CHAPITRE 73

Ce qui est supérieur (*afḍal*) et ce qui est excellent (*faḍīl*) dans le Coran

6/2139 Les gens divergent pour savoir s'il y a dans le Coran une chose supérieure à une autre.

[1. Pas de supériorité d'un passage du Coran par rapport à un autre]

Al-Imām Abū l-Ḥasan al-Aš'arī, al-Qāḍī Abū Bakr al-Bāqillānī, Ibn Ḥibbān sont d'avis contraire, parce que l'ensemble est parole de Dieu et pour que la supériorité ne fasse pas croire à un défaut de ce par rapport à quoi il y aurait cette supériorité. On rapporte cette opinion de la part de Mālik. Yaḥyā b. Yaḥyā dit : 'La supériorité d'une partie du Coran par rapport à une autre est une erreur, voilà pourquoi Mālik déteste qu'on s'habitue à une sourate et qu'on soit hésitant par rapport à une autre'.

A propos de la tradition de Ubayy b. Ka'b : 'Dieu n'a fait descendre ni dans
6/2140 *at-Tawrāt* | ni dans *al-Inǧīl* rien de semblable à la Mère du Coran', Ibn Ḥibbān dit : 'Certes, Dieu ne donne pas comme récompense à celui qui récite *at-Tawrāt* et *al-Inǧīl* semblablement à ce qu'il donne à celui qui récite la Mère du Coran ; puisque Dieu, dans sa faveur, préfère cette communauté à toute autre et qu'il lui accorde davantage de faveur pour la récitation de sa parole qu'il n'en accorde à une autre pour la récitation de sa parole'. Il ajoute : 'Et en disant 'la plus sublime sourate', il veut signifier par là la récompense et non qu'une partie du Coran soit supérieure à une autre'.

[2. Supériorité de certains passages du Coran]

D'autres sont pour la supériorité, en fonction du sens littéral des traditions. Parmi eux, il y a Isḥāq b. Rāhawayh, Abū Bakr b. al-'Arabī et al-Ġazālī. Al-Qurṭubī dit : 'Telle est la vérité'. Et il rapporte cela d'un ensemble de savants et de théologiens.

Al-Ġazālī, dans *Ǧawāhir al-Qur'ān*, dit : 'Peut-être diras tu : Tu as montré la supériorité de certains versets du Coran par rapport à d'autres, or cette parole est parole de Dieu. Alors, comment certains se distinguent-ils d'autres ? Et

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2018 | DOI: 10.1163/9789004357112_071

comment certains peuvent-ils être plus nobles que d'autres ? Sache que si la lumière du regard intérieur ne te conduit pas à la distinction entre le verset du Trône (2, 255) et le verset des dettes (2, 282) ou entre la sourate *al-Iḫlāṣ* 112 et la sourate *Tabbat* 111, et si ton âme faible et plongée dans l'imitation servile s'alarme devant la croyance à une telle distinction, alors suis servilement le détenteur de la mission (.), car il est celui sur qui est descendu | le 6/2141
Coran et qui a dit : '*Yā Sīn* 36 est le cœur du Coran', 'l'ouvrante du Livre est la meilleure sourate du Coran', 'le verset du Trône est le prince des versets du Coran', '« Dis : Lui, Dieu, est Un … » (112, 1–) équivaut au tiers du Coran' ; car les traditions produites à propos des excellentes qualités du Coran, de la spécification de certaines sourates et de certains versets comme étant supérieurs et de l'abondance de la récompense pour leur récitation, sont innombrables'. Fin de citation.

Ibn al-Ḥaṣṣār dit : 'L'étonnement vient de celui qui mentionne son désaccord à ce sujet, malgré les textes qui connotent cette supériorité'.

Aš-Šayḫ 'Izz ad-Dīn b. 'Abd as-Salām dit : 'Le discours de Dieu sur Dieu est supérieur à son discours sur un autre ; aussi « Dis : Lui, Dieu, est Un … » (112, 1–) est-il supérieur à « Que périssent les deux mains de Abū Lahab … » (111, 1–)'.

