HAL
open science

L'embarras d'un exégète musulman face à un palimpseste. Māturīdī et la sourate de l'Abondance (al-Kawthar, sourate 108), avec une note savante sur le commentaire coranique d'Ibn al-Naqīb (m. 698/1298)

Claude Gilliot

▶ **To cite this version:**

Claude Gilliot. L'embarras d'un exégète musulman face à un palimpseste. Māturīdī et la sourate de l'Abondance (al-Kawthar, sourate 108), avec une note savante sur le commentaire coranique d'Ibn al-Naqīb (m. 698/1298). R. Arnzen and J. Thielmann. Words, texts and concepts crusing the Mediterranean area. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilization and Arabic philosophy and science. Dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth birthday, Peeters, pp.33-69, 2004. halshs-00006638

HAL Id: halshs-00006638

https://shs.hal.science/halshs-00006638v1

Submitted on 3 Dec 2005

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'embarras d'un exégète musulman face à un palimpseste. Māturīdī et la sourate de l'Abondance (*al-Kaw□ar*, sourate 108), avec une note savante sur le commentaire coranique d'Ibn al-Naqīb (m. 698/1298)

par

Claude Gilliot, Aix-en-Provence, Université de Provence et IREMAM

1. La monographie de Harris Birkeland sur la sourate 108

Dans cette contribution, nous ne reprendrons pas les données rassemblées par Harris Birkeland (1904-1961) dans l'étude fondamentale qu'il a écrite sur cette sourate[1], ce travail est supposé connu ici, comme sont tenues pour acquises les diverses interprétations des termes qui font problème dans cette sourate, notamment la *crux interpretum* qu'est *al-kaw□ar*[2]. On rappellera toutefois qu'il s'était appuyé sur essentiellement sur les commentaire coraniques de □abarī (27 šawwāl 310/17 février 923), Zama□šarī (m. 538/1144), Fa□r al-Dīn al-Rāzī (m. 1er shawwāl 606/29 mars 1210), Bay□āwī (m. 716/*init*. 26 mars 1316), Ni□ām al-Dīn al-Nīsābūrī (*viv. prob. dimid* VIII/XIVème siècle) et Ālūsī[3], ainsi que, sur la biographie d'Ibn Is□āq et sur quelques-uns des recueils de traditions prophétiques, sans compter les études modernes auxquelles il s'est référé. Nous corrigerons Birkeland sur quelques points, notamment sur le titre complet du *Ta□rīr*, ouvrage mentionné par Ālūsī et sur son auteur[4]. Nous nous concentrerons surtout sur des commentaires coraniques qu'il n'avait pas consultés, certains d'entre eux n'étant pas publiés ou n'étant pas à sa disposition lorsqu'il préparait son étude. Enfin notre recherche portera essentiellement sur le terme *al-kaw□ar*.

Plus encore que le savant norvégien, nous sommes frappé par les difficultés que présente le texte de cette sourate, et dont nous n'hésitons pas à dire qu'elle fait peu sens, voire qu'elle n'a aucun sens ! Des indicateurs en faveur de ce jugement nous paraissent se trouver dans la tradition musulmane interprétante elle-même. L'embarras de celle-ci est des plus grand. Mais comme c'est du Coran, que c'est la plus courte sourate et qu'elle est en prose rimée[5], les savants musulmans en vinrent assez rapidement à lui attribuer tous les signes de la perfection, et ce d'autant plus que son sens fait problème ; il convenait donc qu'on y vît

[1]. Birkeland, *Lord,* p. 56-99.

[2]. J. Horovitz-[L. Gardet], *in EI*, VI, p. 838, et Birkeland, *op.cit.*.

[3]. Al-Ælºsî al-Kabîr Ωihæb al-Dîn Abº l-Ÿanæ' ou Abº 'Al. Maìmºd b. 'Al. al-Îasanî al-Îusaynî al-Baƒdædî al-Ωæfi'î, m. à Bagdad 16 ∂º l-qa'da 1270/20 octobre 1854.

[4]. *V. infra* § 5.

[5]. Dans ce cas, les commentateurs, n'acceptant pas que le Coran contienne de la prose rimée, ne parlent pas de rime, mais de «séparateur» (*fæÒila* pluriel, *fawæÒil*), *i.e.* un type d'assonance. Ainsi les «séparateurs» de notre sourate sont en *ræ'* ; *v.* Fîrºzæbædî, *BaÒæ'ir*, I, p. 547.

un «mystère» de précellence inimitable. Cette idée était déjà présente à l'époque d'Ibn al-Rāwandī (*ob. ca.* 298/910-1, ou autres dates entre 270 et 298), puisqu'il déclare dans son *K. al-Zumurrud* : «Dans les propos de Ak□am al-□ayfī[6], l'on trouve bien mieux que : "Nous t'avons donné le *kaw□ar*"»[7]. Il suffisait donc de l'honorer, tentant de mettre en valeur son admirable (*badī'*) «composition, agencement et ordonnance» (*ta'līf*, *tartīb* et *na□m*) : l'arrangement des mots à l'intérieur de la phrase (*compositio*), la disposition des mots à l'intérieur des parties (*dispositio*), l'arrangement des grandes parties du discours (*conlocatio*) (*munāsaba*, *tanāsuq*, *ta'lalluq*)[8], mais aussi la liaison et l'adéquation sémantiques (*munāsaba*)[9] avec les sourates qui précèdent et avec celles qui suivent. C'est ce que fait Fa□r al-Dīn al-Rāzī au début de son commentaire de notre sourate[10]. C'est ce fit également après lui Burhān al-Dīn, al-Biqā'ī (m. 17 ra□ab 885/22 septembre 1480), mais à sa manière, notamment en établissant des nœuds de relations entre les dix mots de la sourate (ou douze si l'on compte les pronoms affixes, voire dix-sept avec les pronoms sous-entendus) et des événements de la vie de Mahomet, selon la numérotation de l'année hégirienne[11].

2. L'embarras des traducteurs et chercheurs occidentaux

À moins de recourir à une philologie influencée par la théologie musulmane, via «l'inimitabilité» du «miracle» coranique, il est difficile, voire impossible de trouver un sens cohérent à la cent-huitième sourate (*al-Kaw□ar*). Cette incohérence appert d'ailleurs dans les diverses traductions de ces trois versets dont nous donnons ci-après un aperçu ; elles montrent bien qu'ils ont donné de la tablature aux traducteurs. Nous avons mis en italique les vocables ou expressions qui font problème.

Kazimirski : «Nous t'avons donné le *Kawthar*./Adresse ta prière à au Seigneur, et *immole-lui des victimes*./Celui qui te *hait mourra sans postérité*».

Pesle et Tidjani : «Nous t'avons comblé de *faveurs*./Prie ton Seigneur et fais-Lui un *sacrifice*./Ton *ennemi disparaîtra sans laisser de trace».*

[6]. L'un des juges et sages de l'antéislam ; *v.* M.J., Kister, *in EI*, I, p. 355-6.

[7]. *V.* van Ess, *TG*, VI, p. 472-3, d'après ∑afadî, *Wæfî*, VIII, p. 234, et autres. N. Kermani, *Gott ist schön*, ne mentionne pas cette sourate. *V.* notre recension de cet ouvrage, *in Arabica*, XLVII (2000), p. 571-4.

[8]. *V.* van Ess, *TG*, IV, p. 610. Sur ce vocabulaire chez Faïr al-Dîn al-Ræzî commentant la sourate 55, *v.* Gilliot, «Parcours exégétiques», p. 100-101.

[9] . *Art. cit.*, p. 106-7. Suy°†î, *Tanæsuq*, p. 144-8, résumant Faïr al-Dîn al-Ræzî sur la sourate a*l-KawÚar*, emploie le terme de *muqæbala*.

[10]. Ræzî, *MafætîÌ*, XXXII, p. 117-21 : […] *anna hæðihi l-s°rata ka-l-tatimmati limæ qablahæ* (p. 118, l. 8) ; *wa ammæ annahæ ka-l-aÒli limæ ba'dahæ*… (p. 119, l. 24-5).

[11]. Biqæ'î, *NaÂm*, VIII, p. 550-1.

Blachère : «En vérité, Nous t'avons donné *l'Abondance*./Prie donc en l'honneur de ton Seigneur et *sacrifie* !/En vérité, celui qui te *hait* se trouve être le *Déshérité* !»

Masson : «Oui, nous t'avons accordé *l'abondance*./Prie donc ton Seigneur et *sacrifie* !/Celui *qui te hait* : voilà *celui qui n'aura jamais de postérité* !».

Boubakeur : « En vérité, nous t'avons accordé *un don magnifique* !/Adresse donc ta prière à Dieu et *sacrifie* !/En vérité, c'est celui qui te *hait* qui sera *sans postérité*».

Mazigh : «Nous t'accordons le *fleuve de l'abondance*./Prie donc ton maître et *sacrifie* !/En vérité, c'est celui qui te *hait qui restera sans postérité*».

Berque : «Nous t'avons donné *l'affluenc*e/ne prie que ton Seigneur, ne *sacrifie* qu'à Lui. Qui te *veut du mal*, le *mutilé*, c'est lui !»

Pickthall : «Lo ! We have given thee the *Abundance* ;/So pray unto thy Lord, and *sacrifice*./Lo ! it is thy *insulter* (and not thou) who is *without posterity*».

Bell : «Verily, We have given thee *the Abundance* ;/So pray to thy Lord, and *sacrifice*./Verily, it is he who *hatheth* thee who is the *docked one*.».

Arberry : «Surely We have given thee *abundance* ;/so pray onto thy Lord, and *sacrifice*./Surely he that *hates* thee, he is *the one cut off*».

Birkeland (reprend la traduction de Pickthall pour les versets 1-2) : «Lo ! We have given thee the *Abundance*./So pray unto thy Lord, and *sacrifice* !/Lo ! Thy *hater* is it who is *suffering loss*»[12].

Rückert : «Wir haben dir verliehn den *Kauther* ;/Bring deinem Herrn Gebet und *Opfer* !/Ja, wer dich *haßt*, der isr ein *Abgestumpfer*.».

Sprenger : «Wir haben dir wahrlich da*s Kawthar* (*Fülle*) gegeben./Bete daher zu deinem Herrn und *schlachte* [ihm das Opfer, welches du wir die übrigen Araber bei dem Pilgerfest darbringst]./[Nicht du sondern] dein *Widersacher* – er ist der *Segenlose*»[13].

Henning : «Wahrlich Wir haben dir *Überfluß* gegeben,/Drum bete zu deinem Herrn und *schlachte (Opfer)*./Siehe, dein *Hasser* soll *kinderlos sein*».

Grimme : «Fürwahr, wir gaben dir die *Vermehrung* ;/so bete zu deinem Herrn und *schlachte* !/Dein *Hasser* aber wird *kinderlos* sein».

Paret : «Wir haben dir die *Fülle* gegeben./Bete darum zu deinem Herrn und *opfere* !/(Ja) dein *Hasser* ist es, der *gestutzt* (oder *schwanzlos*, das heißt *ohne Anhang*(?) oder *ohne Nachkommen* ?) ist. (Oder (als Verwünschung) : Wer dich *haßt*, soll *gestutzt*, bzw. *schwanzlos* sein !)».

[12]. Birkeland, *Lord,* p. 56.
[13]. Sprenger, *Leben,* II, p. 3-4.

Le plus grand embarras est exprimé par Rudi Paret qui dans le troisième verset multiplie les parenthèses et les points d'interrogation.

Theodor Nöldeke (1836-1930), ou mieux Friedrich Schwally (1863-1919), suite à un ajout de son maître Nöldeke[14], ou de lui-même, considérait que, comme d'autres sourates qui commencent par *inna* (sourates, 48, 71, 97), il se pourrait que le début de cette sourate ait été perdu («*Wie die andern mit innā…beginnenden Suren… könnte auch diese ihren ursprunglichen Anfang verloren haben*»).[15]. Cela dit, Nöldeke la considérait l'une des plus anciennes[16], ne retenant pas le point de vue le point de vue attribué à quelques-uns, dont Mu□āhid b. □abr (m. 104/722), 'Ikrima (m. 105723), □asan al-Ba□rī (m. 110/728) et Qatāda (m. 118/736)[17], pour qui elle est médinoise[18].

Richard Bell (1876-1952) reprit l'hypothèse consignée par Schwally, ajoutant : «*it may possibly be a fragment from somewhere else, but it is difficult to suggest a context*»[19]. Hubert Grimme (1864-1942), pour sa part, déclare à propos de l'ordre de «sacrifier» intimé à Mahomet : «La forme interrompue de la sourate ne permet pas de reconnaître s'il s'agit là du sacrifice fait au temple ou d'un autre acte sacrificiel qui n'avait jamais totalement perdu son sens originel chez les Arabes»[20]. Angelika Neuwirth fait sienne l'hypothèse formulée par Schwally et pense que le début manquant de la sourate serait très vraisemblablement un serment, conformément aux séries de serments que l'on trouve dans des sourates de la première période mecquoise[21].

