un » dans

4/1288

²² Voir Chap. 40, p. 1033.

²³ Autrement dit : Lui (seul) est Dieu.

cette première proposition, à cause du sens restrictif (déjà existant) sans cela. Et donc on l'emploie selon sa fonction basique d'indéterminé, étant donné qu'il s'agit du second prédicat. Et si on prenait le noble nom (Dieu) comme sujet et *aḥadun* comme son prédicat, le pronom de la situation *huwa* donnerait à cela un sens d'emphase et d'importance, si bien que la seconde proposition se présenterait comme la première, du fait que la détermination de ses deux membres en vue de la restriction donne aussi ce sens d'emphase et d'importance.

iv. Autre règle relative à la détermination et à l'indétermination

4/1289 Quand on mentionne deux fois le même nom, se présentent quatre cas de figures : ou ils sont tous les deux déterminés ou indéterminés, ou le premier est indéterminé et le second déterminé ou le contraire.

1. S'ils sont tous les deux déterminés, généralement le second équivalait au premier, car il est pris dans le sens de ce qui est déjà connu en vertu de l'article ou de l'annexion, par exemple dans : « *ihdīnā š-šīrāṭa l-mustaqīma * šīrāṭa l-laḍīna an'amta 'alayhim* / conduis-nous sur la voie droite * la voie de ceux que tu as comblés de bienfaits » (1, 6–7) ; « *fa-'budi llāha muḥlišan lahu d-dīna * a-lā li-llāhi d-dīnu l-ḥālīšu* / adore Dieu en purifiant pour lui le culte ; * le culte pur n'appartient-il pas à Dieu ? » (39, 2–3) ; « *wa-ǧa'alū baynahu wa-bayna l-ǧinnati nasaban wa-la-qad 'alimati l-ǧinnatu* / ils établissent entre lui et les djinns une filiation, mais les djinns savent ... » (37, 158) ; « *wa-qihimu s-sayyī'āti wa-man taqi s-sayyī'āti* / préserve-les des mauvaises actions ; celui que tu auras préservé ce jour-là des mauvaises actions » (40, 9) ; « *la'allī abluǧu l-asbāba * asbāba s-samāwāti* / peut-être atteindrai-je les cordes, * les cordes des cieux » (40, 36–37).

2. S'ils sont tous les deux indéterminés, le second est généralement différent du premier, sinon il conviendrait de le déterminer du fait qu'il est une réalité déjà connue, comme dans : « *Allāhu l-laḍī ḥalaqakum min ḍa'fin tumma ǧa'ala min ba'di ḍa'fin quwwatan tumma ǧa'ala min ba'di quwwatin ḍa'fan wa-šaybatan* / Dieu est celui qui a créé pour vous un état de faiblesse ; puis, il a disposé après un état de faiblesse, une force ; puis, après une force, (il a disposé) un état de faiblesse et une canitie » (30, 54). Le premier état de faiblesse (*ḍa'f*) signifie la goutte de sperme, le deuxième, l'enfance et le troisième, la vieillesse.

Ibn al-Ḥāǧib dit à propos de sa (*) parole : « *ǧudūwwuhā šahrūn wa-rawā-huhā šahrūn* / s'en allant (le vent) durant un mois et s'en revenant durant un mois » (34, 12) : 'La répétition de l'expression 'mois' a pour avantage de faire connaître pendant combien de temps (soufflait le vent) du matin et celui | du

soir. Il ne convient pas d'utiliser un pronom à la place des expressions qui sont employées pour signifier les quantités (de temps). Si toutefois on le faisait, le pronom ne se référerait à ce qui précède qu'en fonction de son sens spécifique; sinon, il faut passer du pronom au nom explicite.

Ces deux premiers cas de figures se rencontrent dans sa parole: «*fa-inna ma'a l-'usri yusran* * *inna ma'a l-'usri yusran* / Et certes avec la difficulté il y a une facilité. * Certes avec la difficulté il y a une facilité» (94, 5–6); en effet, le premier et le second terme *'usr* (difficulté) sont les mêmes, tandis que le second terme *yusr* (facilité) n'équivaut pas au premier, voilà pourquoi il (.) dit à propos du verset: 'Une même difficulté ne prévaudra jamais sur deux facilités'.

3. Si le premier est indéterminé et le second déterminé, le second équivaut au premier pris dans le sens de ce qui est déjà connu, comme dans: «*arsalnā ilā Fir'awnā rasūlan* ... * *fa-'aṣā Fir'awnu r-rasūla* / nous dépêchâmes à Fir'awn un envoyé ... * et Fir'awn désobéit à l'envoyé» (73, 15–16); «*fihā miṣbāhun al-miṣbāhu fī zuḡāḡatin az-zuḡāḡatu* / en elle une lampe; la lampe dans un verre; le verre ...» (24, 35); «*ilā širāṭin mustaqīmīn* * *širāṭi llāhi* / sur une voie droite, la voie de Dieu» (42, 52–53); «*mā 'alayhim min sabīlin* * *innamā s-sabīlu* / pas de recours contre eux; * le recours n'est possible que ...» (42, 41–42).

4. Si le premier est déterminé et le second indéterminé, il n'y a rien à dire, si ce n'est que la chose dépend du contexte. | En effet, parfois le contexte indique la différence, comme dans: «*wa-yawma taqūmu s-sā'atu yuqsimu l-muḡrimūna mā labitū ḡayra sā'atin* / le jour où se dressera l'Heure, les coupables jureront qu'ils ne sont restés qu'une heure» (30, 55); «*yas'aluka ahlu l-kitābi an tunazzila 'alayhim kitāban* / les gens du Livre te demanderont de faire descendre un livre» (4, 153); «*wa-la-qad ātaynā Mūsā l-hudā wa-awraṭnā Banī Isrā'ila l-kitāba* * *hudan* / nous avons donné à Mūsā la Guidance et nous avons légué aux Banū Isrā'īl le livre * comme guidance» (40, 53–54). Az-Zamaḡṣarī dit: '*al-hudā* signifie tout ce qu'il leur a donné: la religion, les miracles, les lois et la guidance de la direction'. Et parfois le contexte indique l'identité, comme dans: «*wa-la-qad ḡarabnā li-n-nāsi fī hādā l-qur'āni min kulli maṭalin la'allahum yatadakkaru*na * *qur'ānan* 'arabiyyan / nous avons proposé aux gens dans ce Coran toutes sortes d'exemples; peut-être réfléchiront-ils ... un Coran arabe ...» (39, 27–28).

4/1291

Aṣ-Ṣayḥ Bahā' ad-Dīn, dans *ʿArūs al-afrāḥ*, et un autre disent: 'Il est évident que ces règles ne sont pas fixes, car elles sont contredites par beaucoup de versets.

1. Par exemple, dans le premier cas de figure: «*hal ḡazā'u l-iḥsāni illā l-iḥsānu* / est-ce que la rétribution du bienfait est autre que le bienfait?» (55, 60), les deux *al-iḥsān* (bienfait) sont déterminés; or le second est différent du premier, car le premier signifie l'acte, tandis que le second signifie la récompense;

« *anna n-naḥṣa bi-n-naḥṣi* / la personne pour la personne » (5, 45), c'est-à-dire, le meurtrier pour la victime, et ainsi de suite; « *al-ḥurru bi-l-ḥurri* / la personne libre pour la personne libre » (2, 178); « *hal atā 'alā l-insāni ḥinun mina d-dahri* / ne s'est-il pas écoulé pour l'homme un laps de temps ... », puis il dit: « *innā ḥalaqnā l-insāna min nuṭṭatin* / certes, nous avons créé l'homme d'une goutte de sperme » (76, 1-2): le premier *al-insān* (l'homme) signifie Âdam et le second, son fils; « *wa-kaḍālika anzalnā ilayka l-kitāba fa-l-laḍina āṭaynā-humu l-kitāba yu'minūna bihi* / ainsi, nous avons fait descendre sur toi le Livre et ceux à qui nous avons donné le Livre croient en lui » (29, 47): le premier *al-kitāb* (le Livre) signifie le Coran, tandis que le second signifie *at-Tawrāt* et *al-Injīl*.

2. Autres exemples, dans le deuxième cas de figure: « *wa-huwa l-laḍī fī s-samā'i ilāhun wa-fī l-arḍi ilāhun* / il est celui qui au ciel est une Divinité et sur la terre une Divinité » (43, 84); « *yas'alūnaka 'ani š-šahri l-ḥarāmi qitālun fihi qul qitālun fihi kabīrun* / ils te demanderont au sujet du mois sacré s'il y a combat. Dis: un combat y serait un grave péché » (2, 217): le second terme (*ilāhun* / Divinité et *qitālun* / combat) dans ces cas équivaut au premier, or ils sont tous les deux indéterminés.

4/1292

3. Autres exemples, dans le troisième cas de figure: « *an yuṣliḥa baynahumā ṣulḥan wa-ṣ-ṣulḥu ḥayrun* / s'ils se réconcilient d'une réconciliation; la réconciliation est un bien » (4, 128); « *wa-yu'ti kulla dī faḍlin faḍlahu* / il accorde à tout bénéficiaire de faveur sa faveur » (11, 3); « *wa-yazidkum quwwatan ilā quwwatikum* / il vous ajoutera une force à votre force » (11, 52); « *li-yazdādū imānan ma'a imānihim* / pour qu'ils ajoutent une foi à leur foi » (48, 4); « *zidnāhum 'aḍāban fawqa l-'aḍābi* / nous leur ajouterons un châtement par-dessus le châtement » (16, 88); « *wa-mā yattabi'u akṭaruhum illā ẓannan inna ẓ-ẓanna lā yuḡnī* / la majorité d'entre eux suit une conjoncture; certes, la conjoncture ne dispense pas ... » (10, 36): le second terme, dans ces deux cas, n'équivaut pas au premier'.

Quant à moi, je dis qu'il n'y a aucune contradiction dans tout cela, si l'on réfléchit bien. En effet, l'article dans *al-iḥsān* (bonne action) (55, 60) indique évidemment le genre, par conséquent, il a le sens d'un indéterminé. Il en est de même pour le verset de *an-naḥṣ* (personne) (5, 45) et celui de *al-ḥurr* (libre) (2, 178), à la différence de celui de *al-'usr* (difficulté) (94, 5-6), car l'article indique ici ou bien le fait d'être connu ou la généralisation exhaustive, conformément à ce qu'indique la tradition prophétique. De même, en ce qui concerne le verset de *aẓ-ẓann* (opinion) (10, 36), nous n'acceptons pas que le second terme soit différent du premier, mais c'est exactement le même, puisque toute opinion n'est pas blâmable. Comment cela pourrait-il être, alors que les décisions légales relèvent de l'opinion? De même, dans le verset de

aṣ-ṣulḥ (réconciliation) (4, 128), il n'est pas interdit que le sens soit *aṣ-ṣulḥ* (la réconciliation) mentionnée, à savoir celle qui a lieu entre les époux; et sa recommandation dans les autres cas vient de la tradition ou du verset, par le truchement de l'analogie. Mais il n'est pas permis de dire que le verset à un sens général et que toute réconciliation est un bien; en effet, la réconciliation qui rend permis ce qui est interdit ou interdit ce qui est permis est interdite. | 4/1293
Il en est de même pour le verset de *al-qitāl* (combat) (2, 217): sans aucun doute, le second terme n'est pas exactement équivalent au premier, car le sens du premier, sur lequel porte la question, est le combat qui a eu lieu dans la campagne militaire de Ibn al-Ḥaḍramī, en l'an 2 de l'hégire, puisque c'est la cause de la révélation du verset; et par le second, on signifie le combat comme genre et non tel combat de façon précise. Quant au verset: «*wa-huwa l-ladī fī s-samā'i ilāhun* / il est celui qui au ciel est une Divinité » (43, 84), at-Ṭibī répond à ce sujet, en disant qu'il s'agit d'un cas de répétition en vue d'ajouter une chose supplémentaire, avec pour preuve la répétition de la mention de *ar-rabb* (Seigneur) dans sa parole qui précède: «*subḥāna rabbi s-samāwāti wa-l-arḍi rabbi l-'arṣi* / glorifié soit le Seigneur des cieux et de la terre, le Seigneur du Trône » (43, 82); la raison de cela réside dans l'insistance à vouloir le (*) purifier de l'attribution de l'enfant qui lui est faite, la règle ayant pour condition qu'on n'ait pas en vue la répétition (pure et simple).