Al-Ḫuwayyī dit : 'La parole de Dieu en entier est plus éloquente que celle des créatures. Est-il permis de dire qu'une partie de sa parole soit plus éloquente qu'une autre ? Certaines gens le permettent, à cause de l'étroitesse de leur réflexion. Il faut que tu saches que le sens du discours de celui qui dit : Cette parole est plus éloquente que celle-là, réside dans le fait que la première, dans son contexte, comporte beauté et finesse et que la seconde, dans son propre contexte, comporte aussi beauté et finesse. Si bien que cette beauté-ci dans son contexte serait plus parfaite que celle-là dans son propre contexte. Donc celui qui dit que | « Dis : Lui, Dieu, est Un … » (112, 1–) est plus éloquent que « Que 6/2142
périssent les deux mains de Abū Lahab … » (111, 1–), établit la confrontation entre l'évocation de Dieu et celle de Abū Lahab, entre la proclamation de l'unicité divine et l'invocation contre le mécréant ; or cela n'est pas correct. Au contraire, il faut dire que « Que périssent les mains de Abū Lahab … » (111, 1–) est une invocation contre lui pour qu'il périsse. Or trouvera-t-on une expression de l'invocation pour qu'il périsse plus belle que celle-ci ? De même, à propos de « Dis : Lui, Dieu, est Un … » (112, 1–), on ne trouvera pas d'expression qui indique l'unicité divine de façon plus éloquente que celle-ci. Par conséquent, lorsque le savant considère « Que périssent les deux mains de Abū Lahab … » (111, 1–) en fonction du genre de l'invocation en vue de la perdition et « Dis : Lui, Dieu, est Un … » (112, 1–) en fonction du genre de la proclamation de l'unicité divine, il ne peut pas dire que l'un des deux discours est plus éloquent que l'autre'. Fin de citation.

Un autre dit : ‘Les partisans de la supériorité divergent. Certains disent qu’elle se rapporte à l’importance de la rémunération et au redoublement de la récompense, en fonction des influences reçues par l’âme, de sa crainte, de ses considérations et de sa réflexion, lors de la présentation des attributs du Très-Haut. On dit qu’elle se rapporte plutôt à l’essence même de l’expression, parce que ce que contiennent sa (*) parole : « Votre Dieu est un Dieu unique … » (2, 163), le verset du Trône (2, 255), la fin de la sourate *al-Ḥašr* 59 et la sourate *al-Iḫlāṣ* 112, comme indications relatives à son unicité et à ses attributs, ne se trouve pas, par exemple, dans : « Que périssent les deux mains de Abū Laḥab … » (111, 1–) et dans des cas semblables. Donc la supériorité est dans les admirables significations et dans leur abondance’.

6/2143 Al-Ḥalīmī, transmis par al-Bayhaqī, dit : ‘Le sens de supériorité se rapporte | à plusieurs choses.

La première est le fait qu’agir en fonction de tel verset soit mieux et plus habituel pour les gens qu’agir en fonction de tel autre. C’est pourquoi on dit que les versets de l’ordre et de la défense, de la promesse et de la menace sont meilleurs que les versets des récits, parce que les premiers insistent seulement sur l’ordre et la défense, ainsi que sur l’avertissement et la bonne nouvelle. Or les gens ne peuvent pas se passer des premiers, tandis qu’ils peuvent se passer des récits. Et ce qui est le plus habituel et le plus utile pour eux, comme ce qui tient lieu de principes, est meilleur pour eux que ce qui est considéré comme conséquence de ce qui est nécessaire.

La deuxième consiste à dire que les versets qui contiennent l’énumération des noms de Dieu, l’explication de ses attributs et la démonstration de sa grandeur sont supérieurs, dans le sens que ce dont il nous informent est d’un rang plus sublime et plus glorieux.

La troisième consiste à dire que telle sourate est meilleure que telle autre, que tel verset est meilleur que tel autre, dans le sens où celui qui récite reçoit sans délai, en les récitant, un avantage autre que la récompense future et dans le sens où résulte de cette récitation un acte d’adoration, comme de la récitation du verset du Trône (2, 255), de *al-Iḫlāṣ* 112 et des deux protectrices 113 et 114. En effet, celui qui les récite hâte l’avènement de la mise en garde contre ce qui est à craindre et de la protection en Dieu. De leur récitation, résulte un acte d’adoration de Dieu, à cause de ce qu’elle comporte comme évocation de Dieu (*) avec les sublimes attributs, dans la mesure où l’on y croit et où l’âme s’en remet calmement à la supériorité de cette évocation et à sa bénédiction. Quant aux versets qui connotent une décision, la mise en œuvre de cette décision ne se réalise pas dans leur récitation elle-même ; ce qui s’y réalise, c’est uniquement une certaine connaissance.