3. *Al-kaw□ar, crux grammaticorum aut philologorum* !

[14]. En effet, Nöldeke, *De Origine*, p. 37 et *Geschichte des Korâns*, Göttingen, 1860, p. 73-4, où il est déjà traité de la sourate 108, ne comportent pas la remarque qui suit, et que nous avons extraite de *GdQ*, I ; *v*. note suivante.

[15]. *GdQ*, I, p. 92-3.

[16]. Selon Ibn 'Abbæs ('Abd Allæh b. 'Abbæs, m. 68/697 ou 69) al-Kalbî (l'exégète Mu̗ammad b. al-Sæ'ib al-K°fî, m. 146/763) et Muqætil b. Sulaymæn (m. 150/767. Celui-ci donne comme occasion de la révélation les moqueries des Quray‡ites suite à la mort du fils de Mahomet, 'Abd Allæh), elle est mecquoise ; Qur†ubî, *Tafsîr*, XX, p. 216 ; Ibn al-flawzî, *Zæd*, VIII, p. 331 : Ibn 'Abbæs et la majorité (*al-fiumh°r*).

[17]. Noms donnés par Qur†ubî, *ibid*. ; Ibn al-flawzî, *Zæd*, *ibid* : al-Îasan, 'Ikrima et Qatæda.

[18]. Nöldeke, *Geschichte des Korâns*, p. 63 ; *GdQ*, I, p. 92. *cf*. Suy°†î, *Itqæn*, éd. de Calcutta, p. 30/I, p. 55, considère que cette sourate est médinoise, suite à un récit transmis par Anas b. Mælik ; Suy°†î, *Lubæb al-nuq°l*, p. 381, après avoir donné des circonstances de la révélation, dont on tire la conclusion que cette sourate est mecquoise, en cite une d'Ibn flurayfi, selon qui elle fut révélée après la mort d'Ibræhîm, fils de Mahomet (à cause d'*al-abtar*). Mais selon Sa'îd b. flubayr elle fut révélée le jour de Îudaybiyya, d'après ™abarî, *Tafsîr*, III, p. 329-30 ; . Suy°†î, *Itqæn*, éd. de Calcutta, p. 45, l. 4-5/I, p. 80, et Suy°†î, d'ajouter : «ce qui se discute (*wa fîhi naÂar*)» !

[19]. Bell, *Commentary*, II, p. 591.

[20]. H. Grimme, *Mohammed*, II, p. 127.

[21]. A. Neuwirth, *Komposition*, p. 235. Sur ces séries de serments, *v*. Id., «Der Horizont der Offenbarung».

Les schèmes *fay'al* et *faw'al* existent bien en arabe. Ils sont décrits par les philologues arabes comme étant construits par l'insertion ou «infixation» (*il□āq*)[22] du *yā'* ou du *wāw* après la première consonne radicale[23]. Mais certains d'entre eux s'empressent d'ajouter qu'il sont peu fréquents, ce pour quoi l'on ne peut dire, par exemple, *□ayrab* ou *□awrab*, même si l'on dit *□ayraf* et *kaw□ar*[24]. On peut évidemment en produire d'autres sur le schème *faw'al*, celui qui nous intéresse ici : *□aw□al* (gésier), *□awzal* (pigeonneau)[25], *nawfal*[26]. Suyū□ī en donne une liste de quatre-vingt[27], semblant contredire par là l'opinion de lexicographes plus anciens selon lesquels ce schème est rare. Mais, en fait, dans son énumération, tout est donné pêle-mêle, y compris des mots d'origine étrangère[28], et il fait de même pour *fay'al* (116 mots)[29], dont certains des exemples donnés sont faux, *v. g. □ayfan* (*□ayf+an* suffixe)[30].

Des grammairiens et philologues plus anciens, de ceux qui sont en même temps des exégètes, se montrent plus discrets. Certains des plus anciens ne soufflent mot de ce vocable, tels Abū 'Ubayda (m. 206/*init*. 6 juin 821) et al-A□faš al-Awsa□ (m. 215/830)[31]. D'autres, moins anciens, donnent l'opinion des philologues (*ahl al-luġa*) et ils tentent d'harmoniser cela avec d'autres interprétations, tel Za□□ā□ (m. 19 □umādā II 311/3 oct. 923, ou 310, ou 316) : «Les philologues disent qu'*al-kaw□ar* est en *faw'al*, désignant la quantité, et le sens en est le bien abondant. Toutes les interprétations que l'on a faites à ce sujet renvoient à des biens accordés au Prophète. Lui ont été donnés, l'islam,

[22]. Pour les deux types de «dérivation par *illæq*», selon Ibn Ya'î‡, *Ωarì al-MufaÒÒal*, p. 64-5, *v*. G. Bohas, «Morphologie», p. 106-14, notamment le second type qui nous concerne ici, avec infixation de : *', l, y, w, m, t, n, s,"* (*i.e. alif* des grammairiens arabe), *h*., p. 111-4.

[23]. Ibn 'UÒfºr, *al-Mumti'*, I, p. 204 (pour *kawÚar*) ; II, 696 (*kawÚar*, *Òayqal*) ; ici en relation avec la résonance nasale (*ƒunna*), car les grammairiens arabes traitent de l'assimilation totale du *nºn* (*idƒæm)* aux cinq consonnes initiales : *r, l, m, w, y* ; v. Fleisch, *Traité de philologie arabe*, I, p. 85, § 12f.

[24]. Ibn 'UÒfºr, *al-Mumti'*, II, p. 737.

[25]. Fleisch, *Traité de philologie arabe*, I, p. 353, § 77h ; p. 391, 85c 1° (forme pour les augmentatifs et les diminutifs) : *Òawqar* (grand marteau pour casser des pierres), *hawbar* (singe très velu), *fiawzal* (pigeonneau), *dawbal* (ânon). D'autres exemples sont donnés pour le sémitique par Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, I, p. 344 : *tau'am*, *fiauzal*/*gôzal*/*gauzalpâ* (syriaque : flamme), *naufal*, *'aulak* (mâcher), *awba†at* (malheur).

[26]. Baƒawî, *Tafsîr*, p. 532, se réclamant de *ahl al-lufa* ; Ræzî (Zayn al-Dîn MuÌammad b. a. Bakr, *adhuc viv*. 666/1268), *Masæ'il al-Ræzî wa afiwibatuhæ min ƒaræ'ib æy al-tanzîl*, p. 385 : *nawfal, ay kaÚîru l-nawæfili* (homme très généreux).

[27]. Suyº†î, *Muzhir*, II, p. 142-4.

[28]. Dont il écrit, d'ailleurs, qu'il est d'origine persane ; de même *fiawrab*, etc.

[29]. *Op.cit*., II, p. 139-141.

[30]. Fleisch, *Traité de philologie arabe*, I, p. 353, n. 1.

[31]. Pour ces deux exégètes, Íalîl b. AÌmad (m. 175/792 ou 170) et Farræ', *v. infra*, n. 41.

la prophétie, le triomphe de la religion qu'il a apportée sur toute religion, la victoire sur ses ennemis et l'intercession, et d'autres choses innombrables qui lui ont été données. Sans compter ce qui lui a été donné au paradis et qui surpasse le lot des gens du paradis». Cela inclut évidemment le fleuve du paradis à la description duquel Za□□ā□ consacre deux lignes au début de son exégèse de cette sourate[32]. Na□□ās (m. ∂ū l-□i□□a 338/*init*. 22 mai 950), pour sa part, répète la même chose du point de vue lexicographique et morphologique, et tente également d'harmoniser entre les deux interprétations : «*Al-kaw□ar* est un deuxième complément direct d'objet en *faw'al* lexicographiquement, désignant la quantité. Les savants ont divergé sur son sens ; on rapporte du Prophète qu'il s'agit du bassin. Lorsque Sa'īd b. □ubayr dit : *al-kaw□ar*, c'est le bien abondant, on lui dit : mais on a dit que c'est le bassin, il dit : le bassin fait partie du bien abondant[33]. Quant à al-□asan (al-Ba□rī) et Qatāda, ils sont dit : *al-kaw□ar*, c'est le Coran»[34].

On remarquera enfin que ce vocable qui est un *hapax legomenon* dans le Coran a été intégré au moins dans deux des ouvrages spécialisés dans les *raria* du Coran ou du *□adī□*[35]. Ainsi Ibn Qutayba (m. 1er ra□ab 276/30 octobre 889), dans son ouvrage sur les *raria* du Coran, produit tout d'abord le sens de «bien abondant», selon Ibn 'Abbās, illustrant cela par l'exemple d'une vieille femme qui a dit : «Untel est venu avec un bien très abondant (*bi-kaw□arin ka□īrin*)». Puis il continue : «Je le considère étant du schème *faw'al* qui indique la quantité (*a□sabuhu faw'ala mina l-ka□rati*). C'est ainsi que l'on appelle aussi la poussière si elle s'élève en grande quantité : *kaw□ar*», et de donner un vers tiré du recueil poétique des Huðaylites. Quant à l'autre sens, Ibn Qutayba se contente de dire : «On dit qu'*al-kaw□ar* est un fleuve dans le paradis»[36]. Il faut dire que le sens de bassin vient du *□adī□* et qu'il explique des *raria* du Coran, mais on voit bien que sa préférence va ici au «bien abondant». Ma□d al-Dīn Ibn al-A□īr (m. 29 ∂ū l-□i□□a 606/24 juin 1210), dans son ouvrage sur les *raria* du *□adī□*, consigne les deux sens : un fleuve du paradis, puis «le bien abondant», sur le schème *faw'al* qui désigne la quantité. Et il ajoute que «dans l'exégèse il

[32]. Zafifiæfi, *Ma'ænî*, V, p. 369.

[33]. *V. infra* n. 64, la tradition de Abº Bi‡r.

[34]. Nalìæs, *Ma'ænî*, V, p. 298 ; Ibn Ílælawayh (m. 370/980), *I'ræb al-qiræ'æt al-sab' wa 'ilaluhæ*, donne les deux interprétations (un fleuve dans le paradis et le bien abondant) et illustre le schème *faw'al* de quantité par un vers de poésie.

[35]. Il ne figure ni dans Abº Mºsæ al-Madînî (m. 581/1185), *al-Mafimº' al-mufîÚ fî farîbay al-Qur'æn wa l-ÌadîÚ*, ni dans Zamaï‡arî (m. 538/1144), *al-Fæ'iq fî farîb al-ÌadîÚ*.

[36]. Ibn Qutayba, *·arib al-Qur'æn*, p. 540-1 ; Abº l-LayÚ al-Samarqandî (m. nuit du mardi 18 fiumædæ II 373/27 nov. 983), *Tafsîr*, III, p. 519, cite cette explication morphologique d'Ibn Qutayba : Qæla l-Qutabî : *aÌsubuhu*… ;

est dit que *al-kaw□ar*, c'est le Coran et la prophétie. Mais il signifie aussi d'autres choses, par exemple, un homme munificent (*al-ka□īru al-'a□ā'ī*)»[37].

Plusieurs chercheurs occidentaux ont relevé depuis longtemps, eux aussi, la rareté des mots arabes en *faw'al*. Ainsi A. Sprenger, à propos de *kaw□ar* et *kay□ar* (*abundantia* et *vir munificus*), *nawfal* (*donum* et *vir valde munificus*) , mais aussi de *fay□al* (sur le schème *fay'al*) (*discriminatio justi et injusti* et *judex, arbiter*), notait que ces mots devaient être à l'origine des substantifs verbaux, et que ce mode de pensée qui fait que l'on passe de l'abstrait au concret et de l'invisible à ce qui est sensible et perceptible est très apprécié des Perses, mais rare chez les Arabes. Il émettait l'hypothèse que *kaw□ar* et autres formes semblables auraient pu passer le Tigre et venir à l'ouest. Cela dit, il ne faisait pas de doute pour lui que par ce terme Mahomet : «exprimait sa joyeuse gratitude pour le bien-être que Dieu lui avait octroyé»[38].

Th. Nöldeke voyait en *kaw□ar* un adjectif à l'origine, dont la signification est «nombreux, copieux, en abondance» (*viel, reichlich, in Fülle*), d'où «une énorme poussière» (dans le *Dīwān* des Huðaylites), et donc dans la sourate : «la profusion, l'abondance» (*das Reichliche, die Fülle*)[39]. Pour ce qui est de la morphologie de *kaw□ar,* Régis Blachère suit Nöldeke, y voyant : «une épithète substantivée»[40].