Aṣ-Ṣayḥ Bahā' ad-Dīn mentionne, à la fin de son discours, que le sens de la mention du nom à deux reprises réside dans le fait qu'il est mentionné dans un discours unique ou dans deux discours liés entre eux par une coordination ou un lien évident de logique intrinsèque ou une claire correspondance; ou bien par le fait qu'ils sont l'expression d'un seul locuteur. Il écarte ainsi le cas du verset de *al-qitāl* (combat) (2, 217), car le premier combat y est relaté dans le propos de celui qui pose la question et le second, dans la réponse du Prophète (·).

v. Règle relative au singulier et au pluriel

1. Elle concerne, entre autres, *as-samā'* (le ciel) et *al-arḍ* (la terre). Lorsque, dans le Coran, est mentionnée *al-arḍ*, elle est au singulier et non au pluriel, à la différence de *as-samāwāt* (les cieux); et cela à cause de la lourdeur de son pluriel, à savoir *al-arḍūna*. Voilà pourquoi, lorsqu'on veut mentionner toutes les terres, il dit: «*wa-mina l-arḍi miṭlahunna* / et pour ce qui est de la terre, c'est comme (les cieux) » (65, 12). Quant à *as-samā'* (ciel), il est mentionné parfois au pluriel et parfois au singulier, pour des raisons convenant à la situation, comme je l'ai exposé clairement dans *Asrār at-tanzīl*. En fin de compte, là 4/1294

où on veut signifier le nombre, on utilise le pluriel qui indique la capacité d'exprimer la grandeur et la multitude, comme dans: «*sabbāḥa li-llāhi mā fī s-samāwāti* / glorifie Dieu ce qui est aux cieux» (61, 1), c'est-à-dire, l'ensemble de leurs habitants en fonction de leur multitude; «*tusabbiḥu lahu s-samāwātu* / les cieux le glorifient» (17, 44), c'est-à-dire, chaque ciel en fonction de leur différence numérique; et: «*qul lā ya'lamu man fī s-samāwāti wa-l-arḍi l-ġayba illā llāhu* / Dis: personne aux cieux et sur la terre ne connaît l'invisible, à l'exception de Dieu» (27, 65), puisque le sens est la négation de la science de l'invisible de la part de chaque être qui se trouve dans chacun des cieux un par un. Et quand on veut indiquer la direction, on emploie le singulier, comme dans: «*wa-fī s-samā'i rizqum* / au ciel est votre subsistance» (51, 22) et dans: «*a amintum man fī s-samā'i an yaḥsifa bikumu l-arḍa* / êtes-vous à l'abri que celui qui est au ciel ne vous enfouisse dans la terre» (67, 16), c'est-à-dire, au-dessus de vous.

2. Elle concerne aussi *ar-rīḥ* (le vent); il est mentionné au pluriel et au singulier. Quand il est mentionné dans un contexte de miséricorde, il est au pluriel, et dans un contexte de châtement, au singulier. Ibn Abī Ḥātim et un autre citent | ce que Ubayy b. Ka'b dit, à savoir: 'Tout ce qui touche aux vents (pluriel) dans le Coran est une miséricorde et tout ce qui touche au vent (singulier) est un châtement'. Voilà pourquoi, on trouve dans la tradition: 'Ô Dieu! Fais-en des vents et non un vent'.

Au sujet de la raison de cela, on mentionne que les vents de la miséricorde sont différents du point de vue des qualités, des directions et des avantages procurés. Lorsque souffle un des vents dont on aimerait que face à lui se lève un vent contraire qui romprait sa violence, alors apparaît entre les deux une brise favorable aux animaux et aux plantes. Il y a donc plusieurs vents pour la miséricorde. Quant au châtement, dans ce cas le vent ne souffle que d'une seule façon; rien ne s'oppose à lui et rien ne l'élimine.

Sa (*) parole, dans la sourate de *Yūnus* 10, fait exception à cette règle: «*wa-ḡarayna bihim bi-rīḥin ṭayyibatin* / et ils les emportaient grâce à un bon vent» (10, 22a), et cela pour deux raisons. D'abord, pour une raison formelle, c'est-à-dire, c'est l'opposé de sa parole: «*ḡā'athā rīḥun 'āṣifun* / un vent impétueux se leva» (10, 22b). Beaucoup de choses sont permises dans le cas de l'opposition symétrique, comme dans: «*wa-makarū wa-makara llāhu* / ils rusèrent et Dieu rusa» (3, 54), alors qu'elles ne sont pas permises indépendamment de cela. Ensuite, il y a une raison réelle, à savoir que la perfection de la miséricorde ne se réalise ici que grâce au fait qu'il y a un seul vent et non à cause de la diversité des vents; en effet, le bateau ne vogue que parce qu'il y a un seul vent qui souffle dans une seule direction. Car si les vents se multiplient contre lui, cela cause sa perte. Par conséquent, ce qui est requis dans ce cas, c'est un seul vent; voilà

pourquoi, il appuie ce sens, en qualifiant le vent d'excellent. C'est dans ce sens également que procède sa parole: «*in yaša' yuskini r-rīḥa fa-yazlalna rawākida* / s'il veut, il calme le vent et ils (les vaisseaux) restent stagnants» (42, 33). | Ibn al-Munayyir dit: 'Ce verset est selon la règle, parce que le fait de calmer le vent est un tourment et une calamité pour les compagnons du bateau'.

4/1296

3. La règle concerne également le singulier de *an-nūr* (la lumière) et le pluriel de *aḏ-ḏulumāt* (les ténèbres), ainsi que le singulier de *sabīl al-ḥaqq* (le chemin de la vérité) et le pluriel de *subul al-bāṭil* (les chemins de l'erreur), dans sa parole: «*wa-lā tattabī'ū s-subula fa-tafarraqa bikum 'an sabīlihi* / ne suivez pas les chemins, car cela vous séparerait de son chemin» (6, 153), parce que le chemin de la vérité est unique, tandis que les chemins de l'erreur sont diversifiés et multiples. Or les ténèbres sont à la place des chemins de l'erreur et la lumière est à la place du chemin de la vérité; bien plus, ils sont respectivement synonymes. Voilà pourquoi, il a mis au singulier *walīyyu l-mu'minīna* (patron des croyants) et au pluriel *awliyā'u l-kuffāri* (patrons des mécréants), à cause de leur multiplicité dans sa parole: «*Allāhu walīyyu l-laḏīna āmanū yuḥ-riḡuhum mina ḏ-ḏulumāti ilā n-nūri wa-l-laḏīna kafarū awliyā'uhumu ṭ-ṭāḡūtu yuḥriḡūnahum mina n-nūri ilā ḏ-ḏulumāti* / Dieu est le patron de ceux qui croient; il les fait sortir des ténèbres vers la lumière; et ceux qui mécroient, leurs patrons sont les Ṭāḡūt; ils les font sortir de la lumière vers les ténèbres» (2, 257).

4. La règle concerne encore le singulier de *an-nār* (le Feu), partout où il se trouve, alors que *al-ḡanna* (le Jardin) se trouve au pluriel et au singulier, parce que *al-ḡinān* (les Jardins) sont de plusieurs espèces, donc il est bien de les mettre au pluriel; *an-nār*, par contre, est une matière unique; et cela parce que le Jardin est une miséricorde, tandis que le Feu est un châtiment. Il a donc mis en rapport le pluriel du premier et le singulier du second sur le modèle de *ar-riyāḥ* (les vents) et de *ar-riḥ* (le vent).

5. La règle concerne aussi le singulier de *as-sam'* (l'ouïe) et le pluriel de *al-baṣar* (la vue), parce que *as-sam'* est surtout employé comme une infinitif (l'entendre) | et donc on le met au singulier, contrairement à *al-baṣar* qui est surtout connu comme l'organe. D'autre part, ce qui est essentiellement en relation avec l'ouïe, ce sont les sons qui forment une seule réalité; tandis que ce qui est essentiellement en relation avec la vue, ce sont les couleurs et les choses qui forment des réalités multiples. Par conséquent, il a indiqué dans chacun des deux ce avec quoi il est essentiellement en relation.

4/1297

6. La règle concerne également le singulier de *ṣadīq* (ami) et le pluriel de *ṣāfi'ina* (intercesseurs), dans sa parole: «*fa-mā lanā min ṣāfi'ina * wa-lā ṣadīqin ḥamūmin* / il n'y a pas pour nous d'intercesseurs ni un (seul) ami zélé» (26, 100–101). La raison de cela réside dans la multiplicité des intercesseurs habi-

tuellement et le peu d'amis. Az-Zamaḥṣarī dit: 'Ne voit-on pas que lorsqu'un homme est éprouvé par un oppresseur injuste, un groupe abondant de gens de son pays entreprend d'intercéder pour lui par miséricorde, même si précédemment il n'était pas connu de la majorité d'entre eux; quant à l'ami, il est plus cher que la prunelle des yeux'²⁴.

7. La règle concerne encore « *al-albāb* / intelligence » (2, 179) qui n'est cité qu'au pluriel, parce que le singulier est lourd à prononcer (*lubb*).

8. La règle concerne enfin l'emploi de *al-mašriq* (l'est) et de *al-mağrib* (l'ouest) au singulier, au duel et au pluriel. Quand ils sont au singulier, on les considère comme directions; quand ils sont au duel, on les considère comme l'est en été et en hiver et l'ouest de même; et quand ils sont au pluriel, on les considère comme le nombre des endroits où le soleil se lève dans chacune des saisons de l'année.

A propos de la particularité de ce qui se présente dans chaque cas, dans la sourate *ar-Raḥmān* 55, 17, les orientés et les couchants sont au duel, parce que le contexte de la sourate procède par couples. En effet, il (*) mentionne d'abord deux espèces d'existenciations, à savoir la création et l'instruction (5, 1-4); puis, les deux lampes du monde, le soleil et la lune (55, 5); ensuite, deux espèces de végétaux, ce qui a un tronc et ce qui n'en a pas (55, 6), à savoir | l'arbre et la plante herbacée²⁵; puis, les deux genres ciel et terre (55, 7); après cela, les deux espèces relatives à la justice et à l'injustice (55, 7b-9); et encore, les deux espèces qui sortent de la terre, à savoir les graines et les plantes aromatiques (55, 12); puis, les deux espèces de sujets de la loi, à savoir les hommes et les djinns (55, 14-15); puis, les deux espèces d'orientés et d'occidentés et enfin, les deux espèces d'étendues d'eau, la salée et la douce (55, 19). Voilà pourquoi, il convient que le levant et le couchant soient mis au duel dans cette sourate, alors qu'ils sont mis au pluriel dans sa parole: « *fa-lā uqsimu bi-rabbi l-mašāriqi wa-l-mağāribi innā la-qādirūna* / Non! Je jure par le Seigneur des orientés et des occidentés! Certes, nous sommes puissant » (70, 40) et dans la sourate *aṣ-ṣāffāt* 37, 5, pour montrer l'immensité de la puissance et de la grandeur.

24 Littéralement: 'plus cher que les œufs de l'oiseau Anūq', oiseau vivant dans la montagne, semblable au corbeau et se nourrissant de charognes.

25 *An-nağm*, en effet, peut être compris comme étant une sorte de plante herbacée.

Remarque 1 [les cas de *al-bārru* et de *al-aḥu*]

Lorsque *al-bārr* (le pieux) est au pluriel, si c'est un attribut des hommes, on dit: *abrār*; si c'est un attribut des anges, on dit: *barara*; c'est ce que mentionne ar-Rāḡib. Et il le justifie, en disant que le second est plus performant, puisque c'est le pluriel de *bārr* qui est plus performant que *barr*, lequel est le singulier du premier. Et lorsque *al-aḥu* (frère) est employé au pluriel, dans le sens de relation parentale, on dit: *īḥwat*, et dans le sens de relation amicale, on dit: *īḥwān*. Ibn Fāris et d'autres disent cela. Or, dans le sens de relation amicale, on trouve: «*innamā l-mu'minūna īḥwatun* / les croyants sont seulement des frères » (49, 10) et dans le sens de parenté: «*aw īḥwānihinna aw banī īḥwānihinna* / ou bien leurs frères ou les enfants de leurs frères » (24, 31); «*aw buyūti īḥwānikum* / ou dans les maisons de vos frères » (24, 61).