Ensuite, si l’on disait, de façon générale, que le Coran est meilleur que *at-*

Tawrāt, *al-Inǧīl* et *az-Zabūr* (les Psaumes), dans le sens où la dévotion, moyennant la récitation et la mise en pratique, existe dans son cas et non dans le leur, dans le sens où la récompense existe en fonction de sa récitation et non de la leur et dans le sens où il est, à cause de son inimitabilité, l'argument du Prophète envoyé, alors que ces livres ne jouissent pas | de cette inimitabilité et ne 6/2144
furent donc pas les arguments de ces prophètes-là, mais simplement leur appel, les arguments étant autres choses, alors cela aussi serait conforme à ce qu'on vient de dire.

On pourrait dire qu'une sourate est supérieure à une autre, parce que Dieu a rendu sa récitation équivalente à la récitation de la même quantité démultipliée d'une autre sourate et qu'il a rendu obligatoire grâce à elle la récompense qu'il n'a pas rendue obligatoire grâce à une autre, même si le sens à cause duquel il est arrivé à cette quantité ne nous paraît pas évident. C'est la même chose, quand on dit qu'un jour est supérieur à un autre ou qu'un mois est supérieur à un autre, dans le sens où l'acte de culte durant le premier est supérieur à l'acte de culte dans le second et où le péché durant le premier est plus grave que durant le second. De même, on dit que l'enceinte sacrée est supérieure au territoire profane, parce que dans le premier se produisent des rites qui ne se produisent pas dans le second et que la prière dans le premier est comme une prière démultipliée qui aurait lieu dans un autre lieu'. Fin de citation de al-Ḥalīmī.

Ibn at-Tīn dit, à propos de la tradition de al-Buḫārī[1] : 'Je t'enseignerai une sourate qui est la plus sublime des sourates'. Cela veut dire 'que la récompense qu'elle procure est plus sublime que celle des autres'. Un autre dit : 'Elle est la plus sublime des sourates, uniquement parce qu'elle regroupe toutes les visées du Coran ; voilà pourquoi on l'appelle la Mère du Coran'.

[*Supériorité de* al-Fātiḥa *1*]

Al-Ḥasan al-Baṣrī dit : 'Dieu a déposé les sciences des livres précédents dans 6/2145
le Coran ; puis, il a déposé les sciences du Coran dans *al-Fātiḥa* 1. Par conséquent, quiconque connaît son explication est comme celui qui connaîtrait l'explication de tous les livres qui sont descendus'. Cela est cité par al-Bayhaqī.

L'explication du fait qu'elle contient les sciences du Coran a été établie par az-Zamaḫšarī, à savoir elle contient la louange de Dieu selon ce qu'il mérite, la soumission à l'ordre et à l'interdiction et la promesse et la menace, les versets du Coran ne manquant jamais d'avoir une de ces choses-là.

1 Voir p. 2112.

Al-Imām Faḫr ad-Dīn (ar-Rāzī) dit : ‘Le but du Coran tout entier est d’établir quatre choses : les réalités théologiques, le retour, les prophéties et l’affirmation selon laquelle le Décret et la Décision appartiennent à Dieu (*). En effet, sa parole : « Louange à Dieu, Seigneur des univers » (1, 2) indique les réalités théologiques ; sa parole : « Roi du jour du jugement » (1, 4) indique le retour ; sa parole : « C’est toi que nous adorons ; c’est toi dont nous implorons le secours » (1, 5) indique, à la fois, la négation de la constriction et l’affirmation selon laquelle tout dépend du décret de Dieu et de sa Décision ; sa parole : « Guide-nous sur la voie droite » jusqu’à la fin de la sourate (1, 6–7) indique l’affirmation du Décret de Dieu et des prophéties. Et puisque le but le plus important du Coran se résume dans ces quatre questions et que cette sourate les contient toutes, elle est appelée Mère du Coran’.

6/2146 Al-Bayḍāwī dit : ‘Elle contient les savoirs théoriques et les décisions pratiques qui consistent à suivre la voie droite et à se familiariser avec les degrés des bienheureux et les demeures des damnés’.

Aṭ-Ṭībī dit : ‘Elle contient quatre espèces de sciences qui sont les ancrages de la religion.

La première est la science des principes à laquelle se raccrochent la connaissance de Dieu et de ses attributs : c’est ce que montre sa parole : « Louange à Dieu, Seigneur des univers * le Clément, le Miséricordieux » (1, 2–3) ; la connaissance des prophéties : c’est ce que signifie sa parole : « ceux que tu as comblés de tes faveurs » (1, 7) ; et la connaissance du retour : c’est ce qui est indiqué par sa parole : « Roi du jour du jugement » (1, 4).