4. *Al-kaw□ar*, *crux interpretum* !

Comme l'a bien montré H. Birkeland, deux interprétations de ce terme sont en concurrence dans la tradition interprétante musulmane. Selon la première, il signifie «le bien abondant»[41]. Selon l'autre, quelque chose qui est réservé à Mahomet au paradis : un fleuve du paradis, ou un bassin du paradis, parfois identifié avec «la vasque du Prophète» (*al-□aw□*) où les croyants s'abreuveront à l'entrée du paradis, ou bien

[37]. Ibn al-AÚîr, *al-Nihæya fî ƒarib al-ÌadîÚ*, IV, p. 208.

[38]. Sprenger, *Leben*, II, p. 3-5.

[39]. Nöldeke, *Geschichte des Korân*, p. 73, n. 2 ; Id., *GdQ*, I, p. 92, n. 4.

[40]. *Le Coran*, traduction Blachère, II, p. 111, n° 38, n. 1.

[41]. Birkeland, *Lord*, p. 57-59. Entre autres, selon Ibn 'Abbæs (™abarî, *Tafsîr*, XXX, p. 321-2, tradition A 1, 2, 3, 9) ; Mufiæhid b. flabr (*op. cit.*, p. 322, tradition A 10-14 : *al-Ïayr al-kaÚîr* ou *al-Ïayr kulluh*, ou *Ïayr al-dunyæ wa l-æÏira*) ; Hºd b. MuÌakkam, ™*afsîr*, IV, p. 538 ; Sa'îd b. flubayr (*ibid.*, tradition A 4, 16). De manière significative Farræ' (m. 207/822), *Ma'ænî*, III, p. 295-65, ne prend pas position. Il donne d'abord l'interprétation 1 d'Ibn 'Abbæs : *al-Ïayr al-kaÚîr*, ajoutant : *wa minhu l-qur'æn*, puis l'interprétation 2, d'après 'Æ'i‡a : un fleuve du paradis. Il avait été précédé en cela par Ìalîl b. AÌmad (m. 175/792 ou 170) qui renvoie à la tradition de 'Æ'i‡a, puis mentionne *al-Ïayr al-kaÚîr*, sans nommer Ibn 'Abbæs ; M.-N. Khan, *Die exegetischen Teile*, p. 266. Quant à Abº 'Ubayda (m. 206/*init.* 6 juin 821), *Mafiæz*, II, p. 314, il ne souffle mot de ce vocable ; il en va de même d'al-AÏfa‡ al-Awsa† (m. 215/830), *Ma'ænî*, II, p. 547.

encore le fleuve qui alimente la vasque[42]. Certains commentateurs se contentent de retenir la seconde interprétation.

La première interprétation étant très générale, les exégètes se sont évertués à la spécifier. Nous reprenons ci-après la liste de Qur□ubī (m. 9 šawwāl 671/ 29 avril 1273) qui l'a probablement puisée en grande partie chez □a'labī (m. mu□arram 427/*init*. 5 novembre 1035), lequel ne l'a pas numérotée[43]. Nous laissons à part la première interprétation (un fleuve du paradis) et la deuxième (la vasque du Prophète) qui ressortissent toutes deux à la deuxième catégorie d'interprétations mentionnées plus haut. La liste est la suivante : (3) «la prophétie et le Livre» ('Ikrima, m. 105/723)[44], (4) «le Coran» (□asan al-Ba□rī, m. 110/728)[45], (5) «l'islam» (Muġīra)[46], (6) «le fait que le Coran est une assistance facile et que les lois sont allégées» (*taysīr al-qur'ān wa ta□fīf al-šarā'i'*; selon al-□usayn b. al-Fa□l)[47], (7) «le grand nombre des compagnons, des partisans[48] et des gens de la communauté» (Abū Bakr

[42]. Pour l'ensemble, *v*. Birkeland, *Lord*, 59-67.

[43]. Qur†ubî, *Tafsîr*, XX, p. 216-8, laissant à part la première (un fleuve du paradis), la deuxième (la vasque du Prophète) qui ressortissent toutes deux à la deuxième catégorie d'interprétations. Cette liste est reprise dans le même ordre par Ωawkænî, *Tafsîr*, V, p. 502, sans qu'il se réfère à Qur†ubî, à cette différence près qu'il mentionne 17 interprétations (y compris deux qui appartiennent à celle qui deviendra le «consensus») et qu'il ne donne pas le nom des auteurs ou des transmetteurs des interprétations. La liste se trouve aussi chez Ibn Îagar, *Fatì*, VIII, p. 732 *penult*.-733, l. 1 (*i. e. ad* Buïærî, ∑*aìì*, 65, *Tafsîr*, 108, *KawÚar*, éd. Krehl, III, p. 389).

[44]. *Cf*. Ÿa'labî. Chez ™abarî, *Tafsîr*, XXX, p. 323, tradition A 17, de 'Ikrima : *Mæ a'†æ l-nabiyya* […] *mina l-Ïayri wa l-nubuwwati wa l-qur'æni* ; p. 322 : la prophétie (tradition A 6) ; le Coran et la sagesse (tradition A 7) ; le bien abondant (tradition A 8) ; p. 323, tradition A 18 : *al-Ïayru llaðî a'†æhu Llæhu mina l-nubuwwati wa l-islæmi* ; Ba*f*awî, *Tafsîr*, p. 532 : *al-nubuwwa wa l-kitæb*, toujours selon 'Ikrima.

[45]. Chez Ÿa'labî. *: al-qur'æn al-'aÂîm* ; Hºd b. Muìakkam, *Tafsîr*, IV, p. 538.

[46]. C'est la septième interprétation donnée par Ræzî, *Tafsîr*, XXXII, p. 126, l. 20-5, mais sans le nom de Mu*f*îra. On pourrait penser au Compagnon al-Mu*f*îra b. Ωu'ba, mais comme Qur†ubî paraît donner le début de cette liste selon un ordre chronologique, il doit s'agir d'un autre, par exemple, le Suivant de la deuxième génération (*min Òifær al-tæbi'în*) Abº Hi‡æm Mu*f*îra b. Miqsam al-⁄abbî al-Kºfî al-A'mæ (m. 133), dont le nom s'écrit d'ailleurs le plus souvent sans l'article ; *v*. ∆ahabî, *Siyar*, VI, p. 10-3. Il transmit des traditions, entre autres, de 'Ikrima, d'al-Ωa'bî, d'Ibræhîm al-Naïa'î, etc. Il apparaît dans les chaînes exégétiques de ™abarî, *Tafsîr*, éd. Ωækir, I, p. 22, n° 10 ; p. 53, n° 54 ; IV, p. 65, n° 3349-50 (de Mufiæhid) ; VIII, p. 282-3, n° 9291-2 ; X, p. 26, n° 11340 ; XI, p. 564, n° 13623 ; XIV, p. 103, n° 16368, etc.

[47]. En Ÿa'labî, *Tafsîr* : *al-kawÚar ‡ay'æn* : *taysîr al-qur'æn wa taïfîf al-‡aræ'i'*. Le ms. du commentaire de Ÿa'labî a : al-Îasan b. al-Fa≈l, il faut lire : al-Îusayn b. al-Fa≈l (b. 'Umayr al-Bafialî al-Kºfî al-Nîsæbºrî). Il mourut à 104 ans en ‡a'bæn 282. C'était un traditionniste et un exégète de renom ; ∆ahabî, *Siyar*, XIV, p. 414-6.

[48]. Chez Qur†ubî : *al-a‡yæ'* ; chez Ræzî, *Tafsîr*, XXXII, p. 126, l. 25 : *kaÚrat al-atbæ' wa l-a‡yæ'* ; chez Ibn 'A†iyya, *Muìarrir*, V, p. 529 ; Abº Îayyæn, *Baìr*, VIII, p. 519 : *al-atbæ'*.

b. ʻAyyāš[49] et Yamān b. Riʼāb)[50], (8) «la préférence» (ou l'élection) (*al-ī□ār* ; selon Ibn Kaysān)[51], (9) l'exaltation de la renommée (*rifʻat al-ðikr* ; Māwardī, m. 450/1058)[52], (10) «une lumière dans ton cœur qui t'oriente vers Moi et qui te coupe de tout hormis de Moi»[53], (11) «l'intercession»[54], (12) «des miracles du Seigneur dont sont

[49]. On corrigera l'éd. de Abº Îayyæn, *Baìr*, p. 519, l. 28, qui a : «Abº Bakr b. ʻAbbæs», *leg.* Abº Bakr b. ʻAyyæ‡, *i.e.* Ωuʻba b. ʻAyyæ‡ (m. 193/308), célèbre lecteur ; *v.* Gilliot, *Exégèse langue et théologie en islam*, p. 20-1.

[50]. Al-Yamæn b. Riʼæb (ou Rabæb, moins sûr), théologien et hérésiographe kharijite khorasanien, qui fut d'abord thaʻlabite (*min al-Úaʻæliba*) puis bayhasite (*bayhasiyya*) ; Ibn al-Nadîm, *Fihris*, éd. Flügel, p. 182, l. 8-12 ; van Ess, *TG*, II, p. 599-600 ; Shahrastani, *Lrs*, I, p. 392, n. 44, 415. Également exégète, il aurait été l'auteur d'un *Tafsîr* et de *Maʻænî l-Qurʼæn*, non mentionnés dans la liste d'Ibn al-Nadîm, mais d'après Abº Bakr al-Naqqæ‡ (M. b. Îusayn b. M. b. Ziyæd al-MawÒilî al-Baƒdædî, auteur du commentaire coranique intitulé *Ωifæʼ al-Òudºr*, m. 3 ‡awwæl 351/4 novembre 962 ; ∆ahabî, *Siyar*, XV, p. 573-6), *in* Dæraqu†nî, *Muʼtalif*, II, p. 1052. Son frère était le théologien chiite ʻAlî b. Riʼæb al-™aÌÌæn al-Saʻdî (van Ess, *TG*, I, 382-3), il vécut donc au IIème/VIIIème siècle.

[51]. Ÿaʻlabî, *Tafsîr* : *huwa kalimatun mina l-nubuwwati l-ºlæ wa maʻnæhæ al-îÚær*. Nous retrouverons cette interprétation et l'identification de son auteur *infra* § 8.

[52]. Mæwardî, *Nukat*, VI, p. 355, parmi les neuf interprétations que mentionne cet auteur, seule celle-là n'est attribuée à aucun exégète ancien ; de même Ræzî, *Tafsîr*, XXXII, p. 127, l. 10-11. Allusion à Coran 94, *ΩarÌ*, 4 : *Wa rafaʻnæ laka ðikraka* («N'avons-nous pas exalté ta renommée ?») Ce dernier verset est interprété par Qatæda : *Rafaʻa Llæhu ðikrahu fî l-dunyæ wa l-æÏira* (™abarî, *Tafsîr*, XXX, p. 235) ; d'où l'équivalence qui est faite avec l'une des interprétation d'*al-kawÚar* : *al-Ïayr al-kaÚîr fî l-dunyæ wa l-æÏira*.

[53]. Qur†ubî ne donne pas l'auteur de cette interprétation. On la trouve en Ÿaʻlabî, *Tafsîr*, attribuée à flaʻfar al-∑ædiq ; *v.* Nwyia, «Le Tafsîr mystique» (d'après le commentaire de Sulamî), p. 230 ; Sulamî, *Tafsîr*, II, p. 422 ; Id., *Ziyædæt*, p. 230 : *Qæla flaʻfar* : *aʻ†aynæka nºran fî qalbika fa-staƒanayta bihi ʻan fiamîʻi man siwæya*.