Remarque 2 [cas spéciaux de pluriels et de singuliers]

Abū l-Ḥasan al-Aḥfaš a composé un livre sur le singulier et le pluriel dans le Coran, en y mentionnant le pluriel de ce qui se présente comme singulier dans le Coran et le singulier de ce qui se présente comme pluriel. La majorité des cas fait partie des choses évidentes; voici des exemples pris parmi ce qui n'est pas connu.

4/1299

al-mann / la manne (2, 57) est un pluriel qui n'a pas de singulier;
as-salwā / les cailles (2, 57) on n'a jamais entendu de singulier pour ce mot;
an-naṣārā / les chrétiens (2, 62) on dit que c'est un pluriel de *naṣrānī* ou de *naṣīr* / auxilliaire, comme *nadīm* / confident;
al-ʿawān / d'âge moyen (2, 68) dont le pluriel est *ʿūn*;
al-hady / les offrandes (2, 196) n'a pas de singulier;
al-iṣṣār / le vent (2, 266) dont le pluriel est *aʿāṣīr*;
al-anṣār / les auxiliaires (9, 117) dont le singulier est *naṣīr*, comme *ṣarīf* / noble et *aṣrāf*;
al-azlām / les flèches (5, 3) dont le singulier est *zalam*; on dit aussi *zulam* avec la voyelle *u*;
midrāran / pluie abondante (6, 6) dont le pluriel est *madārīr*;
asāṭīr / contes (6, 25) dont le singulier est *uṣṭūra*; on dit aussi *aṣṭār* qui est le pluriel de *saṭr*;
aṣ-ṣūr / la trompe (6, 73) est le pluriel de *ṣūra*, et on dit aussi que c'est le singulier de *al-aṣwār*;
furādā / seuls (6, 94) est le pluriel de *afrād* lequel est le pluriel de *fard*;
qinwān / régimes de dattes (6, 99) est le pluriel de *qinw*;

4/1300

šinwān / touffes (13, 4) est le pluriel de *šinw*; en arabe, il n'y a pas de pluriel et de duel selon un seul paradigme, sauf dans ces deux derniers cas; il n'y a pas de troisième cas dans le Coran; c'est ce que dit Ibn Ḥālawayh dans *Kitāb laysa*;

al-ḥawāyā / les entrailles (6, 146) est le pluriel de *ḥāwiya*; on dit aussi de *ḥāwiyā'*;

nušuran / dispersés (7, 57)²⁶ est le pluriel de *našūr*;

ʿidīna / en pièces (15, 91) et *ʿizīna* / par groupes sont les pluriels de *ʿida* et de *ʿiza*;

al-maṭānī / les versets répétés (15, 87) est le pluriel de *maṭnā*;

tāratān / une fois (17, 69) dont le pluriel est *tārāt* et *tiyar*;

ayqāḏan / éveillés (18, 18) est le pluriel de *yaqīḏ*;

al-arāʾik / lits d'apparat (18, 31) est le pluriel de *arīka*;

sariyy / ruisseau (19, 24) dont le pluriel est *siryān*, comme *ḥaṣiyy* / eunuque et *ḥiṣyān* / testicules;

4/1301 *ānā'a l-layli* / durant la nuit (3, 113) est le pluriel de *inan* avec la voyelle *i*, comme *mi'an* / intestin; on dit aussi de *iny*, comme *qird* / singe;

aṣ-ṣayāṣī / les forteresses (33, 26) est le pluriel de *ṣiṣiya*;

minsa'atahu / son bâton (34, 14) dont le pluriel est *manāsi'*;

al-ḥarūr / chaleur (35, 21) dont le pluriel est *hurūr* avec la voyelle *u*;

ḡarābīb / noir foncé (35, 27) est le pluriel de *ḡirbīb*;

atrāb / du même âge (38, 52) est le pluriel de *tirb*;

al-ālā' / les bienfaits (7, 69) est le pluriel de *ilan*, comme *mi'an* / intestin; on dit aussi de *alan*, comme *qafan* / occiput; on dit encore de *ily*, comme *qird* / singe et on dit enfin de *ahw*;

at-tarāqī / les clavicules (75, 26) est le pluriel de *tarquwa(h)t* avec la voyelle *a* sur la première radicale;

al-amšāḡ / mélanges (76, 2) est le pluriel de *mišḡ*;

alfāfan / luxuriants (78, 16) est le pluriel de *liff* avec la voyelle *i*;

al-ʿiṣār / jeune chamelle pleine (81, 4) dont le pluriel est *ʿuṣarā'*;

al-ḥunnās / les planètes qui disparaissent (81, 15) est le pluriel de *ḥānisa*; il en est de même pour *al-kunnās* / les planètes qui apparaissent (81, 16);

az-zabāniya / les gardiens (96, 18) est le pluriel de *zibniya*; on dit aussi de *zābin* ou de *zabānī*;

aštātān / séparés (24, 61) est le pluriel de *šattā* et de *šatīt*;

abābīl / bandes (105, 3) n'a pas de singulier; on dit que son singulier est *ibbawl*, comme *ʿiḡḡawl* / veau; on dit aussi *ibbīl*, comme *iklīl* / couronne.

26 La lecture actuellement officielle contient *bušran* [annonce]. La lecture *nušuran* est attestée dans *Muḡam al-qirāʾāt* III, 78.

Remarque 3 [à propos de la substitution]

Dans le Coran, il n'y a pas d'expressions de substitution (*ma'dūla*)²⁷, à l'exception des expressions numériques: «*maṭnā wa-ṭulāta wa-rubā'a* / par deux, par trois et par quatre» (4, 3); parmi elles, il y a aussi «*ṭuwā*» (20, 12)²⁸, c'est ce que mentionne al-Aḥfaṣ dans le livre déjà cité; et parmi les adjectifs, il y a *uḥar* dans sa (*) parole: «*wa-uḥaru mutašābihātun* / et d'autres équivoques» (3, 7)²⁹.

Ar-Rāḡib et un autre disent: 'Cette (dernière) expression substitue ce qui devrait avoir l'article³⁰, mais elle n'a pas d'équivalent dans leur langue. En effet, (le comparatif) *af'alu* est mentionné ou bien avec *min* (plus que), soit explicitement soit virtuellement, et alors il ne se met ni au duel ni au pluriel ni au féminin; ou bien on élimine *min* et alors on y introduit l'article et on

4/1302

27 Dans *at-Taḥsīn al-kabīr*, Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī dit à propos de ce verset (TK t. 9, p. 179): 'Dans ces expressions se trouvent ensemble deux choses: un '*adl*' (modification) et un '*wasf*'. Il y a un '*adl*', ce qui veut dire que lorsqu'on mentionne une parole, on veut par là en signifier une autre. Par exemple, quand on dit: 'Umar et Zufar, on veut signifier par là '*āmīr*' (vivant, habité) et '*zāfir*' (celui qui soupire). De même, ici, par '*maṭnā*' (deux) on veut dire '*ṭintayni ṭintayni*' (deux par deux); il s'agit donc d'un terme de modification (*ma'dūl*) [...] En réalité, dans ces termes, il y a deux modifications ('*adlāni*'), la première est une modification de leur sens fondamental, comme on vient de le montrer (modification sémantique); et ensuite il y a une modification de leur répétition (modification formelle), puisque par '*maṭnā*' on ne veut pas dire 'deux' seulement, mais aussi 'deux par deux'. Si l'on dit: Deux ('*ṭnāni*') sont venus chez moi, le but est d'informer de la venue de ce nombre de personnes seulement. Mais si l'on dit: Les gens sont venus chez moi '*maṭnā*', on signifie par là que l'agencement de leur venue s'est effectué 'deux par deux'. C'est pourquoi ces expressions contiennent deux sortes de modifications'. Voir à ce sujet deux études amples et documentées de Devin J. Stewart, «Poetic License in the Qur'an: Ibn al-Ṣā'igh al-Ḥanafī's *Iḥkām al-rāy fī aḥkām al-āy*», art. in *Journal of Qur'anic Studies*, vol. XI, issue 1, 2009, Centre of Islamic Studies, S.O.A.S., London; «Poetic Licence and the Qur'anic Names of Hell: The Treatment of Cognate Substitution in al-Rāghib al-Iṣfahānī's Qur'anic Lexicon», art. in *The Meaning of the Word. Lexicology and Qur'anic Exegesis*, éd. S.R. Burge, Oxford University Press, London, 2015.

28 Dans *al-Kaššāf*, az-Zamaḥṣārī dit, à propos de ce verset, que l'expression '*ṭuwā*' que l'on interprète généralement comme un nom de lieu, peut aussi substituer l'expression 'deux fois'; donc cela signifierait: 'la vallée sanctifiée à deux reprises'.

29 On suppose que l'auteur veut dire que *uḥar* (masculin pluriel) substitue *uḥrā* (féminin singulier); nous avons le même cas dans *al-Baqara* 2, 184: «*min ayyāmin uḥara* / d'autres jours».

30 A savoir *al-uḥrā* déterminé, puisqu'on a déjà parlé des versets.

le met au duel et au pluriel. Or il est permis de faire la même chose avec cette expression, parmi ses analogues³¹, sans qu'elle n'ait l'article'.

Al-Kirmānī dit à propos du verset mentionné: 'Il n'est pas impossible qu'elle se substitue à la détermination de l'article, bien qu'elle soit la qualification d'un indéterminé. En effet, cela est virtuel d'un côté et de l'autre ne l'est pas'.

VI. Règle [relative à la correspondance du pluriel avec le pluriel et le singulier]

4/1303 La correspondance du pluriel avec le pluriel exige parfois celle de chaque individu du premier avec chacun de l'autre, comme dans sa parole: «*wa-stağšaw ṭiyābahum* / et ils se sont enveloppés de leurs vêtements» (71, 7), c'est-à-dire, chacun d'eux s'est enveloppé dans son propre vêtement; «*ḥurrimat 'alaykum ummahātukum* / vous sont interdites vos mères» (4, 23), c'est-à-dire, à chacun de ceux qui sont concernés est interdite sa propre mère; «*yūṣikumu llāhu fī awlādikum* / Dieu vous commande au sujet de vos enfants» (4, 11), c'est-à-dire, il commande à chacun au sujet de ses propres enfants; «*wa-l-wālidātu yurđī'na awlādahunna* / les mères allèteront leurs enfants» (2, 233), c'est-à-dire, chaque mère allaitera son enfant.

Parfois, cela exige le maintien du pluriel pour chacun des individus qui a été l'objet d'une décision, comme dans: «*fa-ğlidūhum ṭamānīna ġaldatan* / fouettez-les de quatre-vingts coups de fouet» (24, 4). Le Šayḥ 'Izz ad-Dīn a classé dans ce genre: «*wa-bašširi l-laḏīna āmanū wa-'amilū ṣ-ṣāliḥāti anna lahum ġannātin* / annonce à ceux qui croient et qui accomplissent les bonnes œuvres qu'ils auront des Jardins» (2, 25).

Parfois, existent les deux possibilités; alors, on a besoin d'une preuve qui désigne l'une des deux.

Quant à la correspondance du pluriel avec le singulier, la plupart du temps cela n'exige pas la généralisation du singulier; mais cela peut être exigé, comme dans sa parole: «*wa-'alā l-laḏīna yuṭīqūnahu fidyatun ṭa'āmu miskīnīn* / et ceux qui pourraient (jeûner), une compensation, à savoir nourrir un indigent» (2, 184); ce qui veut dire: pour tout un chacun, chaque jour, le repas d'un indigent; «*wa-l-laḏīna yarmūna l-muḥṣanāti ṭumma lam ya'tū bi-arba'ati šuhadā'a fa-ğlidūhum ṭamānīna ġaldatan* / et ceux qui accusent les femmes honnêtes, puis

31 Ce qui veut dire que *uḥrā* (féminin singulier) est comparable au féminin du comparatif *fu'lā*.

ne produisent pas quatre témoins, frappez-les de quatre-vingt coups de fouet» (24, 4); en effet, cela est une obligation qui pèse sur chacun d'entre eux.