La deuxième est la science des conséquences dont les actes du culte sont la base : c’est ce que signifie sa parole : « C’est toi que nous adorons » (1, 5).

La troisième est la science de ce grâce à quoi existe la perfection, à savoir la science morale dont le terme sera l’arrivée à la présence éternelle, le refuge au seuil de la solitude, la poursuite de sa voie et le fait de s’y tenir dans la rectitude : c’est ce que montre sa parole : « C’est toi dont nous implorons le secours * Conduis-nous sur la voie droite » (1, 5–6).

La quatrième est la science des récits et de l’information au sujet des communautés précédentes et des siècles passés avec leurs bienheureux et leurs damnés et ce qui se rattache à cela relativement à la promesse faite à celui d’entre eux qui a fait le bien et à la menace faite à celui d’entre eux qui a fait le
6/2147 mal : c’est ce que | veut dire sa parole : « de ceux que tu as comblés de bienfaits, non de ceux qui ont encouru ta colère ni de ceux qui se sont égarés » (1, 7)’.

Al-Ġazālī dit : ‘Les objectifs du Coran sont au nombre de six dont trois sont importants et trois sont complémentaires. Les premiers sont de faire connaître celui vers lequel on est appelé, comme cela est montré au début de *al-Fātiḥa* 1, de faire connaître la voie droite, comme il l’y a exprimé et de faire connaître

la situation lors du retour vers lui (*), à savoir la vie dernière, comme cela est montré par « Roi du jour du jugement » (1, 4). Les autres sont de faire connaître les états de ceux qui obéissent, comme cela est montré par sa parole : « ceux que tu as comblés de bienfaits » (1, 7), de relater les propos de ceux qui refusent et c'est ce à quoi il est fait allusion dans : « non ceux qui ont encouru ta colère ni ceux qui se sont égarés » (1, 7) et de faire connaître les étapes de la voie, comme cela est indiqué par sa parole : « C'est toi que nous adorons et c'est toi dont nous implorons le secours » (1, 5)'. Fin de citation.

La qualification de *al-Fātiḥa* 1 dans l'autre tradition prophétique, comme étant l'équivalent des deux tiers du Coran[2], ne contredit pas cela ; en effet, certains font face à cela, en disant que les significations du noble Coran sont dans un rapport ou de correspondance ou d'inclusion ou de nécessité. Or cette sourate indique tous les objectifs du Coran qui sont dans un rapport d'inclusion et de nécessité et non de correspondance. Et deux sur trois représente bien les deux tiers. C'est ce que mentionne az-Zarkašī dans *Šarḥ at-Tanbīh*. Nāṣir ad-Dīn | b. al-Maylaq dit : 'De même, les droits sont au nombre de trois : le droit 6/2148
de Dieu par rapport à ses serviteurs, le droit des serviteurs par rapport à Dieu et le droit de certains serviteurs par rapport à d'autres. Or *al-Fātiḥa* 1 contient clairement les deux premiers droits, ce qui correspond bien au fait qu'elle est tout aussi clairement les deux tiers (du Coran). Et la tradition suivante : 'J'ai réparti la prière en deux moitiés entre moi-même et mon serviteur'[3] témoigne bien de cela'.

[*Supériorité de* al-Baqara 2]

Quant à moi, je dis qu'il n'y a pas de contradiction non plus entre le fait que *al-Fātiḥa* 1 soit la plus sublime des sourates et le fait que, selon l'autre tradition[4], *al-Baqara* 2 serait aussi la plus sublime des sourates, parce que le sens de cela concerne, en dehors de *al-Fātiḥa* 1, les sourates dans lesquelles sont détaillées les décisions, sont exposées les paraboles et sont établis les arguments, puisque aucune sourate ne contient ce qu'elle (*al-Baqara* 2) contient ; voilà pourquoi on l'appelle la large tente (*fusṭāṭ*) du Coran.

Ibn al-ʿArabī dit, dans ses *Aḥkām* (*al-Qurʾān*) : 'J'ai entendu dire à un de mes Šayḫ-s qu'en elle (*al-Baqara* 2), | il y a mille ordres, mille défenses, mille déci- 6/2149

2 Il s'agit de la tradition de Ibn ʿAbbās rapportée au Chap. 72 sur les excellentes qualités du Coran, à la p. 2112 dans la partie concernant les qualités de la sourate *al-Fātiḥa* 1.