[54]. Interprétation attribuée également à flaʻfar al-∑ædiq par Ÿaʻlabî et par ™abarsî, *Mafimaʻ al-bayæn*, XXX, p. 252 ; *v.* Nwyia, «Le Tafsîr mystique» (d'après le commentaire de Sulamî), p. 230 (*al-‡afæʻa li-ummatika*) ; Sulamî, *Tafsîr*, II, p. 422 ; Id., *Ziyædæt*, p. 230 : *Qæla Ibn ʻA†æʼ* (Abº l-ʻAbbæs AÌmad b. M. b. Sahl b. ʻA†æʼ al-Adamî al-Baƒdædî, m. *ðº* l-qaʻda 309/*init.* 3 mars 922 ; Sulamî, *™abaqæt*, p. 265-72 ; ∆ahabî, *Siyar*, XIV, p. 255-6) : *aʻ†aynæka l-‡afæʻata li-ummatika*, mais sans mention de flaʻfar al-∑ædiq. Biqæʻî, *NaÂm*, VIII, p. 548, associe l'intercession au *maqæm maÌmºd* de Mahomet. Ræzî, *Tafsîr*, XXXII, p. 127, l. 13 (la 13ème interprétation par lui mentionnée), avait déjà écrit : *al-kawÚar huwa l-maqæmu l-maÌmºdu llaðî huwa l-‡afæʻatu*. En Nwyia, *Trois œuvre inédites*, p. 180, on trouve les deux interprétations suivantes de Ibn ʻA†æʼ : 1. «La mission et la prophétie» (*al-risæla wa l-nubuwwa* ; *cf.* Sulamî, *Tafsîr*, II, p. 422, qui mentionne cette même interprétation d'Ibn ʻA†æʼ. 2. «La connaissance de Ma seigneurie et, de manière singulière, de Mon unicité, de Ma puissance et de Ma volonté». Évidemment l'ibæ≈ite Hºd b. MuÌakkam, *Tafsîr*, IV, p. 538, ne mentionne pas l'intercession. Sur ses positions à ce sujet, v. Gilliot, «Le Commentaire coranique de Hºd b. MuÌakkam/MuÌkim», p. 193-9. Cependant il cite un partie du récit du voyage nocturne de Mahomet et la tradition transmise par Ÿawbæn b. Bufidad, *mawlæ* de Mahomet, sur les effets dont seront bénéficiaires ceux qui boiront de cette eau ; *cf.* Ibn KaÚîr, *flæmiʻa l-masænîd*, II, p. 449-50, n° 1092.

récompensés les gens qui ont répondu à ton appel» (selon □a'labī)[55], (13) «il n'y a de dieu que Dieu et Mu□ammad est l'Envoyé de Dieu» (Hilāl b. Yasāf)[56], (14) «l'intelligence de la religion», (15) «les cinq prières»[57], (16) «l'homme de hauts faits» (*al-'a□īm fī l-amr*, selon Ibn Is□āq)[58].

Qur□ubī, de qui nous avons repris cette liste, opte pour les interprétations 1 (un fleuve du paradis) et 2 (la vasque du Prophète, selon Anas b. Mālik), et même plus précisément pour celle d'Anas, «les plus vraies, parce qu'elles sont attestées (*□ābit*) comme venant du Prophète»[59], déclarant que toutes les autres interprétations qui ont été proposées portent sur des choses qui : «ont été octroyées à l'Envoyé de Dieu en plus (*ziyādatan*) de sa vasque»[60].

Comme l'a bien montré Birkeland, cette interprétation que nous avons appelée plus haut la seconde, parce qu'elle n'a aucun fondement lexical, est devenue quasiment celle du «consensus» (*i□mā'*) des exégètes, avec des exceptions notables[61], relevées par le même Birkeland, par

[55]. En fait, dans le ms. du Commentaire de Ÿa'labî, on lit ce qui suit : «On a dit : les nombreux miracles qui ont accompagné la réponse à ton appel» (*wa qîla* : *mu'fiizæt kaÚurat bihæ l-ifiæba li-da'watika*) ; Sulamî, *Tafsîr*, II, p. 422 : *Wa qæla ba'≈uhum* : *mu'fiizatun* (*sic* !) *akÚarat bihæ ahl al-ifiæbati li-da'watika*.

[56]. *Cf.* Ÿa'labî, *Tafsîr*. En Ibn 'A†iyya, *Mularrir*, V, p. 529, de Hilæl b. Yasæf : *al-tawlîd* ; de même en Abº Îayyæn, *Balr*, p. 519, l. 28. Abº l-Îasan Hilæl b. Yasæf (ou Isæf) al-A‡fia'î al-Kºfî, traditionniste coufien qui vécut dans la seconde moitié du Ier/VIIème siècle ; Mizzî, *Tahðîb*, XIX, p. 328-9, n° 7228.

[57]. *Cf.* Ÿa'labî, *Tafsîr*. C'est probablement le deuxième verset de cette sourate : «Prie donc ton Seigneur» qui a conduit à cette interprétation. En effet, déjà Muqætil b. Sulaymæn (m. 150/767), *Tafsîr*, IV, p. 880, le glosait ainsi : «C'est-à-dire les cinq prières» ; repris par Ibn al-flawzî, *Zæd*, VIII, p. 332 ; ce dernier donne également deux autres interprétations de «Prie donc ton Seigneur» : la prière de la fête (*Òalæt al-a≈læ*, selon Qatæda), et la prière du matin (*Òalæt al-Òublî* à al-Muðdalifa, selon Mufiæhid) ; *cf.* ™abarî, *Tafsîr*, XXX, p. 325-7.

[58]. En fait, Ibn Islæq, *Sîra*, éd. Wüstenfeld, p. 261, a : *al-'azîm*. Ici Qur†ubî reprend l'expression attribuée à Ibn Islæq telle qu'elle se trouve chez Ÿa'labî.

[59]. Ibn KaÚîr, *Tafsîr*, VIII, p. 519-23, «noie» la première interprétation (le bien abondant) sous le flot des traditions prophétiques (une trentaine de voies diverses, reprises d'Ibn Îanbal, des Six livres, de ™abarî, etc.) qu'il produit en faveur de la seconde (un fleuve du paradis). Suyº†î, *Durr*, VI, p. 401-3, fait de même.

[60]. Qur†ubî, *Tafsîr*, XX, p. 218 ; *cf.* Id., *Taðkira*, I, p. 413-4 ; Ibn Abî l-Dunyæ, *∑ifat al-fianna*, p. 36, n° 66 (selon Ibn 'Umar) ; p. 37-8, n° 74 (selon Anas b. Mælik) ; Baƒawî, *MaÒæbîl*, 26, *Ahwæl al-qiyæma wa bad' al-Ïalq*, 4, *al-Îaw≈ wa l-‡afæ'a*, III, p. 536-7, n° 4312-4 ; Tibrîzî, *Mishcàt-ul-Masàbih*, p. 603-4 (secondairement, p. 605-19 (sur le bassin et l'intercession) ; Wolff, *Muhammedanische Eschatologie*, p. 106-7 (texte arabe), p. 191-6 (traduction) ; El-∑alel, *La vie future selon le Coran*, p. 36.

[61]. On remarquera qu'Ibn Taymiyya, *Daqæ'iq al-tafsîr*, V-VI, p. 311-3, dans son interprétation du premier verset de la sourate fait figurer la fleuve et le bassin, entre autres biens donnés par Dieu à Mahomet. Il comprend *al-kawÚar* essentiellement comme le bien abondant en ce monde (la guidance, la victoire, le secours, la consolation, etc.) et dans l'autre

exemple Zama□šarī (m. 538/1144), mais aussi avec des tentatives d'harmonisation[62], par exemple celle de Abū Bišr[63] qui déclare : «Des gens prétendaient que c'est une fleuve du paradis, mais Sa'id b. □ubayr (m. 95/714) a dit : le fleuve qui est dans le paradis fait partie du bien que Dieu lui a donné»[64].

5. Note sur le commentaire coranique d'Ibn al-Naqīb

Birkeland[65] avait relevé dans le commentaire coranique d'al-Ālūsī (m. 1854)[66] que l'auteur d'*al-Ta□rīr* avait énuméré vingt-six interprétations d'*al-kaw□ar*, et il avait cru pouvoir identifier cet auteur avec Mu□ammad 'Āšiq (*viv.* XIXème siècle) qui a écrit *Ta□rīr al-□ayr al-ka□īr*[67]. Or il ne s'agit ni de lui, ni de ce titre, mais de l'énorme commentaire coranique d'un exégète beaucoup plus ancien : Ibn al-Naqīb.

Ibn al-Naqīb[68] naquit à Jérusalem en ša'bān 611/mars-avr. 1205 (ou 621), il mourut à Jérusalem (ou au Caire)[69], en mu□arram 698/*init.* 9 octobre 1298. Il étudia le *□adī□* auprès d'Ibn al-Ma□īlī[70]. Il composa

(le *maqæm maÌmºd*, le premier à qui est ouvert, à lui et à sa communauté, la porte du paradis, mais aussi le bassin, etc.).

[62]. Birkeland, *Lord*, p. 67-9

[63]. fla'far b. a. WaÌ‡iyya, *i.e.* fla'far b. Iyæs al-Ya‡kurî al-BaÒrî al-Wæsi†î, m. 123, ou 124, 125, 126 (selon Azdî, *Ta'rîÏ al-MawÒil*, p. 53, qui a fla'far b. WaÌ‡iyya, ce qui est une coquille : en 124 ou 125, à Wæsi†) ; Mizzî, *Tahâîb*, III, p. 378-81, n° 915. Certains, comme Ωu'ba b. al-Îafifiæfi, critiquaient sa manière de transmettre l'exégèse de Mufiæhid. Il était originaire de Bassora où il séjournait souvent. Il se rendit à Wæsi† où beaucoup entendirent de ses leçons pour lesquelles il utilisait ses notes (*wa kæna 'indahu kutub*).

[64]. Cette tradition de Abº Bi‡r se trouve en ™abarî, *Tafsîr*, XXX, p. 321, tradition A 1 bis, mais aussi en BuÏærî, *∑aÌîÌ*, 65, *Tafsîr*, 108, *KawÚar*, tradition 3, éd. Krehl, III, p. 389/Ibn Îafiar, *FatÌ*, VIII, p. 731, n° 4966 ; BuÏærî, *∑aÌîÌ*, 81, *Riqæq*, 53, *Îaw≈*, tradition 3, éd. Krehl, IV, p. 247 *ult.*-248, l. 1-4/Ibn Îafiar, *FatÌ*, XI, p. 463, n° 6578/el-Bokhâri, *Les Traditions islamiques*, IV, p. 315-6. *Cf.* Abº Îayyæn, *BaÌr*, VIII, p. 519, l. 26-27, sans la mention de Abº Bi‡r : *qîla li-Sæ'îdi bni flubayrin inna unæsan…*

[65]. Birkeland, Lord, p. 73.

[66]. *V. supra* à hauteur de la note 33.

[67]. *GAL S* II, p. 616.

[68]. flamæl al-Dîn Abº 'Abd Allæh M. b. Sulaymæn b. al-Îasan b. al-Îusayn al-BalÏî al-Maqdisî al-Îanafî, m. muÌ. 698/*init.* 9 oct. 1298 ; ∆ahabî, *Mu'fiam al-‡uyºÏ*, II, 193-4, n° 734 ; ∑afadî, *Wæfî*, III, p. 136-7, n° 1076 ; Id., *A'yæn al-'aÒr*, IV, p. 453-4, n° 1579 ; d'Ibn KaÚîr, *al-Bidæya wa l-nihæya*, XIV, p. 4-5 ; Ibn Abî l-Wafæ' al-Qura‡î, *flawæhir*, III, p. 165-6, n° 1320 ; Kahh, X, p. 49-50.

[69]. ∑afadî déclare qu'il mourut au Caire ; selon ∆ahabî, qui fut son élève en Égypte, il mourut à Jérusalem ; quant à Ibn Abî l-Wafæ', il écrit qu'il quitta le Caire pour Jérusalem où il mourut. C'est l'information de ∆ahabî, confirmée par Ibn Abî l-Wafæ', qui paraît être la bonne.

[70]. Abº l-Fa≈l Yºsuf b. 'Abd al-Mu'†î al-MaÏîlî al-Iskandarænî al-Mælikî, m. 7 fiumædæ. II 642/10 novembre 1244 ; ∆ahabî, *Siyar*, XXIII, p. 116-8. MaÏîl est une localité du pays de Barqa, *i.e.* en Cyrénaïque. Al-MaÏîlî séjourna à Damas, probablement aussi à Jérusalem, et à Alexandrie, il fut l'un des élèves du grand traditionniste alexandrin, Abº ™æhir al-Silafî.

un volumineux commentaire coranique de quelque cent volumes, dont il collecta la matière dans près de cinquante ouvrages d'exégèse, et qui est intitulé : *al-Ta□rīr wa l-ta□bīr li-aqwāl 'ulamā' al-tafsīr fī ma'ānī kalām al-sami'ī al-ba□ir*[71]. On n'y trouvait pas seulement les données habituelles de l'exégèse exotériques, à savoir les *variā lectiones*, les circonstances de la révélation, la grammaire flexionnelle et syntaxique (*i'rāb*), des données lexicographiques, les interprétations des exégètes, mais aussi «les réalités de la science ésotérique» (*al-□aqā'iq fī 'ilm al-bā□in*) ou des interprétations empruntées aux soufis (*aqwāl al-□ūfiyya*)[72]. Il faut dire que la vestition (*albasahu l-□irqa*)[73] soufie lui avait été faite par Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī (*i. e.* Abū □af□ 'Umar, m. 632/1234)[74], dans le cadre d'une chaîne initiatique qui vient de l'oncle de ce dernier, Abū l-Na□īb.