VII. Règle relative aux expressions que l'on croit être synonymes et qui ne le sont pas

1. Entre autres, cela concerne *al-ḥawf* (la peur) et *al-ḥašya* (la frayeur) que le linguiste a de la peine à distinguer; or il n'y a pas de doute que *al-ḥašya* est plus élevée que *al-ḥawf*, parce qu'il s'agit d'une peur très intense. Cette expression vient de la façon de parler des gens: 'un arbre effrayé (*ḥašīyya*)', c'est-à-dire sec; il s'agit donc d'une cessation de vie complète. Alors que *al-ḥawf* vient de l'expression: 'une chamelle très timorée (*ḥawfā'*)', c'est-à-dire, qui a une maladie, ce qui est une déficience et non une cessation de vie. Voilà pourquoi la frayeur est réservée à (la relation avec) Dieu (*) dans sa parole: «*wa-yaḥšawna rabbahum wa-yaḥāfūna sū'a l-ḥisābi* / et qui ont la frayeur de leur Seigneur et qui ont peur que leur compte soit mauvais» (13, 21). 4/1304

On a également différencié les deux, en disant que la frayeur vient de la grandeur de celui qui l'inspire, même si celui qui est effrayé est fort; tandis que la peur vient de la faiblesse de celui qui l'éprouve, même si ce dont on a peur est une chose facile (à surmonter). La preuve de cela réside dans le fait que les lettres *ḥ*, *š* et *y*, même dans leurs différentes inversions³², indiquent toujours la grandeur; par exemple, *šayḥ*, pour désigner un grand personnage et *ḥayš*, pour un vêtement épais. Voilà pourquoi, c'est généralement la frayeur qui est citée en ce qui concerne Dieu, comme dans: «*min ḥašyati llāhi* / par frayeur de Dieu» (2, 74) et dans: «*innamā yaḥšā llāha min 'ibādihi l-'ulamā'u* / n'ont la frayeur de Dieu, parmi ses serviteurs, que les savants» (35, 28).

Quant au verset: «*yaḥāfūna rabbahum min fawqihim* / ils ont peur de leur Seigneur, au-dessus d'eux» (16, 50), il contient une subtilité. Ce verset décrit les anges. Lorsqu'il mentionne leur force et la puissance de leur nature, il parle de leur peur, pour montrer que même s'ils sont solides et puissants, ils sont faibles devant lui (*). Puis, il complète cela par la mention du 'dessus' qui indique la grandeur et ainsi il unit les deux connotations. Et comme la faiblesse de l'homme est bien connue, il n'a pas besoin d'attirer l'attention sur cela.

32 On appelle ce procédé l'étymologie majeure (*al-ištiqāq al-akbar*) opposée à la dérivation ordinaire qui est l'étymologie mineure (*al-ištiqāq al-aṣḡar*). Voir Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī, *TK*, t. 1, p. 21 et t. 4, p. 28.

4/1305 2. Cela concerne aussi *aš-šuḥḥ* (4, 128) et *al-buḥl* (4, 38); *aš-šuḥḥ* (la pingrerie) est plus forte que *al-buḥl* (l'avarice). Ar-Rāḡib dit: 'La pingrerie est un type d'avarice mêlé d'avidité'. | Al-'Askarī fait la distinction entre l'avarice et la possession jalouse (*aḍ-ḍann*), du fait que le sens fondamental de cette dernière se manifeste à l'occasion de l'emprunt, et celui de la première à l'occasion du don. C'est pourquoi on dit: 'Il tient jalousement (*ḍanīn*) à sa science' et on ne dit pas qu'il en est avare (*baḥīl*); parce que la science convient mieux à l'emprunt qu'au don; en effet, si quelqu'un donne une chose, elle sort de sa possession; ce qui n'est pas le cas de l'emprunt. Voilà pourquoi, il (*) dit: «*wa-mā huwa 'alā l-ḡaybi bi-ḍanīnin* / il ne tient pas jalousement à l'invisible » (81, 24) et non: *bi-baḥīlin* (avare).

3. Cela concerne également *as-sabīl* (le sentier) et *aṭ-ṭarīq* (le chemin). Le premier est employé, la plupart du temps, pour le bien; tandis que c'est à peine si l'on peut signifier le bien par le nom de 'chemin', à moins qu'il ne soit lié à une qualité ou employé dans une annexion qui le sauvent de cela, comme dans sa parole: «*yahdī ilā l-ḥaqqi wa-ilā ṭarīqin mustaqīmīn* / il guide vers la vérité et vers un chemin droit » (46, 30). Ar-Rāḡib dit: 'Le sentier est le chemin où l'on trouve une certaine facilité; il a donc un sens plus spécifique'.

4/1306 4. Cela concerne de même *ḡā'a* (venir) et *atā* (arriver). Le premier se dit des réalités substantielles et concrètes; tandis que le second, des réalités abstraites et temporelles. Voilà pourquoi, on emploie *ḡā'a* dans sa parole: «*wa-liman ḡā'a bihi ḥimlu ba'īrin* / à celui qui viendra avec elle (la coupe), la charge d'un chameau » (12, 72); «*wa-ḡā'a 'alā qamiṣihi bi-damin kaḍībīn* / ils vinrent avec sa chemise (tachée) d'un sang trompeur » (12, 18); «*wa-ḡā'a yawma'idīn bi-ḡahannama* / ce jour-là on viendra avec la Géhenne » (89, 23); et on emploie *atā* dans: «*atā amru llāhi* / l'ordre de Dieu arrive » (16, 1); «*atāhā amrunā* / notre ordre lui arrive » (10, 24). Quant à: «*wa-ḡā'a rabbuka* / ton Seigneur vient » (89, 22), à savoir *amruhu* (son ordre), |, cela signifie les terreurs visibles de la résurrection; de même: «*ḡā'a aḡluhum* / leur terme vient » (7, 34), car *al-aḡlu* (le terme) est comme s'il était visible; et c'est pour cela qu'on en parle comme d'une réalité présente, en disant: 'La mort s'est présentée à lui'. C'est la raison pour laquelle on fait la distinction entre les deux verbes dans sa parole: «*ḡī'nāka bimā kānū fīhi yamtarūna * wa-ataynāka bi-l-ḥaqqi* / nous venons à toi avec ce dont il doutent * et nous arrivons vers toi avec la vérité » (15, 63–64); parce que, dans le premier cas, il s'agit du châtement qui est constatable et visible, à la différence de *al-ḥaqq* (la vérité). Ar-Rāḡib dit: '*al-ityānu* (l'arrivée) signifie venir avec facilité, ce qui est plus spécifique que venir tout court'. Il ajoute: 'De là, on dit à propos du torrent qui passe devant: *atī* et *atāwī*'.

5. Cela concerne encore *madda* (étendre / prolonger) et *amadda* (étendre / pourvoir). Ar-Rāḡib dit: 'La plupart du temps, *al-imdād* (pourvoir) est employé

pour ce qui est aimable, comme: «*wa-amdadnāhum bi-fākihatin* / nous les avons pourvus de fruits» (52, 22) et *al-madd* (prolonger) pour ce qui est détestable, comme: «*wa-namuddu lahu mina l-ʿadābi maddan* / nous prolongerons pour lui le châtiment d'une (longue) prolongation» (19, 79)ʹ.

6. Cela concerne aussi *saqā* (désaltérer) et *asqā* (abreuver). Le premier convient à ce qui n'est pas pénible; aussi le mentionne-t-on à propos de la boisson du Jardin, comme dans: «*wa-saqāhum rabbuhum šarāban* / leur Seigneur les désaltèrera d'une boisson» (76, 21) Le second convient à ce qui est pénible; aussi le mentionne-t-on à propos de l'eau de ce monde-ci, comme dans: «*la-asqaynāhum māʿan ġadaqan* / nous les abreuverions d'une eau abondante» (72, 16). | Ar-Rāġib dit: '*al-isqā*' (abreuver) a un sens plus large que *as-saqy* (désaltérer); parce que le premier consiste à mettre à la disposition de quelqu'un la boisson qu'il demande et qu'il boit; tandis que le second consiste à lui donner ce qu'il boit'.

4/1307

7. Cela concerne également *ʿamila* (réaliser) et *faʿala* (agir, faire). Le premier s'emploie pour ce qui comporte une certaine durée, comme dans: «*yaʿmalūna lahu mā yašāʿu* / ils réalisent pour lui ce qu'il veut» (34, 13); «*mimmā ʿamilat aydīnā* / ce que notre main a réalisé» (36, 71), parce que la création des troupeaux, des fruits et des récoltes se fait dans la durée; pour le second, c'est le contraire, comme dans: «*kayfa faʿala rabbuka bi-aṣḥābi l-fīl* / [Ne vois-tu pas] comment ton Seigneur a agi avec les compagnons de l'éléphant?» (105, 1); «*kayfa faʿala rabbuka bi-ʿĀdin* / [Ne vois-tu pas] comment ton Seigneur a agi avec les ʿĀd?» (89, 6); «*kayfa faʿalnā bihim* / [vous était évident] comme nous avons agi avec eux» (14, 45), parce que les destructions arrivent sans tarder; «*wa-yafʿalūna mā yuʿmarūna* / ils mettent en acte ce qui leur est ordonné» (16, 50), c'est-à-dire, en un clin d'œil. Voilà pourquoi on emploie le premier dans sa parole: «*wa-ʿamilū ṣ-ṣāliḥāt* / et qui réalisent les bonnes œuvres» (2, 25) où le sens visé est la persévérance dans les bonnes œuvres et non leur accomplissement une seule fois ou rapidement; et on emploie le second dans sa parole: «*wa-fʿalū l-ḥayra* / agissez bien» (2, 77) où le sens est de se dépêcher, comme quand il dit: «*fa-stabiqū l-ḥayrāt* / rivalisez dans les bonnes choses» (2, 148) et: «*wa-l-ladīna hum li-z-zakāt fāʿilūna* / et ceux qui font l'aumône» (23, 4) où le sens visé est qu'ils apportent l'aumône rapidement et sans tarder.

8. Cela concerne de même *al-quʿūd* (établissement) et *al-ġulūs* (session). Le premier est pour ce qui demeure, à la différence du second. Voilà pourquoi, on dit: les fondations (*qawāʿidu*) de la maison et non ses assises (*ġawālisuhu*), à cause de leur inhérence et de leur permanence; par contre, on dit: le compagnon passager (*ġālīs*) du roi, et non: son compagnon permanent (*qaʿīduhu*), parce qu'il est souhaitable que les sessions (*maġālīs*) avec les rois

soient réduites. Pour cela, on emploie le premier dans sa parole : « *maq'adi šid-qin* / dans un établissement de la vérité » (54, 55), pour indiquer que cela ne cesse pas, à la différence de : « *tafassaḥū fī l-mağālisi* / faites place dans les sessions » (58, 11) |, parce qu'on s'y assoie peu de temps.

9. Cela concerne encore *at-tamām* (l'accomplissement, la complétude) et *al-kamāl* (la perfection). Les deux se rencontrent dans sa parole : « *akmaltu lakum dīnakum wa-atmamtu 'alaykum ni'matī* / pour vous, j'ai porté à sa perfection votre religion et j'ai accompli pour vous ma faveur » (5, 3). On a dit que *al-itmām* indique l'absence de défaut essentiel, tandis que *al-ikmāl* indique l'absence de défauts accidentels après la complétude de l'essence. Voilà pourquoi, sa parole : « *tilka 'ašaratun kāmīlatun* / cela fait dix (jours) parfaits » (2, 196) est meilleure que ne le serait *tāmmatun* (complets), parce que la complétude du nombre est bien connue et il nie ainsi uniquement la possibilité d'un défaut au niveau de ses qualités. On dit que *tamma* indiquerait l'existence d'un défaut antécédent, contrairement à *kamala*. Al-'Askarī dit : 'La perfection est une expression signifiant l'ensemble des éléments de ce qui en est qualifié, tandis que la complétude est une expression signifiant la partie grâce à laquelle ce qui en est qualifié devient complet ; c'est pour cela qu'on dit que la rime est l'accomplissement du vers et non qu'elle en est la perfection. Mais, on dit aussi : le vers dans sa perfection, c'est-à-dire, dans son ensemble'.