3 Déjà cité au Chap. 17, p. 355.

4 Il s'agit de l'ensemble des traditions relatives à *al-Baqara* 2 déjà citées aux pages 2112 sq.

sions et mille informations et qu'à cause de l'importance de sa compréhension, Ibn ʿUmar employa quatre-vingts ans à l'apprendre. C'est ce que Mālik cite dans *al-Muwaṭṭa'* (1/205)'[5].

[***Supériorité du verset du Trône* (*2, 255*)**]

Ibn al-ʿArabī dit également : 'Le verset du Trône (2, 255) est le plus sublime des versets uniquement à cause de l'importance de sa nécessité. Car une chose est noble uniquement à cause de la noblesse de son essence, de sa nécessité et de ses corollaires. Or le verset du Trône est, par rapport aux versets du Coran, comme la sourate *al-Iḫlās* 112 par rapport à ses sourates. Cependant, la sourate *al-Iḫlāṣ* 112 lui est supérieure pour deux raisons.

La première, c'est que, d'une part, il s'agit d'une sourate et, de l'autre, d'un verset. Or la sourate est plus importante, parce c'est avec elle qu'a lieu le défi coranique (*at-taḥaddī*) et donc elle est supérieure au verset qui ne fait pas l'objet d'un défi.

La seconde, c'est que la sourate *al-Iḫlāṣ* 112 requiert la proclamation de l'unicité en quinze lettres, tandis que le verset du Trône (2, 255) la requiert en cinquante lettres. La force de son inimitabilité se manifeste donc en exprimant un sens avec cinquante lettres, alors que ce même sens est exprimé (dans la sourate) avec quinze lettres. Ce qui montre bien l'importance de sa force et de son exclusivisme (à exprimer) l'unicité divine'.

6/2150 Ibn al-Munayyir dit : 'Le verset du Trône (2, 255) contient comme noms de Dieu (*) ce qu'un autre verset ne contient pas. En effet, il contient dix-sept passages comportant un nom de Dieu (*), tantôt explicitement, tantôt implicitement. A savoir « Dieu », « Lui », « le Vivant », « le Subsistant » ; le pronom dans « ne Le prennent », « à Lui », « auprès de Lui », « avec Sa permission », « Il sait », « de Sa science », « Il veut », « Son trône », « ne Lui coûte », le pronom caché qui est agent du nom verbal dans « la (Sa) garde des deux », « Il est » ; « le Très-Haut », « le Sublime ». Et si l'on compte les pronoms sous-entendus dans « le Vivant, le Subsistant » et le pronom implicite avant « le Vivant », selon une des analyses, on arrive à vingt-deux'.

Al-Ġazālī dit : 'Le verset du Trône est le maître des versets, uniquement parce qu'il connote l'Essence de Dieu, ses attributs et ses actions et qu'il n'y a rien d'autre. Or la connaissance de cela est l'objectif ultime des sciences, tout le reste en étant la conséquence.

5 Référence au livre et à la tradition dans l'édition réalisée par ʿAbd al-Maǧīd Turkī, Dār al-Ġarb al-Islāmī, Beyrouth, 1° édition, 1414/1994.

Le maître est un nom pour celui qui est suivi et qui précède. Sa parole : « Dieu » indique l'Essence. « Il n'y a pas de divinité en dehors de Lui » indique la proclamation de l'unicité de l'Essence. « Le Vivant, le Subsistant » indique l'attribut de l'Essence et de sa gloire ; en effet, « le Subsistant » signifie qu'il subsiste par lui-même et que le reste subsiste grâce à lui ; or cela est le comble de la gloire et de la grandeur. « Ne le prennent ni l'assoupissement ni le sommeil » (indique) la transcendance et la purification par rapport à ce qu'il est impossible de lui attribuer comme qualités des êtres adventices. Or la purification relativement à ce qui | est impossible est une des parties de la connaissance. 6/2151 « A Lui appartient ce qu'il y a dans les cieux et sur la terre » indique toutes les actions et que toutes viennent de lui et vont à lui. « Qui est celui qui pourrait intercéder auprès de lui sans sa permission ? » indique son exclusivisme dans le règne, la décision et le commandement et que celui qui possède l'intercession, ne la possède que grâce à l'honneur qu'il lui fait et à la permission qu'il en donne. Or cela est la négation de l'associationnisme par rapport à lui dans le règne et le commandement. « Il connaît ce qui est devant eux » jusqu'à sa parole « il veut » indique l'attribut de science, la préférence pour certaines connaissances et l'exclusivisme dans la science, au point qu'il n'y a pas de science pour un autre, à l'exception de ce qu'il donne et accorde en fonction de sa volonté essentielle et de sa volonté normative[6]. « Son Trône a l'étendue des cieux et de la terre » indique la grandeur de son règne et la perfection de sa puissance. « Le fait de les conserver ne lui coûte pas » indique l'attribut de puissance et sa perfection, ainsi que le fait que cette puissance soit exempte de faiblesse et de défaut. « Il est le Très-Haut, le Sublime » indique deux fondements sublimes des attributs.