De ce commentaire, n'est éditée jusqu'à ce jour que l'introduction, *Muqaddimat al-Tafsīr* [*fī 'ulūm al-bayān wa l-ma'ānī wa l-badī' wa i'□āz la-Qur'ān*][75], qui avait été attribuée antérieurement à Ibn Qayyim al-□awziyya (m. 751/1350) *s. t. al-Fawā'id al-mušawwiq ilā 'ulūm al-Qur'ān wa 'ilm al-bayān*[76], souvent édité et réédité[77].

À notre connaissance, le premier à avoir mis en doute l'attribution de ce dernier ouvrage fut A. M. Šākir (né en 1309/1892, m. 1958), sous la

[71]. Selon ∆ahabî qui fut son élève, ce commentaire comptait quatre-vingt-dix-neuf volumes ; un exemplaire en existait à son époque à Jérusalem. Il y aurait intégré la matière de cinquante ouvrages, au dire de ∑afadî et d'Ibn KaÚîr. ∑afadî, *in A'yæn al-'aÒr* et *Wæfî*, déclare : «On a dit qu'il comptait quatre-vingt volumes ; un exemplaire de ce commentaire se trouve à la mosquée d'al-Îækim au Caire». HKh, *Lexicon*, II, 213-4, n° 2498, a : *al-TaÌrîr wa l-taÏbîr*… ; *Kz*, I, col. 358, donne : *al-TaÌrîr wa l-taÌbîr*… Il y est dit qu'il comportait quelque cinquante volumes (*mufiallad*) ; il s'agit là d'une confusion avec les cinquante ouvrages d'exégèse où Ibn al-Naqîb a puisé ses informations. Abº Îayyæn al-Andalusî, l'un de ses élèves également, avait reçu une licence de transmission d'*al-TaÌrîr wa l-taÌbîr*, et il dit s'y être référé beaucoup dans son propre commentaire. Selon lui, il comportait quelque cent volumes (*sifr*), mais il s'y trouvait beaucoup de répétitions, et la rédaction finale en était peu soignée (*qalîl al-taÌrîr*) ; Abº Îayyæn, *BaÌr*, I, p. 11, l. 7-15. Burhæn al-Dîn al-Biqæ'î (m. 17 rafiab 885/22 septembre 1480), a encore pu consulter un *fiuz'* de ce commentaire à la mosquée d'al-Îækim, et il nous dit qu'il y en avait environ soixante volumes ; Biqæ'î, *NaÂm*, I, p. 7

[72]. Dans cette description du contenu de ce commentaire, nous avons rassemblé ce qu'en ont dit ∆ahabî et ∑afadî.

[73]. Nous reprenons ce terme, du latin *vestitio*, de la tradition des ordres religieux catholiques latins, lors de l'entrée en noviciat.

[74]. Ibn al-Mullaqin, ™*abaqæt al-awliyæ'*, p. 504, n° 17 des chaînes initiatiques de vestition chez l'auteur. Pour Ωihæb al-Dîn al-Suhrawardî Abº ÎafÒ 'Umar, *v*. A. Hartmann, *in EI*, IX, p. 812-6.

[75]. *V*. notre bibliographie *infra in fine*, et Gilliot, «Textes arabes anciens édités en Égypte», *MIDEO*, 23, p. 321-3, n° 50.

[76]. *GAL S* II, p. 127, *op*. 37.

[77]. *V*. Gilliot, «Textes arabes anciens édités en Égypte», *MIDEO*, 20 (1991), n° 72 ; 23 (1997), n° 50.

signature de Abū l-Ashbāl, car telle était sa *kunya*[78]. L'argument de Šākir était que l'auteur de l'ouvrage est l'un de ces : «écrivains débutants et non de ces savants confirmés comme Ibn al-Qayyim ; en effet, il fait des déclarations et des choix ridicules que n'aurait jamais faits quelqu'un qui a goûté à la science un seul instant»[79]. Des deux exemples que cite Šākir concernant «l'inimitabilité» du Coran et le défi soi-disant adressé aux Arabes, on comprend que le contenu du livre ne lui paraît pas assez orthodoxe pour pouvoir être attribué à un «savant confirmé» comme Ibn al-Qayyim.

L'éditeur de la *Muqaddimat al-tafsīr* d'Ibn al-Naqīb, Zakariyyā' Sa'īd 'Alī, est allé plus loin et a identifié l'auteur de cet ouvrage dans un article[80], dont il a repris et développé l'argumentation dans son introduction à *Muqaddimat al-tafsīr*[81]. Ce choix a été confirmé par 'Abd al-Ilāh Nabhān, vice-doyen de la Faculté des Lettres de Homs[82].

Des parties seulement de ce commentaire coranique sont conservées en manuscrit : Istamboul Fatih[83] : de la sourate *al-Muda□□ir* (74) jusqu'à la fin du Coran (photo. IMA, 71 *tafsīr*) ; Rabat, sourates *al-Shu'arā'*, *al-Naml* et *al-Qa□a□* (photo IMA, Koweit, faite en 1975) ; Bagdad *Awqāf* 2316-17 *maj*. Il y aurait également d'autres manuscrits de parties de ce commentaire qui ont été signalés à l'éditeur, mais il avait achevé son travail, et il n'a pas pu les consulter : Marrakech Khizānat Ibn Yūsuf, *tafsīr* 1 (178), *□uz'* 1 ; Tunis BN, □asan □usnī 'Abd al-Wahhāb, I,15 (18484) : une partie de la sourate 3 ; Veliyeddin Carullah, 5, 71-4[84].

Selon Ibtisām al-□affār[85], la *Risālat al-āyāt al-bayyināt fī tafsīr ba'□ āyāt mutashābihāt al-Qur'ān*, conservée en manuscrit[86] serait de lui. Or Zakariyyā' Sa'īd 'Alī a consulté le manuscrit, et il a constaté qu'il s'agissait, en fait, de *Fawā'id min al-Ta□rīr*... d'un anonyme qui a collecté des passages du commentaire d'Ibn al-Naqīb sur les versets ambigus.

Bien avant Ālūsī, ce que Birkeland n'avait pas vu, au moins un exégète avait évoqué le fait qu'*al-Ta□rīr* d'Ibn al-Naqīb comportait vingt-six interprétations d'*al-kaw□ar*. Il s'agit de Abū □ayyān al-Andalusī (m. 18

[78]. Abº l-A‡bæl, «al-Kutub al-ma'zuwwa ilæ ƒayr muÒannifîhæ», *al-Manær*, 19 (ram. 1334/juil. 1916), 121-2 (l'ensemble, 120-2).

[79]. *Art. cit.*, p. 121.

[80]. Zakariyyæ' Sa'îd 'Alî, «Al-Fawæ'id al-mu‡awwiq huwa Muqaddimat Tafsîr Ibn al-Naqîb», *RIMA*, 35 (1991), 61-86.

[81]. Ibn al-Naqîb, *Muqaddimat al-tafsîr*, introduction de l'éditeur, p. 11-31.

[82]. *In AÏbær al-turæÚ al-'arabî*, 5, n° 55-9 (1991), p. 40-1.

[83]. Signalé à l'origine sans plus de précision par Ibtisæm al-∑affær, «Mu'jam al-diræsæt al-qur'æniyya», *al-Mawrid* (Bagdad), 9/4 (1980, p. 198b, l. 1-4.

[84]. Ibn al-Naqîb, *Muqaddimat al-tafsîr*, introduction de l'éditeur, p. 38, n. 5.

[85]. Ibtisæm al-∑affær, *Mu'jam al-diræsæt al-qur'æniyya*, Bagdad, 1984, p. 608,

[86]. Ms. Azhar 395 (et non 95, comme l'avait écrit al-∑affær) *maj.* 14479, p. 62-93.

□afar 745/1er juillet 1344)[87], lequel, comme nous l'avons vu, a été l'élève d'Ibn al-Naqīb qui lui délivra une licence de transmission de son commentaire[88].

6. *Al-kaw□ar*, **la légende mu□ammadienne et l'imaginaire des combattants de la guerre sainte**

Comme l'a bien montré H. Birkeland, hormis quelques exceptions notables et malgré l'embarras des exégètes à trouver un sens à *kaw□ar*, un quasi «consensus» exégétique s'est établi selon lequel ce terme renvoie à un fleuve ou un bassin du paradis, ou encore à la vasque du Prophète. Certains ont toutefois tenté de trouver une harmonisation entre cette interprétation et «le bien abondant», ce qu'était l'explication d'Ibn 'Abbās et de son «école». La légende mu□ammadienne n'a pas peu contribué à ce que cette interprétation s'imposât, en l'espèce sous l'effet des récits imagés et hauts en couleur de ce que Mahomet aurait vu au cours de son «voyage céleste».

Mais l'ethos et l'imaginaire des combattants de la guerre sainte, avides de recevoir une récompense concrète dans l'au-delà, eux qui côtoyaient la mort quotidiennement, n'a pas peu contribué aussi à ce que l'on vît dans *al-kaw□ar* un fleuve ou un bassin du paradis. Nous en avons une illustration et un témoignage intéressants dans l'un des commentaires les plus anciens qui nous soient parvenus, celui de Muqātil b. Sulaymān (m. 150/767)[89] qui fait le récit suivant, sans aucune chaîne de garants :

«Nous t'avons donné le *kaw□ar*. En effet, la plupart des fleuves du paradis sont un bien. Il s'y trouve ce fleuve dont la boue qu'il charie à la vitesse d'une flèche et avec retentissement[90] est du musc pénétrant (*wa ðālika l-nahru l-'a□□ā□u ya□radu mi□la l-sahmi □īnahu l-miska l-aðfara*)[91] et dont le lit est de jacinthes, de chrysolithes et de perles ; [son eau] plus blanche que neige, plus onctueuse que la crème (*alyan min al-zubd*) et plus douce que le miel ; ses rives sont des pavillons (*qibāb*)[92] de perles creuses (*al-durr al-mu□awwaf*)[93], chacun d'entre eux

[87]. Abº Îayyæn, *BaÌr*, VIII, p. 519, l. 20-1.

[88]. *V. supra* n. 71.

[89]. Sur lui, *v*. Goldfeld, «Muqætil ibn Sulaymæn» ; sur son commentaire et sur ses idées théologiques, v. Gilliot, «Muqætil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit», *JA*, CCLXXIX (1991), p. 39-92 ; van Ess, *TG*, II, p. 516-32 ; Versteegh, *Arabic grammar and Qur'anic exegesis*, p. 130-59

[90]. Selon une tradition de 'Æ'i‡a le bruit (*Ïarîr*) que fait ce fleuve est semblable à celui que l'on entend quand on se bouche les oreilles ; Ibn al-Qayyim, *Îædî l-arwæÌ*, p. 134.

[91]. *Cf*. Ibn al-Qayyim, *ibid*., d'après Anas b. Mælik. Dans certaines version, l'on a *†îbuhu* (son parfum) au lieu de *†înuhu*, ou encore *turbatuhu a†yab min al-misk*, *etc*. *Aðfar* : qui exhale une forte odeur, ou bien qui est sans mélange (*læ Ïala†a lahu*), selon Ibn al-Qayyim, *op. cit.*, p. 135.

[92]. *Qubba*, pluriel de paucité : *qubbæt* ; pluriel de quantité *qibæb* ; *Tæfi*, III, p. 511a.

une surface d'un parasange carré (*kullu qubbatin □ūluhā farsan□un fī farsan□in wa 'ar□uhā farsan□un fī farsan□in*), et elles ont quatre mille battants [de porte] en or. Dans chaque pavillon se trouve une épouse aux yeux noirs (*min al-□urr al-'ayn*) qui dispose de soixante-dix serviteurs. L'Envoyé de Dieu a dit : "Gabriel, que sont ces tentes ?" Et Gabriel a répondu : "Ce sont les demeures des épouses qui sont au paradis"[94]. D'al-Kaw□ar débouchent quatre fleuves qui sont pour les gens des jardins. Ce sont ceux que Dieu a mentionnés[95] : un fleuve d'eau, un fleuve de vin, un fleuve de lait, un fleuve de miel»[96].

Ce sont là des descriptions que l'on retrouve dans des traditions attribuées à Mahomet[97]. Nous ne voulons pas forcément dire que Muqātil[98] a emprunté ces récits directement à ces traditions. En effet, tout comme son homonyme Muqātil b. □ayyān[99], il appartenait aux «combattants de la foi» ; comme lui c'était également un sermonnaire (*qā□□*)[100], et il vivait à une époque où l'on pouvait encore «broder» sur les traditions attribuées au prophète de l'islam. ; d'ailleurs beaucoup de traditions concernant les représentions et l'imaginaire paradisiaques ont vu le jour dans le milieu des sermonnaires et des combattants de la guerre sainte. Muqātil b. Sulaymān croyait à la vision béatifique[101]. Ces descriptions du paysage paradisiaque étaient particulièrement répandues

[93]. L'expression *al-durr al-mufiawwaf* est reprise *in Tæfi*, XIV, p. 19a. *Cf.* l'ibæ≈ite *viv. sec. med.* IIIème/Xème siècle, Hºd b. MuÌakkam, *Tafsîr*, IV, p. 538, qui introduit ce passage par un : *∂akarº anna rasºla Llæhi qæla*.