10. Cela concerne aussi *al-i'ṭā'* (le don) et *al-ītā'* (la cession). Al-Ḥuwayyī dit : 'C'est à peine si les linguistes font la distinction entre les deux ; alors que, me semble-t-il, il y a une différence entre les deux qui met en relief la performance du Livre de Dieu. En effet, *al-ītā'* est plus fort que *al-i'ṭā'* en ce qui concerne l'attribution de son complément ; car *al-i'ṭā'* à une forme réflexive-pronominale (*muṭāwi'*). On dit : *a'tānī fa-aṭawtu* (Il m'a donné et j'ai reçu le don), tandis qu'on ne dit pas à propos de *al-ītā'* : *ātānī fa-ataytu*, mais on dit *fa-aḥadtu* (Il m'a cédé et j'ai pris). Or le verbe qui a une forme réflexive-pronominale est plus faible en ce qui concerne l'attribution du complément que celui qui n'en a pas. En effet, on dit : *qaṭa'tuhu fa-nqaṭa'a* (je l'ai rompu et il s'est rompu). Cela montre que l'action de l'agent dépend de suite d'un récipiendaire, sinon le complément ne serait pas attribué. C'est pourquoi, il est juste de dire : je l'ai rompu |, il ne s'est pas rompu ; alors qu'il n'est pas correct de dire la même chose pour ce qui n'a pas de forme réflexive-pronominale. Donc il n'est pas permis de dire : je l'ai battu et il s'est battu (*fa-nḍaraba*) ou il ne s'est pas battu (*fa-mā nḍaraba*) ou de dire : je l'ai tué et il s'est tué (*fa-nqatala*) ou il ne s'est pas tué (*fa-mā nqatala*), parce que lorsque ces actions émanent de l'agent, le complément leur est attribué par le fait même, car l'agent assume seul les actions qui n'ont pas de forme réflexive-pronominale ; par conséquent, *al-ītā'* est plus fort que *al-i'ṭā'*".

Il ajoute: 'J'ai considéré certains passages du Coran et j'ai trouvé que cela était bien observé. Il (*) dit: «*tu'tī l-mulka man tašā'u* / tu concèdes le règne à qui tu veux» (3, 26), parce que le règne est une chose grandiose qui n'est donnée (*yu'ṭāhu*) qu'à celui qui possède la puissance; de même: «*yu'tī l-ḥikmata man yašā'u* / il concède la sagesse à qui il veut» (2, 269) et «*āṭaynāka sab'an mina l-maṭānī* / nous t'avons concédé sept (versets) de ce qui est répété» (15, 87), à cause de la grandeur du Coran et de sa position. Et il dit: «*innā a'ṭaynāka l-kawṭar* / nous t'avons donné l'abondance» (108, 1), parce qu'elle advient dans la situation (présente) et qu'on s'en défait près des demeures de la gloire dans le Jardin; aussi en parle-t-il comme d'un don (*i'ṭā'*). En effet, elle est tôt abandonnée, pour se transformer en ce qui est bien plus important. De même, (il dit): «*yu'ṭika rabbuka fa-tarḍā* / ton Seigneur te fera un don et tu seras satisfait» (93, 5), à cause de ce que cela comporte comme répétition du don et de son augmentation, jusqu'à ce que tu sois complètement satisfait. On peut faire le même commentaire aussi à propos de l'intercession qui est semblable au cas de l'abondance quant à sa transformation après le décret du besoin qu'on en a. Également, (il dit): «*a'ṭā kulla šay'in ḥalqahu* / il donne toute chose à sa créature» (20, 50), à cause de la répétition de l'avènement de cela relativement aux êtres existants; et aussi: «*ḥattā yu'ṭū l-ġizyata* / jusqu'à ce qu'ils donnent leur tribut» (9, 29), parce que ce tribut est conditionné par le fait que nous ayons à le recevoir, eux-mêmes ne le donnant que par force'.

Remarque [nuances à propos de *ātā*]

Ar-Rāḡib dit: 'Dans le Coran, le prélèvement de l'aumône est spécifié par le fait de la céder, comme dans: «*wa-aqāmū ṣ-ṣalāta wa-āṭawu z-zakāta* / ils réalisent la prière et cèdent l'aumône» (2, 277) et dans: «*wa-iqāma ṣ-ṣalāti wa-ītā'a z-zakāti* / la réalisation de la prière et la cession de l'aumône» (21, 73)'. Il ajoute: 'Tout passage dans lequel, pour qualifier le Livre, on mentionne l'expression «*āṭaynā* / nous avons cédé» est plus performant que tout autre dans lequel on mentionne l'expression «*ūtū* / il leur a été concédé», parce que cette dernière peut être employée au sujet de celui qui n'accepte pas, tandis que l'expression «*āṭaynāhum* / nous leur avons concédé» (2, 121) s'emploie pour ceux qui acceptent'.

4/1310

11. Cela concerne aussi *as-sana* (l'année) et *al-ām* (l'an). Ar-Rāḡib dit: 'Généralement, on utilise *as-sana* pour le cycle annuel calamiteux et stérile; c'est pour cette raison qu'on exprime la disette par l'expression *as-sana*³³; tandis

33 Ce que relate également Kazimirski: 'stérilité d'une année, année stérile'.

qu'on utilise *al-ʿām* pour celui qui est prospère et fertile. C'est ainsi qu'apparaît ce point curieux dans sa parole: «*alfa sanatin illā ḥamsīna ʿāman* / durant mille années (calamiteuses) moins cinquante ans (prospères)» (29, 14) où on exprime l'excepté avec *al-ʿām* et le tout dont on l'excepte avec *as-sanaʿ*.

VIII. Règle(s) à propos de la question et de la réponse

4/1311 Le principe relatif à la réponse est qu'elle corresponde à la question, quand cette dernière est posée directement. Mais, dans la réponse, on peut s'écarter de ce que qu'exige strictement la question, pour indiquer que fait partie de la réalité de la question le fait qu'il en soit ainsi; as-Sakkākī appelle cela le procédé avisé (*al-uslūb al-ḥakīm*)³⁴. La réponse peut être donnée de façon plus large que la question, à cause du besoin qui s'en fait déjà sentir dans la question; elle peut être aussi plus réduite, parce que la situation le rend nécessaire.

Sa (*) parole: «Ils t'interrogeront au sujet des nouvelles lunes. Dis: ce sont des indications pour les gens ainsi que pour le pèlerinage» (2, 189) est un exemple de ce type d'écart. Au sujet de la nouvelle lune, ils demandèrent pourquoi elle commence à peine comme un fil, pour ensuite augmenter peu à peu jusqu'à devenir pleine; ensuite, elle ne cesse de décroître jusqu'à retourner comme elle avait commencé. Il leur fut répondu, en leur montrant la raison de cela, pour indiquer que la plus importante était la question à ce sujet et non celle qu'ils avaient posée. C'est ce que disent as-Sakkākī et ceux qui l'ont suivi. At-Taftāzānī élargit le discours, en disant: 'C'est parce qu'ils n'étaient pas du nombre de ceux qui avaient facilement connaissance des particularités de l'astronomie'.

4/1312 Quant à moi, je dis: Plût à Dieu que je sache d'où leur vient que la question fut posée au sujet d'autre chose que ce à propos de quoi la réponse fut donnée, et qu'est-ce qui empêche qu'elle ne fût posée uniquement au sujet de la raison de cela, pour qu'ils la connaissent. L'agencement du verset rend possible cela tout comme il rend possible ce qu'ils disent. Mais, la réponse montrant la raison de cela est une preuve de la prévalence de notre hypothèse et une indication qui conduit à cela, puisque le principe relatif à la réponse est qu'elle corresponde à la question; or s'écarter du principe nécessite une preuve et on ne trouve dans

34 Il s'agit d'un procédé rhétorique qui consiste à répondre à l'interlocuteur avec ce qu'il n'attend pas, soit en laissant de côté sa question pour répondre à une question qu'il n'a pas posée, soit en prenant ce qu'il dit dans un sens qu'il n'a pas voulu, afin de lui faire comprendre qu'il aurait dû poser telle autre question et non celle qu'il a posée effectivement.

aucune tradition authentique ou autre que la question ait été posée au sujet de ce qu'ils mentionnent, bien au contraire, on y trouve ce qui confirme notre dire.

Ibn Ġarīr cite le fait que Abū l-ʿĀliya dit : 'Il nous est parvenu qu'ils disaient : Ô Envoyé de Dieu ! Pourquoi les lunes nouvelles ont-elles été créées ? Alors, Dieu fit descendre : « Ils t'interrogeront au sujet des lunes nouvelles » (2, 189). Or ceci montre clairement qu'ils ont posé la question au sujet de la raison de ce fait et non au sujet de sa modalité du point de vue astronomique. Certes, quiconque se sent redevable à l'égard des compagnons, qui jouirent d'une compréhension très aigüe et d'une science très ample, ne pensera jamais qu'ils ne furent point du nombre de ceux qui pouvaient avoir facilement connaissance des particularités de l'astronomie, alors que l'avaient déjà pu quelques persans au sujet desquels | les gens s'accordent sur le fait qu'ils sont de beaucoup plus stupides que les arabes. Il aurait pu en être ainsi, si l'astronomie avait un principe reconnu ; mais comment serait-ce possible, alors que sa plus grande partie est fausse et sans aucune preuve ?'.

4/1313

J'ai composé un livre³⁵ sur la réfutation de la majorité des questions astronomiques avec des preuves bien établies provenant de l'Envoyé de Dieu (.) qui est monté au ciel et les a vérifiées de ses propres yeux ; il a connu par expérience les merveilles du royaume qu'il contient et l'inspiration lui est venue de la part de leur Créateur. Si la question avait été posée au sujet de ce qu'ils (as-Sakkāki, etc ...) mentionnent, il n'aurait pas été impossible qu'ils en reçussent la réponse dans un langage accessible à leur entendement, tout comme cela est arrivé lorsqu'ils le questionnèrent au sujet de la galaxie et autres réalités relatives au monde céleste.

Oui, certes, le véritable exemple à ce sujet est la réponse de Mūsā à Fir'awn, lorsqu'il dit : « *mā rabbu l-ʿālamīna* / Qui est le Seigneur des univers ? * Il dit : le Seigneur des cieux, de la terre et de ce qu'il y a entre les deux » (26, 23-24), parce que *mā* (qui ?) est une question relative à l'essence (*māhiyya*) et au genre. Or étant donné qu'une telle question, en ce qui concerne le Créateur (*), est incorrecte, parce qu'il n'y a pas de genre qu'on puisse mentionner et que son Essence est inconnaissable, on est passé à la réponse correcte, en montrant la qualité qui conduit à sa connaissance. Voilà pourquoi Fir'awn s'étonne du manque de correspondance entre la réponse et la question. Il dit donc à ceux qui l'entourent : « N'entendez-vous pas ? » (26, 25), à savoir sa réponse qui ne correspond pas à la question. Alors, Mūsā répond, en disant : « Votre Seigneur et le Seigneur de vos premiers pères » (26, 26), ce qui inclut explicitement

35 Ce livre de as-Suyūṭī est intitulé *al-Hay'atu s-saniyya fi l-hay'ati s-sunniyya*.

l'annulation de ce qu'ils croient au sujet de la seigneurie de Fir'awn, même si elle entre déjà dans la première réponse de façon implicite sous forme de réprimande. Si bien que Fir'awn continue à se moquer de lui. Et lorsque Mūsā voit qu'ils ne comprennent pas, il les réprimande dans la troisième réponse, en disant : « Si seulement vous compreniez ! » (26, 28).