Ayant réfléchi sur ces significations, après avoir lu tous les versets du Coran, tu ne trouveras pas un tel ensemble réuni dans un seul verset. En effet, dans « Dieu atteste que … » (3, 18), il n'y a que la proclamation de l'unicité divine ; dans la sourate *al-Iḫlāṣ* 112, il n'y a que la proclamation de l'unicité divine et la purification ; dans « Dis : Ô Dieu ! Roi du Royaume … » (3, 26), il n'y a que les actions ; dans *al-Fātiḥa* 1, il y a les trois ; cependant, elles ne sont pas exposées clairement, mais allusivement. Alors que les trois sont rassemblées et exposées clairement dans le verset du Trône. Ce qui s'approche de ce dernier, pour ce qui est de mettre ensemble les trois, est la fin de *al-Ḥašr* 59 et le début de *al-Ḥadīd* 57. Mais, il s'agit de plusieurs versets et non d'un seul verset. Si donc tu

6 Dans les milieux mystique et théologique, auxquels al-Ġazālī est bien loin d'être étranger, *al-mašīʾa* est la volonté essentielle à laquelle rien ne peut échapper et *al-irāda* est la volonté normative à laquelle la créature peut désobéir.

6/2152 compares le verset du Trône avec un | de ces versets, tu trouveras qu'il regroupe davantage d'objectifs coraniques. C'est pour cela qu'il mérite d'être le maître des versets. Comment n'en serait-il pas ainsi, alors qu'en lui, il y a « le Vivant, le Subsistant » qui est le nom le plus sublime, comme cela se trouve dans la tradition ?'. Fin du propos de al-Ġazālī.

Puis, il dit aussi : 'Il (.) dit, à propos de *al-Fātiḥa* 1, qu'elle est supérieure et, à propos du verset du Trône qu'il est le maître, uniquement à cause d'un secret, à savoir que ce qui réunit les différentes sortes d'excédents et ses nombreuses espèces est déclaré supérieur. Or l'excédent est ce qui est ajouté et donc est supérieur ce qui a le plus d'ajouts. Quant à la maîtrise, elle est l'affermissement du sens de 'noblesse' qui exige le fait d'être suivi et refuse de suivre. Or *al-Fātiḥa* 1 comporte le fait d'attirer l'attention sur de nombreux sens et différentes connaissances, donc elle est supérieure ; tandis que le verset du Trône contient la connaissance la plus sublime qui est l'objectif poursuivi (*matbūʿa*) que suivent (*yatbaʿuhā*) les autres connaissances ; par conséquent le nom de 'maître' est celui qui lui convient le plus'. Fin de citation.

[Yā Sīn *36, cœur du Coran*]

Il dit encore, à propos de la tradition '*Yā Sīn* 36 est le cœur du Coran' : 'Il en
6/2153 est ainsi, parce que l'authenticité de la foi | consiste en la reconnaissance du rassemblement et de la dispersion (ultimes) ; or cela est établi dans cette sourate de la façon la plus performante et c'est pour cela qu'elle est considérée comme étant le cœur du Coran', ce qui est approuvé par al-Imām Faḫr ad-Dīn (ar-Rāzī).

An-Nasafī dit : 'On pourrait dire que dans cette sourate il n'y a que la confirmation de trois principes : l'unicité divine, la mission prophétique et le rassemblement (ultime) et c'est dans cette mesure qu'elle est liée au cœur et à l'âme. Quant à ce qui concerne l'expression orale et les piliers (de la religion), cela se trouve dans d'autres sourates. Et comme se trouvent en elle les actes du cœur, il n'a appelé rien d'autre 'cœur'. Voilà pourquoi, il a ordonné de la réciter au moment de la mort (*al-muḥtaḍar*)[7], parce qu'à ce moment-là, la langue est faible et les membres sont abattus, mais le coeur s'est déjà présenté devant Dieu (*), revenant de ce qui n'est pas lui. Aussi récite-t-il auprès de lui ce qui augmente, grâce à cela, la force dans son coeur et alors se renforce sa confirmation des trois principes'. Fin de citation.