[94]. Jusqu'ici, beaucoup de détails de cette description se trouvent dans le *Mi'ræfi* attribué à Ibn 'Abbæs, recomposé et traduit par J.E. Bencheikh, *Le voyage nocturne de Mahomet*, p. 113-4 ; *cf.* Ibn 'Abbæs (attribué à), *al-Isræ' wa l-mi'ræfi*, p. 37. On trouvera aussi des éléments de cette description *in* Mun∂irî, *al-Tarƒîb wa l-tarhîb*, IV, p. 380-1, et dans les divers recueils de traditions prophétiques.

[95]. Coran 47, *MuÌammad*, 15, mais dans l'ordre suivant : eau, lait, vin et miel. On soulignera que cette description des fleuves du paradis dans cette dernière sourate est de la période médinoise ; *cf.* Horovitz, *Das koranische Paradies*, p. 5.

[96]. Muqætil , *Tafsîr*, IV, p. 879-80.

[97]. Outre les recueils habituels consultés par Birkeland et dont il a donné les références, *v.* Ibn a. Ωayba, *MuÒannaf*, 30, *K. al-flanna*, VII, p. 68, n° 34086 (Anas) ; p. 69, n° 34087-8 (de Ibn 'Umar et 'Æ'i‡a) ; p. 69-70, n° 34094 (Anas) ; ·azælî, *lÌyæ'*, XL, Ωa†r II, *AÌwæl al-mayyit*, *Òifat al-Ìaw≈*, IV, p. 450-1/T.J. Winter (traduction par), *The Remembranche of death*, p. 217-9, notamment les deux traditions transmises par Anas et par 'Abd Allæh b. 'Umar ; Zabîdî, *ItÌæf*, XIV, p. 517-37.

[98]. Sur ce grand exégète et la *damnatio memoriæ* dont il a été l'objet, *v.* Gilliot, «Muqætil».

[99]. *V.* van Ess, *TG*, II, p. 510-6 ; Gilliot, «L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan», p. 131 ; Id., «Qur'anic exegesis», p. 98-9. Sur les deux, *v.* P. Crone, «A Note on Muqætil b. Îayyæn and Muqætil b. Sulaymæn».

[100]. Van Ess, *TG*, II, p. 518.

[101]. Van Ess, *TG*, II, p. 530 ; Gilliot, «L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan», p. 132-4 ; Id., «Qur'anic exegesis», p. 99-101.

chez les guerriers qui combattaient aux frontières byzantines[102], ou parmi ceux qui, tels al-□a□□āk b. Muzāhim[103] et Muqātil, (il était originaire de Balkh, mais il passa la plus grande partie de sa vie à Merv)[104] étaient actifs en Transoxiane et qui faisaient des sermons ou expliquaient le Coran aux combattants de la guerre sainte.

7. La lecture syro-araméenne de la sourate *al-Kaw□ar*

N'eût été la parution de l'étude révolutionnaire de Ch. Luxenberg sur la lecture syro-araméenne du Coran[105], nous ne nous fûmes pas remis à réexaminer cette sourate et les différents types d'exégèse qui ont été faits d'*al-kaw□ar*. Rappelons tout d'abord que nous avons exposé ailleurs les problèmes que posent la langue[106] et le style du Coran[107]. Dans la ligne d'une étude ancienne sur les informateurs de Mahomet et suite à une nouvelle enquête à l'intérieur de la tradition musulmane elle-même, nous avons émis plus récemment l'hypothèse que le Coran est au moins partiellement le fruit d'un travail collectif[108]. Ces travaux conduisent à confirmer, sinon pour tous les passages du Coran dont il a traité, du moins pour certains d'entre eux, la thèse de Ch. Luxenberg selon qui à l'origine du texte de certains versets ou de certaines sourates, il y a une écriture syro-araméenne.

Nous en avons été convaincu notamment pour ce qui est de la sourate dite d'*al-Kaw□ar*[109]. Notre sourate devient dans la reconstruction de Luxenberg :

«Wir haben dir die [Tugend der] *Beharrlichkeit* gegeben ;
So bete zu deinem Herrn und *verharre* [im Gebet] ;
Dein *Widersacher* [der Satan] ist [dann] der *Besiegte*».

C'est-à-dire :

«Nous t'avons donné [la vertu] de la *persévérance* :
prie donc ton Seigneur et *persiste* [dans la prière] :
ton *adversaire* [Satan] est [alors] le *vaincu*».

À l'origine de cette courte sourate, se trouve une liturgie syriaque, réminiscence de la première épître de saint Pierre 5, 8-9 (chez

[102]. Van Ess, *TG*, I, p. 79 et 113.

[103]. Gilliot, «L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan», p. 130 ; Id., «Qur'anic exegesis», p. 98.

[104]. Crone, *art. cit.*, p. 241.

[105]. Pour une présentation de cet ouvrage, *v*. Gilliot, «Langue et Coran : une lecture syro-araméenne du Coran», p. 387-92, précédé d'un rappel des thèses de G. Lüling

[106]. Pour la langue seulement, Gilliot, «Langue et Coran», p. 381-5.

[107]. Pour la langue et le style, *v*. Gilliot et Pierre Larcher, «Language and style of the Qur'æn».

[108]. Gilliot, «Le Coran, fruit d'un travail collectif ?», à paraître (*v*. *infra in fine articuli* nos références bibliographiques).

[109]Luxenberg, *op. cit.*, p. 269-76 ; *cf*. Gilliot, «Langue et Coran», p. 389.

Luxenberg d'après le texte de la *pshitta*, traduction syriaque de la Bible), soit d'après la traduction de la Bible de Jérusalem :

«Soyez sobres, *veillez*. Votre *partie adverse*, le Diable, comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer.

Résistez-lui, f*ermes* dans la foi».

Et dans la Vulgate :

«Sobrii estote et *vigilate* : quia *adversarius* vester diabolus tamquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret :

cui *resistite fortes* in fide»[110].

Qui ne voit que le thème de la persévérance, et de la persistance dans la prière, contre un adversaire qui sera vaincu fait plus sens que *al-kaw□ar*, *wa n□ar* («sacrifie» ?), et plus généralement le verset 2[111], ainsi que *al-abtar* (sans postérité, déshérité ?), et plus généralement le verset 3[112], autant de vocables que les exégètes musulmans eux-mêmes ne peuvent expliquer qu'au prix d'efforts insurmontables dont les résultats ne semblent pas toujours les convaincre ?

Mais rappelons ici brièvement la méthode de Ch. Luxenberg. Dans sa tentative d'élucider les passages linguistiquement controversés du Coran, Luxenberg procède par étapes, selon une méthode toute de rigueur. Il consulte tout d'abord le grand commentaire coranique de □abarī (m. 923) et le *Lisān al-'Arab*, afin de vérifier si les traducteurs occidentaux du Coran n'ont pas omis de tenir compte de l'une ou l'autre explication plausible proposée par des commentateurs ou des philologues arabes. Il cherche ensuite à lire sous la structure arabe un homonyme syro-araméen qui aurait un sens différent, mais qui conviendrait mieux au contexte. Si cela ne se peut faire, il procède à un premier changement des points diacritiques qui, le cas échéant, auraient été mal placés par les lecteurs arabes, afin de parvenir à une lecture arabe plus idoine. Si cette démarche n'aboutit toujours pas, il effectue un second changement des points diacritiques, en vue de parvenir éventuellement à une lecture syro-araméenne, cette fois, plus cohérente. Si toutes ces tentatives ont échoué, il fait appel à un ultime recours : déchiffrer la vraie signification du mot apparemment arabe, mais incohérent dans son contexte, en la retraduisant en syro-araméen, pour déduire du contenu sémantique de la racine syro-araméenne le sens le mieux adapté au contexte coranique[113].

[110]. Ce passage, précédé de *Fratres*, a été retenu comme lecture d'introduction (*lectio*) dans l'office monastique des complies (*ad Completorium*), et pour le bréviaire romain (dans ce dernier cas, avant la réforme liturgique du concile Vatican II).

[111]. *V*. Birkeland, *Lord*, p. 76-86

[112]. *Op. cit*., p. 86-99

[113]. Luxenberg, *op. cit*., p. 10-15 ; *cf*. Gilliot, «Langue et Coran», p. 388.

Cet ouvrage a paru plus de soixante-dix ans après le grand maître syriacisant de Manchester et l'excellent sémitisant de Manchester, d'origine irakienne, Alphonse Mingana (1881-1937) défendit, dans un article paru en 1927[114], l'idée de l'influence du syriaque, et donc de l'araméen, sur le style du Coran, jetant ainsi un pont entre la thèse de Karl Vollers (1857-1909) et celle de Theodor Nöldeke (1836-1930)[115] sur la langue du Coran. Malheureusement cette tentative ne retint pas toute l'attention qu'on eût pu espérer pour elle, en partie parce qu'elle venait en opposition à trop d'idées reçues sur la langue coranique, mais aussi à cause d'une certaine insuffisance dans l'argumentation et du nombre réduit des exemples produits. L'étude de Luxenberg est venue aussi sur le marché près de six lustres après la sortie du livre de Günter Lüling qui vient d'être traduit en anglais[116].

Contrairement à ce que certains ont écrit récemment, Luxenberg n'a jamais écrit ni même voulu démontrer que la langue du Coran est : «une 'langue mixte' araméo-arabe (*an Aramaic-Arabic 'mixed language'*)»[117] ; ou : «un mélange linguistique arabo-syriaque (*an Arabic-Syriac linguistic blend*)»[118].

Venons-en maintenant à *kaw□ar*, puisque aussi bien l'embarras, pour ne pas dire le trouble, des exégètes musulmans est suffisamment patent face à cet étrange vocable. Luxenberg voit à l'origine de ce mot la racine syro-araméenne *k□ar* (demeurer, persister ; allemand : *währen*, *verbleiben*), dont est dérivée, à la deuxième forme (*kattar*), la forme nominale *kuttārā* ou *kū□ārā* (stabilité/persistance, persévérance, constance ; allemand : *Beständigkeit*, *Behharrlichkeit*, *Standhaftigkeit*). En l'occurrence dans notre sourate : «la vertu de fermeté» ; chez

[114]. Alphonse Mingana, «Syriac influence on the style of the Kuran».

[115]. *V.* Gilliot, «Langue et Coran», p. 381-3. Sur les hypothèses des arabisants concernant la langue du Coran, v. Gilliot et Larcher, «Language and style of the Qur'æn», p. 121-24, où ils opposent ces hypothèses à la thése théologique (p. 111*sqq*.), laquelle continue à exercer son influence sur certains arabisants.

[116]. G. Lüling, *Über den Ur-Qur'æn* (*cf.* Gilliot, «Deux études sur le Coran», p. 16-37) ; Id., *A Challenge to Islam for reformation* ; *v.* Gilliot, «Langue et Coran», p. 385-6, où la thèse de Lüling est résumée.

[117]. François de Blois, dans sa recension de l'ouvrage de Luxenberg, *in Journal of Qur'ænic Studies*, V/1 (2003), p. 96 [l'ensemble, p. 92-97]. Outre le fait que ce compte rendu déforme souvent la pensée de Luxenberg, il contient des allégations sur l'origine ethnico-religieuse de l'auteur qui sont à la limite du supportable (p. 96-7), et pour lesquelles le proverbe vaut qui dit : «Si tu veux tuer ton chien, dis qu'il a la galle» !

[118]. Neuwirth, «Qur'æn and history», p. 8. La partie de cet article (p. 7-10) dans laquelle l'auteur critique l'ouvrage de Luxenberg (et celui de Lüling) est depuis le 20 août 2003 sur un site internet musulman, précédé de «*assalamu-'alaikum wa rahmatullahi wa barakatuhu*» ! Quelle bonne aubaine pour ceux qui ont besoin d'être rassurés par une caution «orientaliste», alors qu'habituellement l'orientaliste est l'ennemi par excellence !