4/1314

L'exemple de l'amplification de la réponse se trouve dans sa (*) parole : « Dieu vous délivrera de cela et de toute affliction » en réponse à : « Qui vous délivrera des ténèbres de la terre et de la mer ? » (6, 64–64) et ce que dit Mūsā : « C'est mon bâton sur lequel je m'appuie et avec lequel j'abats du feuillage » en réponse à : « Qu'est-ce que cela dans ta main droite ? » (20, 17–18), amplifie la réponse à cause du plaisir qu'il retire du discours divin³⁶. Ce que dit le peuple d'Ibrāhīm, à savoir : « Nous adorons des idoles et nous leur resterons attachés » en réponse à : « Qu'adorez-vous ? » (26, 70–71) amplifie leur réponse pour montrer la jouissance qu'ils éprouvent à les adorer et la permanence de leur assiduité à leur égard, afin qu'augmente l'exaspération de celui qui pose la question.

L'exemple de la réduction de la réponse se trouve dans sa (*) parole : « Dis : Il ne m'appartient pas de le changer » en réponse à : « Apporte un Coran différent de celui-ci ou change-le » (10, 15) : il répond au sujet du changement et non à propos de l'invention (d'un autre Coran). Az-Zamaḥṣārī dit : 'C'est parce que le changement est possible pour l'homme contrairement à l'invention ; donc la mention de cette dernière a été passée sous silence, pour indiquer qu'il s'agit d'une question impossible'. Un autre (az-Zarkaṣī) dit : 'Le changement est plus facile que l'invention ; sa possibilité a été niée, car l'invention est bien supérieure'.

Nota bene [l'art de s'écarter de la question dans la réponse]

4/1315

On peut s'écarter de la réponse en principe, lorsque l'intention du questionneur est de souligner les faiblesses d'autrui, par exemple : « Ils t'interrogeront au sujet de l'Esprit. Dis : L'Esprit procède de l'ordre de mon Seigneur » (17, 85). L'auteur de *al-Iḥṣāḥ* dit : 'Les juifs posèrent la question uniquement pour mettre dans l'embarras et se montrer durs, étant donné que l'Esprit s'applique à la fois à l'esprit de l'homme, au Coran, à 'Īsā, à Ġibrīl, à un autre ange ou à une catégorie d'anges. L'intention des juifs était donc de l'interroger de sorte que, leur répondant par quelque signifié que ce soit, ils

36 Autrement dit, Mūsā allonge sa réponse pour faire durer le dialogue avec Dieu dont il retire tant de plaisir.

puissent dire que ce n'était pas cela. Aussi reçurent-ils une réponse globale, cette globalité étant une ruse qui répondait à leur propre ruse'.

Règle 1 [l'objet de la question doit être dans la réponse]

On dit que le principe de la réponse est que la question elle-même s'y retrouve, pour qu'elle y soit conforme, comme dans : « Es-tu vraiment Yūsuf ? Il répondit : Je suis Yūsuf » (12, 90) ; en effet, le 'je' de la réponse est le 'tu' de leur question. De même : « Êtes-vous résolu et acceptez-vous mon alliance à cette condition ? Ils répondirent : Nous sommes résolu » (3, 81) ; tel est l'essentiel (de la question) ; ensuite, ils en donnent l'équivalent dans la réponse sous forme condensée pour éviter la répétition.

4/1316

On peut sous-entendre la question, confiant que l'auditeur comprendra ce à quoi elle correspond, comme dans : « Dis : Y a-t-il parmi vos associés quelqu'un qui donne un commencement à la création et la renouvelle ensuite ? Dis : Dieu donne un commencement à la création, puis il la renouvelle » (10, 34). En effet, il n'est pas juste que la question et la réponse soient d'un même individu ; par conséquent, il incombe que l'expression « Dis : Dieu » soit la réponse à une question ; c'est comme s'ils demandaient, après avoir entendu ce qui précède : Qui donc donne un commencement à la création et la renouvelle ensuite ?

Règle 2 [la forme de la réponse doit correspondre à celle de la question]

Le principe de la réponse est qu'elle corresponde à la forme de la question ; si donc la question est une proposition nominale, il faut que la réponse soit de même et il en sera également ainsi dans la réponse implicite. Cependant, | Ibn Mālik dit que lorsqu'on répond 'Zayd' à la question 'Qui a lu ?', il s'agit du cas de l'omission du verbe qui ferait de la réponse une proposition verbale. Il ajoute : 'Je suppose l'implicite uniquement ainsi et non comme un sujet nominal, bien que ce soit habituellement possible, quand on cherche à compléter les réponses. Il (*) dit : « Qui fera revivre les ossements, alors qu'ils sont en poussière * Dis : Les fera revivre celui qui les as créés » (36, 78–79) ; « Si tu leur demandes qui a créé les cieux et la terre, ils diront : les a créés le Tout-Puissant et l'Omniscient » (43, 9) ; « Que leur est-il permis ? Dis : Vous sont permises les bonnes choses » (5, 4). Quand il répond avec une proposition verbale, sans ressemblance avec la forme de la question, on comprend qu'il est mieux de supposer implicitement le verbe au début (de la question)'. Fin de citation.

4/1317

Dans *al-Burhān (al-kāshif 'an i'ğāz al-Qur'ān)*, az-Zamalkānī dit : 'Les grammairiens déclarent que la parole 'Zayd' en réponse à la question 'Qui se lève ?' est un agent verbal, si l'on suppose qu'il s'agit implicitement de : 'Se lève Zayd', alors que l'art de la rhétorique exige que ce soit un sujet nominal (Zayd se lève)

pour deux raisons. Premièrement, cela correspond à la proposition interrogative dans sa forme nominale, tout comme il y a correspondance, dans sa parole : « On dit à ceux qui craignaient (Dieu) : Qu'a fait descendre votre Seigneur ? Ils répondirent : Un bien (*ḥayran*) » (16, 30), dans sa forme verbale³⁷. Mais il n'y a pas de correspondance dans sa parole : « Qu'a fait descendre votre Seigneur ? Ils répondirent : Les histoires (*asāṭīru*) des anciens » (16, 24), uniquement parce que s'il y avait correspondance (accusatif), ils reconnaîtraient la révélation, alors qu'ils s'y soumettent en guise de refuge contre des dangers. | Deuxièmement, la confusion n'advient chez celui qui pose la question qu'au sujet de celui qui fait l'acte, donc il faut que l'agent verbal soit sémantiquement antéposé, parce qu'il est intrinsèquement lié à l'intention de celui qui interroge ; quant à l'acte il est bien connu de lui et il n'a pas besoin de poser de question à son sujet ; donc il convient qu'il soit mis à la fin qui est la place des compléments et des choses superflues'.

« *Bal fa'alahu kabīruhum* / Mais, l'a fait le grand d'entre eux » (21, 63) en réponse à : « *a-anta fa'alta hādā* / Toi as-tu fait cela ? » (21, 62) représente une difficulté à ce sujet. En effet, la question est posée au sujet de l'agent verbal et non au sujet de l'acte, car ils ne l'interrogent pas au sujet de la destruction (des idoles), mais au sujet du destructeur et malgré cela, la réponse commence par le verbe. On répond à cela, en disant que la réponse est un supposé implicite indiqué par le contexte, étant donné qu'il ne convient pas de commencer le discours par « *bal* / mais » ; le supposé implicite serait donc : « *mā fa'altuhu bal fa'alahu* / Je ne l'ai pas fait, mais l'a fait ...'.

Aṣ-Ṣayḥ 'Abd al-Qāhir (al-Ġurġānī) dit : 'Lorsque la question est explicite, dans la majorité des cas, le verbe est laissé de côté dans la réponse et on se contente uniquement de l'agent ; et lorsque la question est implicite, dans la majorité des cas, le verbe est exprimé clairement (dans la réponse), à cause de la faiblesse de ce qui pourrait l'indiquer. 'Yusabbahu lahu fihā bi-l-ġuduwwi wa-l-āṣāli * riġāhun / On célèbre sa louange dans ces maisons à l'aube et au crépuscule.* Des hommes ...' (// 24, 36–37), lu à la forme passive, ne fait pas partie de cette majorité des cas'.

Remarque 1 [questions posées au Prophète]

4/1319 Al-Bazzār cite ce que dit Ibn 'Abbās, à savoir : 'Je n'ai jamais vu de meilleures personnes que les compagnons de Muḥammad : ils ne lui ont posé que douze

37 Puisque l'accusatif (*-an*) indique qu'il s'agit d'un complément d'objet d'un verbe sous-entendu.

questions, toutes étant dans le Coran'. Al-Imām ar-Rāzī rapporte cela en ces termes : 'dans quatorze passages (*ḥarf*)' et il ajoute : 'dont huit sont dans *al-Baqara* 2 : « Et lorsque mes serviteurs t'interrogent à mon sujet » (2, 186) ; « Ils t'interrogeront au sujet des nouvelles lunes » (2, 189) ; « Ils t'interrogeront sur ce que vous devez dépenser. Dis : Ce que vous dépensez ... » (2, 215) ; | « Ils t'interrogeront au sujet du mois sacré » (2, 217) ; « Ils t'interrogeront au sujet du vin et du jeu de hasard » (2, 219) ; « Et ils t'interrogeront au sujet des orphelins » (2, 220) ; « Et ils t'interrogeront au sujet de ce que vous devez dépenser. Dis : le superflu » (2, 219) ; « Et ils t'interrogeront au sujet de la menstruation » (2, 222)'. Il continue : 'Le neuvième est : « Ils t'interrogeront au sujet de ce qui leur est permis » (5, 4) ; le dixième : « Ils t'interrogeront au sujet du butin » (8, 1) ; le onzième : « Ils t'interrogeront au sujet de l'Heure : quant viendra-t-elle ? » (79, 42) ; le douzième : « Ils t'interrogeront au sujet des montagnes » (20, 105) ; le treizième : « Ils t'interrogeront au sujet de l'Esprit » (17, 85) ; et le quatorzième : « Ils t'interrogeront au sujet de *Ḍū l-Qarnayn* » (18, 83)'.

4/1320

Quant à moi, je dis que ceux qui posent la question au sujet de l'Esprit et de *Ḍū l-Qarnayn* sont des polythéistes de Makka ou des juifs, conformément aux raisons de la révélation, et non les compagnons ; donc il en reste douze, comme le certifie la tradition.

Remarque 2 [interrogation directe ou au moyen de '*an*']

Ar-Rāgīb dit : 'Lorsque la question a pour but l'information, elle porte sur le second complément, parfois directement, parfois au moyen de '*an*' (au sujet de), ce qui représente la majorité des cas, par exemple : « Ils t'interrogeront au sujet de ('*an*') l'Esprit » (17, 85). Lorsque ce qui est demandé est un bien, la demande porte sur lui directement ou moyennant *min*, le premier cas étant le plus fréquent, par exemple : « *wa-idā sa'altumūhunna matā'an fa-s'alūhunna min warā'i ḥiğābin* / lorsque vous leur demandez un service, demandez-le leur de derrière un voile » (33, 53) ; « *wa-s'alū mā anfaqtum* / demandez ce que vous avez dépensé » (60, 10) ; « *wa-s'alū llāha min faḍlihi* / demandez à Dieu sa faveur » (4, 32)'.

4/1321

IX. Règle à propos de l'usage du nom et du verbe

Le nom signifie la stabilité et la permanence, tandis que le verbe signifie le renouvellement et la contingence ; donc il ne convient pas de mettre l'un à la place de l'autre. Par exemple, sa (*) parole : « *wa-kalbuhum bāsītun ḍirā'ayhi* /

4/1322

leur chien est en extension des deux pattes» (18, 18). On a lu *yabsuṭu* (étend), ce qui ne réalise pas l'intention, parce que cela indique que le chien cesse d'étendre (les pattes) et qu'il recommence d'un moment à l'autre; alors que *bāsiṭun* (en extension) signifie la permanence de la dite qualité.