7 Voir Chap. 72, p. 2123.

[al-Iḫlāṣ *112, le tiers du Coran*]

Les gens divergent à propos du sens selon lequel la sourate *al-Iḫlāṣ* 112 équivaudrait au tiers du Coran[8]. On dit que c'est comme s'il (.) avait entendu une personne qui la répétait à la manière de quelqu'un qui aurait lu le tiers du Coran | et alors la réponse serait sortie en fonction de cela. Mais, cela s'éloigne 6/2154
du sens apparent de la tradition et les autres versions de la tradition le réfute. On dit que c'est parce que le Coran contient des récits, des lois et des attributs (divins) ; or la sourate *al-Iḫlāṣ* 112, tout entière, est formée d'attributs, elle est donc, selon ce point de vue, un tiers (du Coran).

Dans *al-Ǧawāhir*, al-Ġazālī dit : 'Les connaissances importantes du Coran sont au nombre de trois : la connaissance de la proclamation de l'unicité, la voie droite et la fin dernière qui inclut l'origine, ce qui fait trois'.

Il dit également, selon ce que transmet de lui ar-Rāzī : 'Le Coran contient les preuves tranchantes de l'existence de Dieu, de son unicité et de ses attributs : ceux de la Réalité, ceux de l'action et ceux du jugement, ce qui fait trois choses ; or cette sourate contient les attributs de la Réalité, elle équivaut donc au tiers'.

Al-Ḫuwayyī dit : 'La plus grande partie des questions qui se trouve dans le Coran correspond aux trois principes grâce auxquels l'islam est authentique et existe la foi, à savoir connaître Dieu, reconnaître la véridicité de son Envoyé et croire à la résurrection entre les mains de Dieu. En effet, qui reconnaît que Dieu est un, que le Prophète est véridique et que le jugement aura lieu, est un véritable croyant. Et qui nie une de ces choses est décidément un mécréant. Or cette sourate signifie le premier principe ; donc, de ce point de vue, elle est bien le tiers du Coran'.

Un autre (az-Zarkašī) dit : 'Le Coran a deux parties : une partie informative 6/2155
et une partie performative[9]. La partie informative, à son tour, a deux parties : l'information au sujet du Créateur et l'information au sujet de la création, ce qui fait trois sur trois. La sourate *al-Iḫlāṣ* 112 est dédiée à l'information sur le Créateur ; elle est donc, selon ce point de vue, un tiers (du Coran). On dit que l'équivalence est au plan de la récompense ; c'est ce qu'atteste le sens apparent de la tradition[10], ainsi que les traditions citées à propos des sourates *az-Zalzala* 99[11], *an-Naṣr* 110[12] et *al-Kāfirūn* 109[13]. Cependant, Ibn ʿAqīl trouve cela faible, en

8 Voir Chap. 72, p. 2134.
9 Voir Chap. 57, pp. 1686 sq.
10 Voir Chap. 72, p. 2134.
11 Voir Chap. 72, p. 2130.
12 Voir Chap. 72, p. 2133.
13 Voir Chap. 72, p. 2132.

disant qu'il n'est pas possible que cela signifie qu'il obtient la rétribution pour un tiers du Coran, parce qu'il a dit : Quiconque récite le Coran, obtiendra dix bienfaits pour chaque lettre'.

Ibn ʿAbd al-Barr dit : 'Se taire à propos de cette question est meilleur que d'en parler et même plus sûr'. Puis, il attribue ceci à Isḥāq b. Manṣūr : 'Je dis à Aḥmad Ibn Ḥanbal : Quelle est la raison de sa (.) parole : '« Dis : Lui, Dieu, est Un … » (112, 1–) équivaut à un tiers du Coran ?'. Il ne me répondit rien à ce sujet'.