Luxenberg : «die Tugend der "*Standhaftigkeit*" (*constantia*)»[119]. Luxenberg continue de la même manière avec l'autre expression qui fait problème *wa n□ar* (sacrifie ?)[120], et dans laquelle, après avoir modifié la ponctuation du signe consonantique, l'origine dans la racine syro-araméenne *ngar* (avec un trait sur le *g*)(attendre avec persévérance, persister, persévérer ; allemand : *harren*, *ausdauern*, *verharren*), qui bien évidemment convient mieux au voisinage de «prie», ordre qui précède immédiatement. Quant à l'élatif *al-abtar*, il faudrait y voir une métathèse du syriaque *tbar* (avec un trait sous le *b*) : être brisé, vaincu, anéanti (allemand : *gebrochen*, *besiegt*, *vernichtet werden*). Il se prononce également sur *šani'ak*, mais nous abrégeons ici sa démonstration, dans lequel il voit le correspondant syro-araméen qui signifie : adversaire, partie adverse (allemand : *Widersacher*).

8. La piste du palimpseste et l'embarras de Māturīdī

L'un des exégètes musulmans de l'époque classique que nous avons pu consulter et qui nous a paru le plus embarrassé par cette sourate est le théologien dialectique sunnite Abū Man□ūr Māturīdī (m. 333/944). Ce commentateur relève quatre catégories d'interprétations[121] :

a. Le bien abondant : «Le bien abondant, à savoir la prophétie et la mission, et ce sans quoi on ne peut sortir sauf (*lā yan□ū*) de la colère de Dieu, c'est-à-dire la foi en Lui, la confiance en Lui (*al-ta□dīq lahu*)», et de continuer sur ce qui est connu à propos des anges, l'exhaltation par Dieu de la puissance (*wa rafa'a qadrahu*) et de la position (*wa manzilatahu*) de Mahomet au-dessus de toutes les créatures, et autres qualités innombrables» ; et d'illustrer cette interprétation par Coran 94, *Šar□*, 4 : *Wa rafa'nā laka ∂ikraka* (N'avons-nous pas exalté ta renommée ?)[122].

b. «Certains ont dit qu'*al-kaw□ar* est un fleuve du paradis [...]. Si les traditions (*al-a□bār*) à ce sujet sont bien attestées, il en est ainsi, et il nous suffira d'énoncer cette interprétation (*kufaynā 'an ∂ikrihi*). Mais si les traditions ne sont pas bien attestées, la première interprétation (*wa□h*) est plus pertinente (*aqrab*) pour nous. En effet, le fait de donner le fleuve n'est ni un honneur ni un don spécifiques, puisque aussi bien Dieu a promis bien plus que cela à Sa communauté, si l'on se réfère aux traditions transmises de l'Envoyé de Dieu, lequel a dit : "Les gens du paradis auront dans le paradis des choses qu'aucun œil n'a vues,

[119]. Luxenberg, *op. cit.*., p. 273.

[120]. Neuwirth, «Vom Rezitationstext», p. 84, veut y voir allusion aux rites exécutés à la Ka'ba (?).

[121]. Mæturîdî, *Æyæt wa suwar min Ta'wîlæt al-Qur'æn*, p. 73-4.

[122]. *Cf. supra* § 4, interprétation (9) donnée par Qurtubî qui l'emprunte à Mæwardî.

qu'aucune oreille n'a entendues et qui ne sont jamais venues à l'esprit d'aucun homme"[123]»

c. «Certains ont dit qu'*al-kaw□ar* est quelque chose que Dieu a donné à Son Envoyé et que l'on ne ignore. C'est à l'origine une chose que Dieu a exprimée à Son Envoyé et que ce dernier savait, et il ne faut pas se donner la peine de chercher à le savoir ou de l'interpréter. En effet, si l'on se trompait sur cette chose, on en tirerait dommage ; et si l'on tombait juste, l'on n'y trouverait pas grand profit».

d. «On a dit qu'*al-kaw□ar* est un mot[124] emprunté aux livres anciens (*huwa □arfun u□iÐa mina l-kutubi al-mutaqadimmati*».

e. Commentant le deuxième verset, Māturīdī, répète que Dieu s'y adresse au Prophète à propos de la prière, du «sacrifice» (?) (*al-na□r*) et d'*al-kaw□ar*, et que : «nous ne devons pas nous donner trop de peine à l'interpréter, de crainte de mentir sur l'Envoyé de Dieu, mais il nous a suffit de répéter les propos des exégètes (*aqāwīl ahl al-ta'wīl*)». Et de continuer en disant, en commentant le troisième verset : «L'Envoyé de Dieu savait ce qu'il en était, mais nous nous ignorons sur quoi portait cette séquence (*qi□□a*) et quel était l'objet de la révélation de ce verset (*fīma nazalati l-āyatu*)»

On remarquera que Māturīdī, comme ce fut le cas pour Zama□šarī après lui, et quelques autres, n'ajoute guère créance à l'interprétation (b) qui voit dans *al-kaw□ar* un fleuve du paradis, même si, en bon musulman, il ne peut se débarrasser si facilement de traditions attribuées à Mahomet. L'interprétation (c) qu'il évoque serait une solution élégante et du «juste milieu». Quant à l'inteprétation (a), c'est visiblement celle qui a sa faveur.

Mais c'est l'interprétation (d) qui nous retiendra davantage. Pour l'instant nous ne l'avons retrouvée nulle part ailleurs, mais il ne faut pas désespérer que cela puisse être un jour ! Quels pourraient être ces livres anciens auxquels *al-kaw□ar* aurait pu être emprunté ? Nous pouvons trouver un antécédent à cette interprétation dans une explication que

[123]. Mæturîdî donne ici le texte comme une tradition prophétique. En d'autres lieux, elle apparaît comme une tradition «sacrée» (*Ìadîú qudsî*) qui a été intégrée dans la *∑alîfa* de Hammæm b. Munabbih : Ibn Îanbal, *Musnad*, II, p. 313/VIII, p. 206, n° 8128, où le texte commence comme suit : «Dieu a dit : J'ai préparé pour mes adorateurs vertueux…» ; BuÏærî, *∑alîÌ*, 97, *TawÌîd*, 35, éd. Krehl, IV, p. 479, l. 12-5/Ibn Îafiar, *FatÌ*, XIII, p. 465, n° 8498/el-Bokhâri, *Les Traditions islamiques*, IV, p. 622.

[124]. *Îarf* : «signifie toujours : la représentation écrite d'une consonne, d'un mot, d'une phrase, d'un texte» ; Versteegh, *Arabic grammar and Qur'anic exegesis*, 157. Cela dit, le toujours est peut-être trop absolu, tout au moins dans certains contextes où l'on donne une connotation particulière, voire parfois mystérieuse, à ce terme, ainsi pour les «sept *alruf*» selon lesquels, dans la tradition musulmane, le Coran aurait été révélé ; *v*. Gilliot, «Les sept "lectures" : corps social et Écriture révélée» ; Id., *Exégèse, langue et théologie en islam*. p. 112-33.

nous avons rencontrée plus haut et qui était le fait d'Ibn Kaysān[125] : «C'est un vocable qui provient de la première prophétie et qui signifie la préférence (*huwa kalimatun mina l-nubuwwati l-ūlā wa ma'nāhā al-ī□ār*)»[126]. Si l'on a bien compris l'interprétation rapportée par Māturīdī, ainsi que celle transmise d'Ibn Kaysān, toutes deux renvoient à l'Ancien Testament, et en l'occurrence pour cette dernière à l'un des thèmes de l'élection (choix) des prophètes juifs que l'on retrouve dans la Bible (hébreu : *bā□ar*, choisir, élire ; *bā□īr*, choisi, élu). Le thème de la «préférence», *i. e.* de l'élection, se trouve déjà dans les récits de la vocation des prophètes, ainsi en Jérémie 1, 4-5 : «Avant de te former au ventre maternel, je t'ai connu ; avant que tu sois sorti du sein, je t'ai consacré ; comme prophète des nations je t'ai établi» (*cf.* IsaÏe 49, 1-5). Dans les deux cas, les deux interprétations de nos exégètes suggèrent un emprunt. Or Ibn Kaysān n'est autre que l'une des sources de □a'labī, par lui signalée, avec une chaîne de garants, dans l'introduction à son Commentaire[127], à savoir l'exégète, théologien et juriste mu'tazilite bassorien Abū Bakr al-A□amm ('Abd al-Ra□mān b. Kaysān, m. 200/816 ou 201/817)[128].

[125]. *V. supra* § 4,, interprétation 8, dans la liste de Qur†ubî, mais plus explicite dans le commentaire de Ÿa'labî.

[126]. Selon Ÿa'labî ; *al-îÚær*, selon Qur†ubî, qui de manière significative n'a pas repris l'ensemble de l'expression que l'on trouve chez Ÿa'labî. Mais il se peut aussi que l'expression complète ait été tronquée avant Qur†ubî. On rapprochera *îÚær* (préférence, élection) d'une tradition attribuée à Mahomet : lorsque fut révélé : «Ceux-là mêmes qu'ils invoquent recherchent le moyen de se rapprocher de leur Seigneur» (17, *Isræ'*, 57), Mahomet demanda à Dieu : «Seigneur, tu as pris Abraham pour ami (*Ïalîlan* ; 4, *Nisæ'*,125) et Moïse pour interlocuteur (*kalîman*), et moi, que m'as tu accordé de spécial (*bimæ ÏaÒaÒtanî*) ?» Et Dieu révéla alors : «N'avons-Nous pas ouvert ton cœur» (94,1) ; mais Il ne se contenta pas de cela, et Il lui révéla : «Ne t'a-t-Il pas trouvé orphelin et Il t'a procuré un refuge ?» (93,6) ; puis Il lui révéla 108,1, Enfin Gabriel vint dire à Mahomet de la part de Dieu : «Si j'ai pris Abraham pour ami et Moïse pour interlocuteur, je t'ai pris pour l'objet de mon amour (*Ìabîban*), et Ma puissance a placé l'objet de Mon amour au-dessus de Mon ami et de Mon interlocuteur». ; Sulamî, *Tafsîr*, II, p. 422-3 ; *cf.* Ibn al-flawzî, *al-'Ilal al-mutanæhiya fî l-aÌædîÚ al-wæhiya*, I, p. 183, n° 283, texte différent et plus développé, où figurent aussi Idrîs, David, Salomon, en plus d'Abraham et de Moïse, mais dont la mention des sourates sus-désignées, et notamment, de la sourate 108, est absente. On y trouve, à la place, celle de la Liminaire et la fin de la sourate de la Vache. Dans la chaîne d'Ibn al-flawzî figure Abº Hærºn 'Umæra b. fluwayn al-'Abdî (m. 134/752, chiite de Bassora qui possédait une *ÒaÌîfa* de 'Alî, dit-on ; van Ess, *TG*, II, p. 423-4. On prétend que sa doctrine était un mélange de kharijisme et de chiisme.

[127]. *V.* Goldfeld, *Qur'ænic commentary*, p. 49.

[128]. *GAS*, I, p. 614-5 ; Ibn al-Nadîm, *Fihris*, éd. Tafiaddud, p. 214, l. 5-18/traduction Dodge, I, p. 414-5 ; Shahrastani, *Lrs*, I, p. 144, n. 156, et index *sub* al-AÒamm ; van Ess, *TG*, II CORRECTION, p. 396-417. Van Ess présente son onthologie, son Commentaire coranique, ses idées sur le consensus des musulmans et ses théories politiques, ainsi que ses idées juridiques. Il souligne que, parmi les mu'tazilites, il passait pour faire cavalier seul (*Außenseiter*, p. 396), et était classé parmi ceux d'entre eux qui avaient fait des innovations et

Ces deux interprétations d'*al-kaw□ar*, celle d'al-A□amm et celle transmise par Māturīdī sont un appui en faveur de la manière dont Ch. Luxenberg a traité la sourate du même nom, et plus spécialement le terme *al-kaw□ar*.

9. Pistes de recherches sur l'histoire du Coran

Sans que Ch. Luxenberg l'ait exprimé dans les termes qui vont suivre, son étude se situe dans la tradition et le genre des *variae lectiones* (*qirā'āt*) du Coran. Cela devient plus évident encore, si l'on distingue entre (1) «la petite variation», qui consiste en des lectures différentes du même *ductus* consonantique (sauf quelques exceptions que l'on trouve aussi dans la tradition des lectures), (2) la «grande variation», laquelle consiste en des différences dans le ductus, *e.g.* les codex dits «non-othmaniens», et (3) la «très grande variation», *e.g.* une translittération arabe/araméenne du ductus[129]. La méthode de Luxenberg appliquée à des passages obscurs du Coran ou à des expressions qui font problème ne peut être rayée si facilement d'un trait de plume polémique[130] par la simple répétition de la thèse de Nöldeke/Spitaler[131], *et alii*, dont certains diraient qu'elle est quasiment devenue un dogme. Les cas traités par Luxenberg doivent être examinés avec sérieux. D'ailleurs, les thèses en présence sont-elles si irréconciliables ? Nous n'en sommes pas si persuadé, mais l'avenir le dira. En effet, l'on devrait continuer à explorer l'histoire du Coran à trois niveaux, avec des passerelles entre certains de ces niveaux :

a. Le coran avant le Coran.

b. La question de l'oralité et du canon[132].

c. La question du Coran et de l'écrit.