(A propos de) sa parole: «*hal min ḥāliqin ḡayru llāhi yarzuqukum* / y a-t-il un créateur en dehors de Dieu qui vous sustente?» (35, 3), si on disait *rāziqukum* (qui est votre sustenteur), ce que signifie le verbe disparaîtrait, à savoir le renouvellement continu de la sustentation. Voilà pourquoi, le complément d'état est exprimée à l'inaccompli, bien que le régent soit ce qui est signifié par un accompli, par exemple dans: «*wa-ḡā'ū abāhum 'išā'an yabkūna* / ils allèrent chez leur père le soir, alors qu'ils pleuraient» (12, 16), puisque le sens est de signifier leur attitude au moment de la venue, à savoir qu'ils commencent par pleurer et qu'ils recommencent d'un moment à l'autre; on appelle cela le récit de l'état passé (*ḥikāyat al-ḥāl al-māḍiya*)³⁸. Tel est le secret de la mise à l'écart du participe présent et du participe passé. C'est pour cela également, qu'on dit «*al-laḍīna yunfiqūna* / ceux qui dépensent» (2, 262) et non: *al-munfiqūn* (les dépenseurs), comme on dit *al-mu'minūn* (les croyants) et *al-muttaqūn* (les pieux), parce que la dépense est une réalité pratique dont la situation est de cesser et de reprendre, contrairement à la foi; en effet, cette dernière possède une réalité qui se tient dans le cœur et dont dure sa nécessité; il en est de même pour la piété, la soumission, la patience, l'action de grâces, la guidance, l'aveuglement, l'errance et la clairvoyance. Toutes ces choses ont des signifiés réels ou métaphoriques qui demeurent et des effets qui se renouvellent et qui s'interrompent; et donc on les emploie de ces deux façons.

4/1323

Il (*) dit dans le verset de *al-An'ām* 6: «*yuhriḡu l-ḥayya mina l-mayyiti wa-muḥriḡu l-mayyiti mina l-ḥayyi* / Il extrait le vivant du mort et il est extracteur du mort à partir du vivant» (6, 95). Al-Imām Faḥr ad-Dīn (al-Râzî) dit: 'Etant donné que le soin mis à extraire le vivant du mort est plus assidu, il est exprimé par un verbe à l'inaccompli, pour montrer le renouvellement de l'action, comme dans sa parole: «*Allāhu yastahzi'u bihim* / Dieu se moque d'eux» (2, 15)'.

38 Cela équivaut, en partie, au présent historique, autrement dit, à raconter à l'inaccompli (*muḍāri'*) un fait accompli (*māḍi*) dans le passé. Et la figure du complément d'état (*ḥāl*), qui consiste à faire suivre un accompli d'un inaccompli sans coordination, réalise bien ce phénomène linguistique.

Nota Bene [autres détails sur le sens du verbe et celui du nom]

1. Le premier: Le sens du renouvellement à l'accompli est l'avènement, tandis qu'à l'inaccompli, de par sa nature, c'est ce qui se répète et qui arrive encore une autre fois; c'est ce que déclare un ensemble de gens, dont az-Zamaḥṣarī à propos de sa parole: « *Allāhu yastahzi'u bihim* » (2, 15).

Aṣ-Ṣayḥ Bahā' ad-Dīn as-Subkī dit: 'Avec cela s'éclaircit la réponse à propos de ce que l'on cite, comme par exemple: '*alima llāhu kadā* / Dieu a su ceci et cela'. En effet, la science de Dieu ne se renouvelle pas; et il en est ainsi des autres attributs éternels à propos desquels on emploie un verbe. La réponse consiste à dire que l'expression 'Dieu a su ceci et cela' signifie que sa science se situe dans le temps accompli, mais cela ne nécessite pas qu'elle ne fût pas auparavant. En effet, la science qui a lieu dans un temps accompli est plus générale que celle qui dure pour toujours avant et après ce temps ou autrement. Voilà pourquoi, il (*) dit, en rapportant les propos de Ibrāhīm: « *al-ladī ḥalaqanī fa-huwa yahdīnī* / celui qui m'a créé, est celui qui me guide ... » (26, 78–80). En effet, on emploie l'accompli pour la création, parce qu'elle est finie³⁹, et l'inaccompli pour la guidance, la nutrition, la désaltération et la guérison, parce qu'elles se répètent et se renouvellent à plusieurs reprises'.

2. Le deuxième: Le verbe implicite, dans ce qui est mentionné, est comme le verbe explicite; voilà pourquoi on dit que la paix souhaitée par al-Ḥalīl est plus performante que celle des anges dans: « *qālū salāman qāla salāmun* / ils dirent: Salut! Il dit: Salut! » (11, 69); en effet, l'accusatif de *salāman* n'est employé que pour signifier le verbe, à savoir: '*sallamnā salāman* / nous te saluons d'un salut'. Or cette expression informe sur | la contingence de la salutation de leur part, puisque le verbe est antécédent à l'existence de l'agent, contrairement à la salutation d'Ibrāhīm; en effet, elle est au nominatif, en tant que sujet nominal initial, ce qui entraîne sa permanence absolue et cela vaut mieux que ce qui acquiert occasionnellement la permanence. C'est comme s'il avait l'intention de les saluer mieux qu'ils ne l'ont fait pour lui.

3. Le troisième: Ce que nous avons mentionné à propos de la signification du nom comme permanence et du verbe comme renouvellement et contingence est bien connu des rhétoriciens, alors que Abū l-Muṭarrif b. 'Amīra le

4/1324

4/1325

39 Il est difficile, à partir d'une telle affirmation, de comprendre Coran 30, 27: « *wa-huwa l-ladī yabda'u l-ḥalqa tumma yu'īduhu* / il est celui qui commence la création et qui ensuite la recommence ... ». En effet, ici l'acte de création initiale et celui de son renouvellement sont tous les deux exprimés à l'inaccompli.

nie dans le livre *at-Tamwīhāt ‘alā t-tabayīn* de Ibn az-Zamalkānī, en disant : ‘C’ est une chose qui ne se fonde que sur l’autorité d’un seul relateur (*ḡarīb*) et sur laquelle on ne peut pas s’appuyer ; en effet, le nom n’indique uniquement que son propre sens ; quant au fait qu’il fixe de façon permanente le sens de la chose, ce n’est pas vrai’. Puis, il cite sa (*) parole : « Puis, après cela vous serez morts (*la-mayyitūna*) * ensuite, le jour de la résurrection, on vous ressuscitera (*tub‘atūna*) » (23, 15–16) et sa parole : « Ceux qui, de par crainte de leur Seigneur, sont pleins de pitié (*mušfiqūna*) * et ceux qui croient (*yu‘minūna*) aux signes de leur Seigneur » (23, 57–58).

4/1326 Ibn al-Munayyir dit : ‘L’arabe procède de façon à varier le langage et l’emploi tantôt de la proposition nominale et tantôt de la proposition verbale n’a pas le rôle qu’on lui a attribué ; car nous avons constaté que la proposition verbale est utilisée par les plus grands puristes qui s’appuient sur le fait que le but | est atteint sans aucun renforcement, comme dans : « *rabbanā āmannā* / Notre Seigneur, nous croyons » (3, 53) ; de même, il n’y a rien d’autre après : « *āmana r-rasūlu* / il a cru, l’Envoyé » (2, 285) ; alors que le renforcement se trouve dans le discours (nominal) des hypocrites qui disent : « *innamā naḥnu mušliḥūna* / nous ne sommes que des restaurateurs » (2, 11)’.

x. Règle relative au nom verbal (infinitif)

Ibn ‘Aṭīyya dit : ‘La façon (de présenter) les obligations se fait en employant le nom verbal au nominatif, comme dans sa parole : « *fa-imsākun bi-ma’rūfin aw tasrīhun bi-iḥsānin* / reprendre selon de bonnes manières ou renvoyer avec décence » (2, 22) et dans : « *fa-ttibā’un bi-l-ma’rūfi wa-adā’un ilayhi bi-iḥsānin* / procéder selon les bonnes manières et agir à son égard avec rectitude » (2, 178) ; et la façon (de présenter) les recommandations se fait en employant le nom verbal à l’accusatif, comme dans sa parole : « *fa-ḡarba r-riqābi* / frapper la nuque » (47, 4). C’est pour cela que l’on diverge pour savoir si le legs en faveur des épouses est obligatoire en fonction de la différence de lecture de sa (*) parole : « *waṣīyyatan li-azwāḡihim* / un legs pour leurs épouses » (2, 240) au nominatif (*waṣīyyatun*) ou à l’accusatif’.

Abū Ḥayyān dit : ‘Le principe à propos de cette distinction se trouve dans sa (*) parole : « *qālū salāman qāla salāmun* / ils dirent : Salut ! ; il dit : Salut ! » (11, 69). En effet, la première salutation est recommandée, tandis que la seconde est obligatoire. Le point particulier à ce sujet, c’est que la proposition nominale marque davantage de fermeté et d’insistance que la proposition verbale’.

XI. Règle(s) relative(s) à la coordination

Elle comporte trois catégories.

4/1327

1. Il y a d'abord la coordination à l'expression, et c'est la principale; elle a comme condition la possibilité de mettre le régent (coordonnant) face au coordonné.

2. Ensuite, il y a la coordination à la situation grammaticale qui comporte, à son tour trois conditions.

La première est qu'il soit possible de faire apparaître cette situation dans un arabe correct. Ainsi n'est-il pas permis de dire: *marartu bi-Zaydin wa-'Amran* (je suis passé à côté de Zayd et de 'Amr), parce qu'on ne peut pas dire: *marartu Zaydan*.

La deuxième est que le cas soit en fonction de la règle bien établi. Ainsi n'est-il pas permis de dire: *hādā d-ḍāribu Zaydan wa-aḥī-hi* (celui-ci est le frappeur de Zayd et de son frère), parce que la qualité qui remplit les conditions de l'action a comme principe la transitivité (accusatif) et non l'annexion (génitif).

La troisième est l'existence d'un renforcement, à savoir ce qui exige telle situation grammaticale; ainsi n'est-il pas permis de dire: *inna Zaydan wa-'Amrun qā'idāni* (certes, Zayd et 'Amr sont assis), parce que ce qui exigerait le nominatif de 'Amrun serait le fait d'être un sujet nominal initial; mais cela a cessé à cause de l'introduction de *inna* (certes). Al-Kisā'ī infirme cette condition, en prenant pour preuve sa (*) parole: «*inna l-laḍīna āmanū wa-l-laḍīna hādū wa-ṣ-ṣābi'ūna ...* / Certes, ceux qui croient, les Juifs et les Sabéens ... » (5, 69). On répond, en disant que l'attribut de *inna* (certes) est sous-entendu, à savoir: (certes, ceux qui croient, ainsi que les Juifs) seront récompensés ou sains et saufs; (et les Sabéens ...); de cette façon, le respect du cas (nominatif) n'a rien à voir avec le fait que le régent (*inna*), par rapport à cette expression (*aṣ-ṣābi'ūna*), serait superflu⁴⁰.

Al-Fārisī, à propos de sa parole: «*wa-utbi'ū fī hādīhi d-dunyā la'natan yawma l-qiyāmati* / ils seront suivis par une malédiction en ce monde et le jour de la résurrection » (11, 60), tolère que «*yawma l-qiyāmati* / le jour de la résurrection » soit coordonné à la situation grammaticale de «*hādīhi* / ce »⁴¹.

4/1328

3. Enfin, il y a la coordination à ce qui est présumé (*at-tawahhum*), par exemple: «*laysa Zaydun qā'iman wa-lā qā'idin* / Zayd n'est ni debout ni assis »,

40 Voir Chap. 41, pp. 1236 et 1249.

41 Car bien qu'au génétif à cause de la préposition *fī*, l'ensemble est en situation d'accusatif, étant un complément circonstanciel (de lieu).

avec *qā'idin* au génitif, parce que l'on présume l'introduction de la particule *bā'* (*bi-qā'idin*) dans l'attribut de *laysa*. La condition de cette tolérance repose sur la justesse de l'introduction de ce régent présumé et la condition de son excellence repose sur la fréquence de son introduction dans ce cas-là.