6/2156 Isḥāq b. Rāhawayh m'a dit : 'Cela signifie que, puisque Dieu donne la préférence à sa parole sur les autres paroles, il donne aussi la préférence à une partie de sa parole (sur le reste) au plan de la récompense, à celui qui la récite pour s'inciter à l'enseigner, et non que celui qui récite : « Dis : Lui, Dieu, est Un … » (112, 1–) trois fois soit comme celui qui récite le Coran en entier. Cela ne serait pas juste, même s'il récitait la sourate deux cents fois'.

Ibn ʿAbd al-Barr dit : 'Ces deux sont des imāms dans la tradition qui ne se sont jamais levés pour s'arrêter sur cette question'.

Ibn al-Maylaq dit, à propos de la tradition suivante : '*az-Zalzala* 99 est la moitié du Coran'[14] : 'C'est parce que les décisions coraniques se divisent en règles pour la vie de ce monde et règles pour la vie de l'autre monde. Or cette sourate contient toutes les règles de la vie de l'autre monde de façon globale et, par rapport à *al-Qāriʿa* 101, elle a en plus l'expulsion des fardeaux (99, 2) et la narration des récits (99, 4). Quant au fait d'être appelée, dans une autre tradition, le quart du Coran, c'est parce que la foi en la résurrection est le quart de la foi dans la tradition rapportée par at-Tirmiḏī (*Sunan*, 4/22) : 'Un serviteur
6/2157 n'a pas la foi, | tant qu'il ne croit pas en quatre choses : témoigner qu'il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu et que je suis le Messager de Dieu qu'il a envoyé avec la vérité, croire à la mort et à la résurrection après la mort et croire à la prédestination'. Cette tradition exige que la foi en la résurrection, que cette sourate confirme, soit le quart de la foi complète à laquelle invite le Coran'.

Il dit également, au sujet du secret selon lequel *Alhākum* 102 équivaut à mille versets, que 'le Coran contient six mille deux cents et quelques versets. Si nous laissons de côté les (deux cents et) quelques versets, mille est un sixième du Coran. Cette sourate contient un sixième des objectifs du Coran, car ils sont six, au dire de al-Ġazālī : trois importants et trois complémentaires, comme on a vu plus haut[15]. L'un d'eux, la connaissance de la vie de l'au-delà, est celui que contient cette sourate. Et exprimer ce sens par 'mille versets' est plus emphatique, plus sublime et plus imposant que de l'exprimer par 'un sixième' '.

14 Voir Chap. 72, p. 2130.

15 Voir Chap. 72, p. 2131.

Il dit également, au sujet du secret selon lequel la sourate *al-Kāfirūn* 109 est le quart et la sourate *al-Iḫlāṣ* 112, le tiers (du Coran), bien que chacune des deux soit appelée *al-Iḫlāṣ* (la purification), que 'la sourate *al-Iḫlāṣ* 112 contient des attributs divins que ne contient pas la sourate *al-Kāfirūn* 109. | De même, la 6/2158
proclamation de l'unicité divine est l'affirmation de la divinité de celui qui est adoré, sa purification du reste et la négation de la divinité de ce qui n'est pas lui. Or *al-Iḫlāṣ* 112 exprime clairement cette affirmation et cette purification et elle fait allusion à la négation de l'adoration d'un autre que lui ; tandis que *al-Kāfirūn* 109 exprime clairement cette négation et fait allusion à l'affirmation et à la purification. Donc il y a, entre les deux niveaux d'expressions claires et d'allusions, ce qu'il y a entre le tiers et le quart'. Fin de citation.

Conclusion [*al-Fātiḥa* 1, *al-basmala*, *al-bā'*]

Beaucoup ont mentionné la tradition suivante : 'Dieu a rassemblé les sciences des anciens et des modernes dans les quatre livres ; leurs sciences sont dans le Coran et les sciences de ce dernier sont dans *al-Fātiḥa* 1'[16]. Ils ont ajouté que les sciences de *al-Fātiḥa* 1 sont dans *al-basmala*[17] et que les sciences de *al-basmala* sont dans le *bi-*. On présente cela, en disant que le but de toutes les sciences est que le serviteur aille vers le Seigneur. Or ce *bi-* est un *bi-* de liaison ; donc il relie le serviteur au côté du Seigneur et cela réalise la perfection du but poursuivi. C'est ce que mentionnent al-Imām (Faḫr al-Dīn) ar-Rāzī et Ibn an-Naqīb dans leur commentaire coranique.

16 Voir Chap. 60, p. 1831.

17 Le fait de prononcer : « Au nom du Dieu Clément et Miséricordieux / ***Bi-smi llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi*** » (1, 1).