Pour ce qui est de (a), la tradition musulmane elle-même nous invite à nous poser la question du coran avant le Coran non seulement parce que le Coran reprend des thèmes judéo-chrétiens ou autres et qu'il contient

avait adopté des positions singulières, selon Ibn al-Nadîm, *Fihris*, éd. Tafiaddud, p. 214, l. 1-2/traduction Dodge, I, p. 413 : *ðikr qawmin mina l-mu'tazilati abda'° wa tafarrad°*.

[129]. Sur ces trois variations, *v.* Gilliot et Larcher, «Language and style of the Qur'æn», p. 131b, dernier paragraphe.

[130]. *V.* la recension polémique de François de Blois (*v. supra* n. 117), qui renferme des allusions d'un goût douteux sur l'origine ethnico-religieuse supposée de Luxenberg qui sont à la limite du supportable. Le fait que la même livraison du *Journal of Islamic Studies* contient à la fois ledit compte-rendu *a priori* malveillant et l'article de A. Neuwirth, «Qur'æn and history», avec les p. 7-10, défavorables à la thèse de Luxenberg (reprises dès le 23 août 2003 par un site internet musulman, et qui traitent aussi, dans une moindre mesure, de l'entreprise de Günter Lüling) ne manquera pas d'être vu par certains comme un gage que cette revue donne à l'Arabie Séoudite (comprenne qui pourra !) !

[131]. A. Spitaler, recension de J. Fück, *'Arabîya. Untersuchungen zur arabischen Sprach- und Stilgescichte*, *in Bibliotheca Orientalis*, 10 (1953), p. 144-50.

[132]. *V.* A. Neuwirth, «Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon ; Id., «Form and structure of the Qur'æn» ; Id., «Qur'æn and history».

des vocables qui ne sont pas d'origine arabe ou qui ne sont pas arabes du tout, mais aussi parce que cette tradition transmet des récits qui ne sont pas en faveur de la thèse théologique de la «descente» ou de la «communication d'un message divin»[133], évidemment, pour les réfuter. Toutefois, et cela est remarquable, *volens nolens*, elle continue à véhiculer une représentation tout autre et adverse de «l'accès à un message» antérieur (*i.* e. à d'autres Écritures non écrites en arabe) avant «la communication d'un message divin» ! Cela se fait par le thème des «informateurs» de Mahomet[134], par le topos «Saint ! Saint» et du «grand Nāmūs», avec l'aide de Waraqa b. Nawfal et d'un accès possible à l'écrit des Écritures, et de □adī□a et autres. Mais la tradition musulmane nous transmet également des informations sur la judaĪté du «secrétaire de la révélation», Zayd b. □ābit, des récits très divergents sur la collecte du «coran» et du «Coran», les versets ou sourates «manquants»[135], etc. Certes ces récits sont difficiles à interpréter, mais ils sont nombreux et variés, trop variés pour être dénués d'intérêt aux yeux d'un lecteur critique.

Mais puisqu'il est ici question de Zayd b. □ābit (en principe uniquement pour la période médinoise, mais sait-on jamais ce qu'il en est aussi de lui pour la période mecquoise ?), à ce stade, le lecteur se demandera comment Mahomet et certains de ses Compagnons auraient pu avoir accès à une écriture syriaque[136]. Les rapports que La Mecque entretenait avec Hira et la ville d'Anbar[137] auraient leur place ici, ainsi que les relations de La Mecque avec la Syrie araméenne. De plus, une tradition attribuée à Mahomet donne à penser. Luxenberg en cite une des versions ; nous en donnons une autre d'après une source. En effet, selon l'un des scribes des révélations échues à Mahomet, Zayd Ibn □ābit : «L'Envoyé de Dieu dit : "Il me vient des écrits (*kutub*), et je ne veux pas que tout un chacun les lise, peux-tu apprendre l'écriture de l'hébreu, ou bien il dit du syriaque?". Je dis : "Oui", et je l'appris en dix-sept jours»[138]!. Pourquoi ne pas penser que celui qui, prétend-on,

[133]. Cette dernière expression (*the communication of a divine message*) est de A. Neuwirth, «Qur'æn and history», p. 10, mais qui en fait un autre usage que le nôtre, comme si ce point de vue théologique devait couper court à une thèse tout autre.

[134]. *V.* Gilliot, «Les "informateurs" juifs et chrétiens de Muìammad. Reprise d'un problème traité par Aloys Sprenger et Theodor Nöldeke» ; Id., «Muìammad, le Coran et les "contraintes de l'histoire"», p. 19-25 ; Id., «Informants» ; Id., «Le Coran, fruit d'un travail collectif ?», § 6-8.

[135]. *V.* Gilliot, «Un verset manquant du Coran ou réputé tel».

[136]. Tout le passage qui suit sur Zayd b. Ÿæbit est repris de Gilliot, «Langue et Coran», p. 390-1. Ce même passage est plus développé et comporte davantage de notes savantes, *in* Gilliot, «Le Coran, fruit d'un travail collectif ?», § 9-12.

[137]. M. Streck-[A.A. Duri], *in EI*, I, p. 499-500.

[138]. Ibn 'Asækir, *TD*, XIX, p. 303, avec une dizaine de versions différentes, p. 302*sqq*.

contribua aussi à l'édition du Coran sous 'U□mān, et, dit-on, aussi dès le califat de Abū Bakr, savait déjà le syriaque ? Il pourrait s'agir là d'un renversement de situation : Zayd savait l'araméen ou le syriaque, mais cela était insupportable, d'où l'ordre de Mahomet donnant à penser que son factotum médinois ignorait cette langue !

Nous ne sommes pas le premier à poser le problème. En effet, le célèbre théologien mu'tazilite Abū l-Qāsim al-Bal□ī (al-Ka'bī, m. 319/931) prend position, dans son ouvrage critique sur les traditions et les traditionnistes, sur une des informations suivantes : «Les QoreĪchites écrivaient, mais les Auxiliaires n'écrivaient pas, l'Envoyé de Dieu ordonna donc à ceux qui n'avaient pas de biens d'apprendre l'écriture à dix musulmans, parmi lesquels Zayd b. □ābit». Et Ka'bī de poursuivre : «J'interrogeai donc à ce sujet des gens versés dans la science de la vie du Prophète, entre autres Ibn Abī l-Zinād, Mu□ammad b. □āli□ (m. 252/866) et 'Abd Allāh b. □afar, qui récusèrent cela fermement, disant : Comment aurait-on appris l'écriture à Zayd qui l'avait apprise avant que l'Envoyé de Dieu ne vīnt (à Médine) ? En effet, il y avait plus de gens sachant écrire (*kuttāb*) à Médine qu'à La Mecque. En fait, lorsque vint l'islam à La Mecque, il s'y trouvait déjà une dizaine de gens sachant écrire, et lorsque ce fut le tour de Médine, il s'en trouvait déjà vingt, parmi lesquels Zayd b. □ābit, lequel écrivait l'arabe et l'hébreu ; étaient également du nombre, Sa'd b. 'Ubāda, al-Munðir b. 'Amr, Rāfi' b. Mālik, etc.»[139].

On fait remarquer dans les sources qu'Ibn Mas'ūd n'aurait su que quelque quatre-vingt-dix sourates à l'époque de la collecte (?)[140]. Il les aurait apprises de la bouche même de Mahomet, et ce, *dixit* Ibn Mas'ūd, «avant que Zayd b. □ābit ne se fît musulman», ou alors qu'il n'était qu'un gamin «ayant toupet» ou deux mèches (*ðu'āba* ou *ðu'ābatān*) ou «deux mèches de cheveux» (des papillotes, signe de sa judaĪté), jouant avec des gamins[141]. Ibn Mas'ūd avait appris quatre-vingt-dix sourates de Mahomet, et il les savait parfaitement, avant que Zayd ne se fît musulman. Il déclare donc sans sourciller : «Je suis le plus savant des Compagnons de l'Envoyé de Dieu dans le Livre de Dieu»[142]! Ou plus clairement encore sur l'origine juive de Zayd et sur sa fréquentation de l'école juive : «Zayd b. □ābit était encore un juif avec ses deux mèches de cheveux»[143], ou encore : «Il était encore à l'école (*kuttāb*) avec sa

[139]. Ka'bî, *Qæb°l al-aÏbæ*, I, p. 202.
[140]. Ibn 'Asækir, *Ta'rîÏ Dima‡q*, *fluz'* 39, p. 80-81.
[141]. Ibn 'Asækir, *Ta'rîÏ Dima‡q*, *fluz'* 39, *op. cit.*, p. 87, 88-90 ; *cf.* Îækim al-Nîsæb°rî, *Mustadrak*, II, p. 228, l. 16-8
[142]. Ibn 'Asækir, *op. cit.*, p. 86.
[143]. Ibn Ωabba, *Ta'rîÏ al-Madîna*, III, p. 1008.

mèche de cheveux»[144]. En effet, il était très certainement juif, ou du moins fréquenta l'école juive de Médine[145].

Quant à la question des variantes du Coran (*qirā'āt*) elle ressortit, selon les cas, de (a), de (b), ou de (c). Elle devrait être examinée selon les perspectives tracées pour la première fois par notre collègue aixois, Pierre Larcher[146] sur les trois «variations». Il resterait aussi à reprendre le projet de Gotthelf Bergsträßer (1886-1933) et Otto Pretzl (1893-1941) et Arthur Jeffery (m. 1959). Et si par hasard, les documents accumulés par les deux premiers chercheurs, dans le cadre du projet d'apparat critique du Coran[147], et qui constituent les archives coraniques de la Bayerische Akademie der Wissenschaften, n'avaient pas été détruits pendant la Deuxième Guerre mondiale, comme on l'a prétendu[148], et seraient entreposés quelque par à Munich ou en Bavière[149] ? Ce pourrait être alors l'occasion de travailler à ce que nous avons appelé une «reconstruction du Coran en aval»[150], corollaire de la «reconstruction en amont»[151], ou en d'autres termes, à l'aide de ces archives également, d'étudier de plus près la «petite variation», la «grande variation», voire peut-être des éléments de la «très grande variation». À cela s'ajoute aussi l'examen de manuscrits anciens du Coran[152].

[144]. Ibn Îanbal, *Musnad*, I, p. 405/IV, p. 58, n° 3846 ; Lecker, «Zayd b. Ÿæbit» p. 259-60, d'après Ibn a. l-Îadîd, *Ωarì Nahfi al-balæfa*, XX, p. 26, l. 1-2 ; *cf.* Gilliot, «Collecte ou mémorisation du Coran», § 20, à paraître ; Id., «Le Coran, fruit d'un travail collectif ?», § 9, notamment sur la scène dans laquelle on rapporte au Prophète que Zayd savait «dix-sept sourates». Nous y émettons l'hypothèse appuyée par d'autres déclarations rapportées dans les sources, selon laquelle ce pouvait être autre chose que du Coran (*qur'æn* vient d'ailleurs du syriaque), *e.g.* des passages des écritures juives ou chrétiennes.

[145]. *V.* Lecker, *art. cit.*

[146]. *V. supra init.* § 9, et Gilliot et Larcher, «Language and style of the Qur'æn», p. 131b, dernier paragraphe.

[147]. *V.* Bergsträsser, «Plan eines Apparatus criticus zum Koran» ; Id., «Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer kritischen Koranausgabe».

[148]. A. Spitaler, «Die nichtkanonischen Koranlesarten», p. 413, n. 2

[149]. Selon Lüling, *A Challenge to Islam*, p. XXI, n. 8, il est apparu à la fin des années 90 (*i.e.* 1990*sqq.*) que Spitaler était en possession des quelque 15000 photos à partir de 1945. Nous ne saurions confirmer ou infirmer cette déclaration, mais elle est intéressante. Qu'on se mette donc en quête de les retrouver avant qu'une «main noire» ne les détruise *ad majorem gloriam dei Mahometis sive Arabiae Filii Fortunati, vulgo dictu Arabie Séoudite* !

[150]. Gilliot, «Une reconstruction critique du Coran», § 2-14.

[151]. *Art. cit.*, § 15.

[152]. Gilliot, «Le Coran, fruit d'un travail collectif ?», § 24, sur Hans-Caspar Graf von Bothmer, Karl-Heinz Ohlig und Gerd-Rüdiger Puin, «Neue Wege der Koranforschung», et les travaux de François Déroche.