Une telle coordination (de l'accusatif) au génitif se trouve dans ce que dit Zuhayr:

«*badā lī annī lastu mudrika mā maḍā * wa-lā sābiqin šay'an idā kāna ḡā'īyan*»

Il me semble que je ne connaisse pas ce qui est passé * et que je ne prévoie rien de ce qui arrive»,

Une telle coordination (de l'accusatif / subjonctif) à l'apocopé se trouve dans la lecture autre que celle de Abū 'Amr de: «*law lā aḥḥartanī ilā aḡalin qarībin fa-aṣṣaddaqa wa-akun [mina ṣ-ṣāliḥīna]* / si seulement tu m'accordais un court délai, pour que je fasse l'aumône et que je sois [parmi les justes]» (63, 10). Al-Ḥalīl et Sibawayh l'ont citée comme étant une coordination à une réalité présumée, parce que le sens de «*lawlā aḥḥartanī ... fa-aṣṣaddaqa*» et celui de *aḥḥirni ... aṣṣaddaq* sont identiques⁴². Quant à la lecture de Qunbul: «*innahu man yattaqī wa-yaṣbir* / qui craint et patiente» (12, 90), al-Fārisī la cite à ce propos, parce que *man* (qui) est un relatif avec un sens de conditionnel⁴³.

4/1329

Une telle coordination (du génitif) à l'accusatif | se trouve dans la lecture suivante de Ḥamza et de Ibn 'Āmir: «*[fa-baššarnāhā bi-Iṣḥāqa] wa-min warā'i Iṣḥāqa Ya'qūba* / [nous lui avons annoncé la bonne nouvelle de Iṣḥāq] et, après Iṣḥāq, de Ya'qūb» (11, 71) avec la voyelle *a* sur le *bā'*, parce que le sens est le suivant: *wa-wahabnā lahu*⁴⁴ *Iṣḥāqa wa-min warā'i Iṣḥāqa Ya'qūba* / nous lui avons donné Iṣḥāq et, après Iṣḥāq, Ya'qūb⁴⁵.

Certains disent que sa (*) parole: «*wa-ḥifẓan min kullī šayṭānin* / et comme protection contre tout šayṭān» (37, 7) est coordonnée au sens de: «*innā zayyannā s-samā'a d-dunyā [bi-zīnatīn al-kawākibi]* / nous avons décoré le ciel de ce monde [d'un ornement d'étoiles]» (37, 6), à savoir: «*ḥalaqnā l-kawākiba fī*

42 Ce qui veut dire que la phrase double conditionnelle pouvant se construire soit avec *māḍī* / *māḍī* ou bien *mağzūm* / *mağzūm*, ici *akun* (*mağzūm*) serait coordonné à un virtuel *aṣṣaddaq* (*mağzūm*).

43 De fait, la lecture actuellement officielle est: «*man yattaqī*» à l'apocopé (*mağzūm*).

44 Il serait mieux de dire *lahā*, car il s'agit de la femme d'Ibrāhīm.

45 Etant donné que les deux noms propres sont diptotes, on ne voit pas très bien comment on peut décider que *Ya'qūba* est plutôt à l'accusatif qu'au génitif.

s-samā'i zīnatan li-s-samā'i / nous avons créé les étoiles dans le ciel comme ornement du ciel⁴⁶.

Certains disent que la lecture : *'waddū law tudhinu fa-yudhinū* / ils aiment : si tu les flattais, ils te flatteraient' (/68, 9) a le sens de : *'waddū an tudhina* / ils aiment que tu les flattes⁴⁷.

On dit, à propos de la lecture suivante de Ḥafṣ : « *la'allī abluḡu l-asbāba* * *asbāba s-samāwāti fa-aṭṭali'a* / peut-être j'atteindrai les cordes * les cordes des cieux et je monterai » (40, 36–37) avec l'accusatif, qu'il est coordonné au sens suivant : *la'allī an abluḡa* (peut-être que j'atteindrai), parce que l'attribut de *la'alla* (peut-être) est souvent lié à *an* (que).

On dit à propos de sa (*) parole : « *wa-min āyātihi an yursila r-riyāḥa mubaš-širātin wa-li-yuḍīqakum* ... / et parmi ses signes, il envoie les vents annonçant la bonne nouvelle et pour qu'il vous fasse goûter ... » (30, 46), qu'elle équivaut à : *li-yubašširakum wa-li-yuḍīqa-kum* / pour qu'il vous annonce la bonne nouvelle et pour qu'il vous fasse goûter.

Nota Bene ['ce qui est présumé, à savoir selon le sens]

Ibn Mālik pense que le sens de *at-tawahhum* (ce qui est présumé) est l'incorrection, alors qu'il n'en est pas ainsi, comme l'ont indiqué Abū Ḥayyān et Ibn Hišām ; bien au contraire, il s'agit d'une visée juste ; ce qui signifie qu'il s'agit d'une coordination selon le sens. Cela veut dire que l'arabe se permet mentalement d'observer tel sens dans ce à quoi la chose est coordonnée, si bien qu'il coordonne en observant ce sens et ainsi il ne se trompe pas. Voilà pourquoi, c'est une bonne façon de faire que de dire la même chose à propos du Coran, à savoir qu'il s'agit d'une coordination selon le sens.

4/1330

Question 1 [coordination des discours informatif et performatif]

On n'est pas d'accord sur la possibilité de coordonner un discours informatif à un discours performatif (*al-inšā'*) et vice versa⁴⁸. Les rhétoriciens l'interdisent, ainsi que Ibn Mālik et Ibn 'Uṣfūr, tenant cela de la majorité. Aṣ-Ṣaffār le permet, de même qu'un certain groupe de gens qui le démontrent avec sa (*) parole : « *wa-bašširi l-laḍīna āmanū* / et annonce la bonne nouvelle à ceux qui croient » dans la sourate *al-Baqara* (2, 25) et : « *wa-bašširi l-mu'minīna* / et annonce la bonne nouvelle aux croyants » dans la sourate *aṣ-Ṣaff* (61, 13).

4/1331

46 Et cela, parce que *ḥifzan* a la même fonction que l'équivalent de *zīnatan*, dans les deux propositions du même discours.

47 La lecture actuellement officielle est « *fa-yudhinūna* ».

48 A propos de ces deux notions, voir Chap. 57, pp. 1686 sq.

Az-Zamaḥṣarī dit à propos de la première citation: 'L'impératif n'est pas ce sur quoi s'appuie la coordination, au point qu'il faudrait rechercher son semblable; mais le sens est que toute la proposition de la rétribution des croyants est coordonnée à toute celle de la rétribution des incrédules'. A propos de la seconde, il dit: 'La coordination se fait avec «*tu'minūna* / vous croyez» (61, 11), parce que cela a le sens de *āminū* / croyez'. On objecte, en disant que ce dernier discours s'adresse aux croyants, alors que «*baššir* / annonce» (61, 13) s'adresse au Prophète (.) ; et en disant que le sens apparent de «*tu'minūna* / vous croyez» (61, 11) est un commentaire du commerce (61, 10) et non une demande. As-Sakkākī dit: 'Les deux impératifs sont coordonnés à *qul* / dis! qui est supposé être avant «*yā ayyuhā* / Ô vous!» (2, 21 et 61, 10); or l'omission de cette parole est fréquente'.

Question 2 [coordination des propositions nominale et verbale]

On n'est pas d'accord sur la possibilité de coordonner une proposition nominale à une proposition verbale et vice versa. L'ensemble le permet et certains l'interdisent. Ar-Rāzī, mentionne souvent cela dans son commentaire coranique, contredisant à ce sujet les ḥanafites qui préconisent l'interdiction de manger ce sur quoi on a omis de mentionner le nom de Dieu, en citant sa 4/1332 (*) parole | : «*wa-lā ta'kulū mim mā lam yuḍkari smu llāhi 'alayhi wa-innahu la-fisqun* / ne mangez pas de ce sur quoi le nom de Dieu n'a pas été invoqué et ce serait une chose perverse» (6, 121). Il dit: 'C'est un argument qui le permet et non qui l'interdit; car le *wa-* (et) n'est pas une coordination, à cause de la différence des deux propositions nominale et verbale; il n'inaugure pas non plus un nouveau discours, parce que le principe du *wāw* (et) est de relier ce qui vient après lui avec ce qui vient avant. Donc il ne reste que c'est un *wāw* de complément d'état. Si bien que la proposition du complément d'état devient une clause de l'interdiction; ce qui veut dire: n'en mangez pas, alors que c'est une chose perverse; étant entendu qu'il est permis d'en manger, lorsque ce ne l'est pas. Or Dieu (*) a bien expliqué ce qu'est la chose perverse, en disant: «ou une chose perverse qui a été offerte à un autre que Dieu» (6, 145); ce qui veut dire: n'en mangez pas, lorsqu'un autre que Dieu a été invoqué sur cela; ce qui laisse entendre: mangez-en, lorsqu'un autre que Dieu n'a pas été invoqué sur cela'. Fin de citation. Ibn Hišām dit: 'Si l'on annulait la coordination en raison de la différence entre deux propositions informative et performative, ce serait correct'.

Question 3 [coordination des régis et des régents]

On n'est pas d'accord sur la possibilité de coordonner deux régis de deux 4/1333 régents. Selon Sibawayh il est canonique | de l'interdire; c'est ce que disent

al-Mubarrad, Ibn as-Sarrāğ et Hišām ; tandis que al-Aḥfaš, al-Kisā'ī, al-Farrā' et az-Zağğāğ le permettent. On cite à ce sujet sa (*) parole :

« *Inna fi s-samāwāti wa-l-arḍi la-āyātīn li-l-mu'minīna* *
wa- fi ḥalqikum wa-mā yabuttu min dābbatin āyātun li-qawmin
yūqinūna *
wa- iḥtilāfi l-layli wa-n-nahāri
wa- mā anzala llāhu mina s-samā'i min rizqin fa-aḥyā bihi l-arḍa ba'da
mawtihā
wa- taṣrīfi r-riyāhi āyātun (/ in) li-qawmin ya'qilūna

Certes, dans les cieux et sur la terre, il y a **des signes** pour les croyants *
 et **dans votre création** et ce qu'il (Dieu) multiplie comme animaux,
 il y a des signes pour un peuple qui croit fermement *
 et dans **la différence** entre la nuit et du jour
 et dans ce que Dieu fait descendre du ciel comme subsistance pour
 redonner vie à la terre après sa mort,
 et dans la distribution des vents, il y a **des signes** pour un peuple qui
 raisonne » (45, 3-5),

pour ceux qui mettent le dernier *āyātīn* (signes) à l'accusatif⁴⁹.

Question 4 [coordination au pronom affixe]

On n'est pas d'accord sur la possibilité de coordonner quelque chose au pronom mis génitif, sans répéter la particule qui gouverne le génitif. L'ensemble des grammairiens de al-Bašra l'interdisent, tandis que certains d'entre eux et les grammairiens de al-Kūfa le permettent. On cite à ce sujet la lecture suivante de Ḥamza : « *wa-ttaqū llāha l-laḍi tasā'alūna bihi wa-l-arḥāma(/i)* / Craignez Dieu, sur lequel vous vous interrogez, et les seins maternels (ainsi que sur les seins maternels) » (4, 1).

4/1334

Abū Ḥayyān dit à propos de sa (*) parole : « *wa-ṣaddun 'an sabili llāhi wa-kufrun bihi wa-l-masğidi l-ḥarāmi* / écarter du chemin de Dieu et être impie envers lui et la mosquée sacrée » (2, 217) : 'La mosquée est coordonnée au

49 Il en est ainsi si l'on coordonne *iḥtilāfi* à *ḥalqikum* et *āyātīn* à *la-āyātīn*. C'est-à-dire, on coordonne *iḥtilāfi* à *ḥalqi* qui est au génitif à cause de *fi* et qui devient ainsi à la fois régi et régent et on coordonne le dernier *āyātīn* au nom-sujet de *inna* à savoir *la-āyātīn* qui devient à son tour à la fois régi et régent. Et ainsi on coordonne avec une seule particule, à savoir *wa-* (et), deux régis qui sont *iḥtilāfi* et *āyātīn* à deux autres régis qui précèdent, à savoir *ḥalqi* et *āyātīn* (NdE).

pronom *-hi* (lui), même si la préposition *bi-* (envers) n'est pas répétée'. Il continue: 'Ce que nous choisissons, c'est de permettre cela, parce qu'on le trouve souvent dans le discours des arabes, tant en poésie qu'en prose'. Il ajoute enfin: 'Nous ne sommes pas serviles au point de suivre l'ensemble des grammairiens de al-Baṣra, mais nous suivons la preuve'.